

1127-3  
144

Revue Internationale d'Ethnologie  
et de Linguistique

# ANTHROPOS

Ephemeris Internationalis Ethnologica et Linguistica

Rivista Internazionale \* Revista Internacional  
d'Etnologia e di Linguistica de Etnología y de Lingüística

International Review of Ethnology and Linguistics

Internationale Zeitschrift für Völker- und Sprachenkunde

Fundator: P. W. SCHMIDT, S. V. D.

Herausgegeben vom Anthropos-Institut

Schriftleiter: P. Fritz Bornemann, S. V. D.

Posieux (Freiburg), Schweiz

Band  
Vol. XLVI. 1951







Revue Internationale d'Ethnologie  
et de Linguistique

# ANTHROPOS

Ephemeris Internationalis Ethnologica et Linguistica

Rivista Internazionale d'Etnologia e di Linguistica \* Revista Internacional  
de Etnología y de Lingüística

International Review of Ethnology and Linguistics

Internationale Zeitschrift für Völker- und Sprachenkunde

Fundator: P. W. SCHMIDT, S. V. D.

Herausgegeben vom Anthropos-Institut

Schriftleiter: P. Fritz Bornemann, S. V. D.

Posieux (Freiburg), Schweiz

Band  
Vol. **XLVI. 1951**

Mit 14 Tafeln  
20 Textillustrationen  
12 Karten

With 14 plates  
20 figures  
12 maps

Reprinted with the permission of the Anthropos-Institut

JOHNSON REPRINT CORPORATION  
111 Fifth Avenue, New York, N.Y. 10003

JOHNSON REPRINT COMPANY LTD.  
Berkeley Square House, London, W. 1

First reprinting, 1967, Johnson Reprint Corporation

Printed in West Germany

Druck: Anton Hain KG, Meisenheim (Glan)



# INDEX AUCTORUM

## Tractatus

	Pag.
Bus G. A. M. : The <i>Te</i> Festival or Gift Exchange in Enga (Central Highlands of New Guinea) (2 plates, 2 fig., 1 map) . . . . .	813-824
Chardey Fr. : Deuil et veuvage au Togo du Sud . . . . .	622
— — Résurrection d'un mort et apparition de morts chez les Ewe . . . . .	1005-1006
Crotty John : First Dictionary of Tchaga Language, Central Highlands, New Guinea (1 map) . . . . .	933-963
Eberhard W. cf. Hermanns - Eberhard.	
Frick Johann : How Blood is used in Magic and Medicine in Ch'inghai Province . . . . .	964-979
— — Magic Remedies Used on Sick Children in the Western Valley of Sining . . . . .	175-186
Fuchs Stephen : The Original Wedding Ritual of the Bhil . . . . .	256
Gerstner Andreas : Die Handflügler im Glauben und Brauch der Wewäk-Boikin-Leute Neuguineas (1 Fig.) . . . . .	418-430
Golab Wawrzyn L. : A Study of Irrigation in East Turkestan (2 fig.) : . . . . .	187-199
Halleran Th. : Krobo Marriage Customs (Gold Coast) . . . . .	996-997
Hatt Gudmund : The Corn Mother in America and in Indonesia . . . . .	853-914
Henninger Josef : Werbungsformen und Liebespoesie bei den Arabern . . . . .	998-1005
Hermanns M. - Eberhard W. : Die Nomaden von Tibet : 1. Bemerkungen, 2. Antwort . . . . .	614-615
Höltker Georg : Korrektur zur Rezension über St. Munsing : „Frühe Kunst Amerikas“ . . . . .	997
Huber H. : Tod und Trauer im Westsudan . . . . .	453-486
Huntingford G. W. B. : The Social Institutions of the Dorobo (1 plate, 2 maps) . . . . .	1-48
Jungblut Leonhard cf. Koppers - Jungblut.	
Knobloch Johann : Ein Liebeslied der Sinti-Zigeuner . . . . .	1007
Koppers Wilhelm und Jungblut Leonhard : Wedding Rites among the Bhil of North-Western Central India (3 plates) . . . . .	113-139
Kruse Albert : <i>Karusakaybé</i> , der Vater der Mundurukú . . . . .	915-932
Laufer Carl : Der <i>aqd̄qar</i> -Fluchzauber der Qunantuna auf Neubritannien (1 Karte). . . . .	358-398
— — Erstgeburtsfeiern auf dem westlichen Neubritannien (1 Tafel) . . . . .	200-208
Laumann Karl : Eine merkwürdige Holzfigur vom mittleren Sepik in Neuguinea (1 Tafel, 1 Karte) . . . . .	808-812
Laydevant F. : Les rites de l'Initiation au Basutoland . . . . .	221-255
Lehmacher Gustav : Die Göttin Brigit (1 Fig.) . . . . .	268-274
Lussy Kunibert : Die Wapogoro (Tanganyika-Territory). Notizen über Land und Leute (1 Tafel, 1 Karte) . . . . .	431-441
Menghin Oswald : Über „Bruder“ und „Schwester“ im Baskischen . . . . .	621-622
Mors Otto : Bahaya Twin Ceremonies . . . . .	442-452
— — Wahrsagerei bei den Bahaya (Tanganyika) . . . . .	825-852

Nicolas Francis : Textes ethnographiques de la „Tamâjeq“ des Iullemmeden de l'est (Touâreg de la Colonie du Niger, Afrique Occidentale Française)	754-800
Pauwels Marcel : Le Culte de Nyabingi (Ruanda) (7 fig., 1 carte)	337-357
Schachermeyr Fritz : Streitwagen und Streitwagenbild im Alten Orient und bei den mykenischen Griechen (1 Tafel, 5 Fig.)	705-753
Schebesta Paul : Die Beschneidungsschule ( <i>Nkumbi</i> ) bei den Wald-Babira und den Bambuti am Ituri (1 Fig.)	980-994
— — Vorbericht über P. Schebestas fünfte Pygmäen-Expedition	257-259
Schmidt W. : In der Wissenschaft nur Wissenschaft	611-614
Schoembs Jakob : Die „letras heridas“ in den Mayasprachen	616-621
Thaliath Joseph : Wedding Rites of Natural Objects as Practiced by the Gond of Central Provinces, India	413-417
Tichelman Gérard Louwrens : Quelques observations sur la sculpture primitive au Simaloungoun (4 planches, 2 cartes)	209-220
Trimborn Hermann : Ein Mittelpunkt für die ethnologische Rechtsforschung	995-996
— — Pascual de Andagoya als Ethnograph und Missionar im Caucatal	161-174
Trippner J. : Der wandernde Medizingott	801-807
Wahle Ernst : Geschichte der prähistorischen Forschung (Fortsetzung und Schluß)	49-112
Werner Rudolf : Die Entzifferung der hethitischen Hieroglyphen (2 Fig.)	260-268
Wurm Stefan : The Karakalpak Language	487-610
Zerries Otto : Wildgeistvorstellungen in Südamerika	140-160
Zwinge Hermann : Lieder der Qunantuna-Jugend auf Neubritannien (mit Notenbeispielen).	399-412

### Miscellanea

Aga-Oglu Kamer : Ying Ch'ing Porcelain Found in the Philippines	628
Altheim Franz : Zur Frage der alttürkischen Runen	625
Auboyer Jeannine : Le trône et son symbolisme dans l'Inde ancienne	625
Balys Jonas : Die Sagen von den litauischen Feen.	275-276
Baumann H. : <i>Nyama</i> , die Rachemacht. Über einige <i>mana</i> -artige Vorstellungen in Afrika.	1012
Baumgartner Walter : Herodots babylonische und assyrische Nachrichten	624-625
Beaudoin Lecoste : La religion des Arabisés de l'Est du Congo belge	626
Behn Friedrich : Vorgeschichtliche Felsbilder in Karelén und West-Sibirien	1009
Berndt Catherine H. : Expressions of Grief among Aboriginal Women.	629
Beyer H. Otley : Outline Review of Philippine Archaeology by Islands and Provinces.	284
Bodrogi Tibor : Yabim Drums in the Biró Collection.	284-285
Boelaars J. H. M. C. : The Linguistic Position of Southwestern New Guinea	628
Breuil Henri et Janmart Jean : Les limons et graviers de l'Angola du Nord-Est et leur contenu archéologique	281
Burton-Brown T. : Indications of Foreign Influences on Egypt during the Third Millennium B. C.	279
Carter George F. : Plant Evidence for Early Contacts with America	626-627
Caso A. et Parra M. G. : Densidad de la población de habla indígena en la República Mexicana.	1014-1015
Chard Chester S. : Pre-Columbian Trade between North and South America	282
Chiomio Giovanni : L'Articolo Determinativo Proclítico in alcune Lingue e Dialecti Bantu	626
Clark J. D., Oakley K. P., Wells L. H. and Mc Clelland J. A. C. : New Studies on Rhodesian Man	281
Comas Juan : La Antropología en México. Bosquejo histórico de la antropología en México.	282



Conklin Harold C. : Preliminary Report on Field Work on the Islands of Mindoro and Palawan, Philippines . . . . .	284
David M. : Les dieux et le destin en Babylonie . . . . .	277
Dornheim Alfred : Posición ergológica de los telares cordobeses en la América del Sud . . . . .	283
Dubief J. : Chronologie et migration des Imanghasâten . . . . .	280
Dupont-Sommer A. : Aperçus préliminaires sur les manuscrits de la Mer Morte . . . . .	1010
Duyvendak J. J. L. : China's Discovery of Africa . . . . .	279
Ekholm Gordon F. : Is American Indian Culture Asiatic? . . . . .	1014
Elkin A. P. : The Origin and Interpretation of Petroglyphs in South-East Australia . . . . .	285
Erdmann Kurt : Die universalgeschichtliche Stellung der sasanidischen Kunst . . . . .	1010
Evans-Pritchard E. E. : Social Anthropology : Past and Present. The Marett Lecture, 1950 . . . . .	1008-1009
Exner Robert und Routil Robert : Von der Lichtwelle zum Farbbegriff. Ein Beitrag zu menschlicher Art . . . . .	1009-1010
Firth Raymond : Economics and Ritual in Sago Extraction in Tikopia . . . . .	284
Frings Theodor : Antike und Christentum an der Wiege der deutschen Sprache . . . . .	1009
von Gabain Annemarie : Alt-türkisches Schrifttum . . . . .	278
Genevière J. : Les Kountas et leurs activités commerciales . . . . .	1014
Germain Gabriel : Le culte du bélier en Afrique du Nord . . . . .	280
Groottaers W. A. : The Hutu God of Wan-ch'üan (Chahar). A Problem of Method in Folklore . . . . .	1011-1012
Guiart Jean : Les effigies religieuses des Nouvelles-Hébrides . . . . .	628-629
Haldan Alfred : The Notion of the Desert in Sumero-Accadian and West-Semitic Religions . . . . .	624
Heinrich Albert : Some Present-Day Acculturative Innovations in a Non-literate Society . . . . .	281-282
Henninger Josef : Die unblutige Tierweihe der vorislamischen Araber in ethnologischer Sicht . . . . .	624
Herskovits M. J. and Ames B. (Editors) : International Directory of Anthropologists . . . . .	1008
Hofmann Heinrich : Pharmakologische Betrachtungen über Panax Ginseng . . . . .	279
Hubschmid Johannes : Ein etruskisch-iberischer Pflanzennamen . . . . .	623
Hummel Siegbert : Namenkarte von Tibet . . . . .	1011
Huntingford G. W. B. : The Hagiolithic Cultures of East Africa . . . . .	1013
Huppertz J. : Viehhaltung und Stallwirtschaft bei den einheimischen Agrarkulturen in Afrika und Asien . . . . .	1009
Ibarra Grasso Dick Edgar : La escritura indígena Andina . . . . .	282-283
Jettmar Karl : Zur Herkunft der türkischen Völkerschaften . . . . .	1011
de Josselin de Jong J. P. B. : Customary Law : A Confusing Fiction . . . . .	275
Kähler Hans : Untersuchung über die Entstehung klassifikatorischer Präfixe . . . . .	283-284
Kidd Kenneth E. : The Excavation of Ste. Marie I . . . . .	627
Kramer S. N. : Sumerian Mythology . . . . .	277-278
Krickeberg Walter : Mittelamerikanische Denkmäler . . . . .	627
— — Ostasien — Amerika. Bemerkungen eines Amerikanisten zu zwei Büchern Carl Hentzes . . . . .	281
La Baume Wolfgang : Zur Abstammung des Hausrindes . . . . .	276
Littmann Enno : Mohammed im Volksepos . . . . .	276-277
Loukotka Cestmir : Les langues de la famille Tupi-Guarani . . . . .	628
Maringer J. : Felsbilder im Lang-shan . . . . .	625
de Menasce P. J. : Une légende indo-iranienne dans l'angéologie judéo-musulmane : à propos de Hārūt et Mārūt . . . . .	1010-1011



Menghin O. F. A. : El Tumbiense africano y sus correlaciones mundiales	624
Mercier P. : Le consentement au mariage et son évolution chez les Betam- madibe. . . . .	280
Monod Théodore et Capitaine Cauneille : Nouvelles figurations rupestres de chars du Sahara occidental . . . . .	1013-1014
Müller Reinhold F. G. : Der „Kaiserschnitt“ nach indischen Überlieferungen	278
Müller-Lisowski Käte : Contributions to a Study in Irish Folklore . . .	275
Nae Shiah : New Discovery of a Ch'i Chia Culture Cemetery . . . . .	279
Nassif E. : L'Egypte est-elle surpeuplée ? . . . . .	626
Paulme Denis : Formes de ressentiment et de suspicion dans une société noire	280
Petri Helmut : Wandlungen in der geistigen Kultur nordwestaustralischer Stämme . . . . .	1015
Poppe N. : Stand und Aufgaben der Mongolistik . . . . .	1011
Puukko A. F. : Die Leviratsehe in den altorientalischen Gesetzen. . . .	277
Radin Paul : The Basic Myth of the North American Indians . . . . .	1014
Regamey C. : Buddhistische Philosophie . . . . .	1012
Requena Antonino : Figuración en alfarería antropomorfa precolombina vene- zolana de aparatos de deformación craneana artificial e intencional	282
Ricard Robert : L'Islam noir à Bahia, d'après les travaux de l'école ethno- logique brésilienne. . . . .	283
Rosenkranz Bernhard : Hethitisches zur Frage der indogermanisch-finnisch- ugrischen Sprachverwandtschaft . . . . .	623-624
Ruth Walter : Neuere Methoden phonetischer Forschung . . . . .	275
Sanz de Arechaga Raquel : La Vida Pastoril de la Sierra del Cajón. . .	1015
Sebeok Thomas A. : The Meaning of „Ural-Altaic“ . . . . .	278
Sick Helmut : Sobre a extração do sal de cinzas vegetais pelos índios do Brasil Central. . . . .	627-628
Starcky Jean : Le nom divin <i>El</i> . . . . .	277
Stoltenberg Hans L. : Woher kamen die Vorfahren der Etrusker ? . . .	276
Stonor C. R. and Anderson Edgar : Maize among the Hill Peoples of Assam	625-626
Tindale N. B. : Palaeolithic Kodj Axe of the Aborigines and its Distribution in Australia . . . . .	285
Verheijen J. : Tierstimmen im Folklore der Manggarai, Flores. . . . .	284
von Wartburg W. : Umfang und Bedeutung der germanischen Siedlung in Nordgallien. . . . .	1009
van Windekens A. J. : Eléments d'origine pélasgique dans la religion grecque	623
Zucker Friedrich : Plotin und Lykopolis. . . . .	1012-1013
Zyhlarz Ernst : Die Lautverschiebungen des Nubischen. . . . .	1013

## Recensiones

### Libri recensiti

Anwander Anton : Wörterbuch der Religion. 332 pp. Würzburg 1948. (B. VROKLAGE) . . . . .	289
Bachofen Johann Jakob : Gesammelte Werke. Zweiter und dritter Band : Das Mutterrecht. Erste Hälfte (Bd. II) pp. 1-529, ill. Zweite Hälfte (Bd. III) pp. 531-1177, ill. Basel 1948. (JOSEF HENNINGER) . . .	286-289
Barón Castro Rodolfo : La Población de El Salvador. Estudio acerca de su desenvolvimiento desde la época prehispánica hasta nuestros días. 644 pp., ill. Madrid 1942. (HERMANN TRIMBORN). . . . .	678-680
Baudet Guilbert : Eléments de grammaire Kinande suivis d'un vocabulaire Kinande-Français et Français-Kinande. 186 pp., carte, Bruxelles (s. a.). (ERNST DAMMANN) . . . . .	663-664



- Bibliographie Linguistique des années 1939-1947. Vol. II. I-XXI + 239-589 pp. Utrecht - Bruxelles 1950. (A. BURGMANN) . . . . . 1025
- Bibliographie Linguistique de l'année 1948 et complément des années 1939-1947. XXIV + 261 pp. Utrecht - Bruxelles 1951. (A. BURGMANN) . . . . . 1025
- Blackwood Beatrice** : The Technology of a Modern Stone Age People in New Guinea. 66 pp., maps, ill. Oxford 1950. (GEORG HÖLTKE) . . . . . 682-683
- Boelaert E.** : *Nsong'a Lianja*. L'épopée nationale des Nkundo. 76 pp. Anvers 1949. (ERNST DAMMANN) . . . . . 665-666
- Bouda Karl** : Baskisch-kaukasische Etymologien. 55 pp. Heidelberg 1949. (C. C. UHLENBECK) . . . . . 292
- Cahiers Ferdinand de Saussure publiés par la Société Genevoise de Linguistique.  
No. 4 : Numéro Albert Sechehaye (1944) 71 pp. No. 5 : 1945, 52 pp.  
No. 6 : 1946-1947, 77 pp. No. 7 : 1948, 53 pp. Genève (s. i. p.).  
(GIANFRANCO CONTINI) . . . . . 637-639
- Carrington J. F.** : A Comparative Study of some Central African Gong-Languages. 119 pp., map, ill. Bruxelles 1949. (W. GRAF) . . . . . 1050-1052
- Cavaignac Eugène** : Les Hittites. 122 pp., carte, ill. Paris 1950. (RUDOLF WERNER) . . . . . 648-650
- Cerulli Enrico** : Etiopi in Palestina. Storia della Comunità Etiopica di Gerusalemme. Vol. II. VII + 539 pp. Roma 1947. (JOSEF HENNINGER) . . . . . 648
- Cheesman Evelyn** : Six-legged Snakes in New Guinea. 281 pp., maps, ill. London 1949. (GEORG HÖLTKE) . . . . . 685-686
- Clark J. Desmond** : The Stone Age Cultures of Northern Rhodesia. With particular Reference to the Cultural and Climatic Succession in the Upper Zambesi Valley and its Tributaries. 157 pp., ill. Claremont, Cape (1950). (OSWALD MENGHIN) . . . . . 666-667
- Cline Walter** : The Teda of Tibesti, Borku, and Kavar in the Eastern Sahara. 52 pp., map. Menasha, Wisc. 1950. (RICHARD MOHR) . . . . . 1034
- Collinder Björn** : The Lappish Dialect of Jukkasjärvi. XII + 304 pp. Uppsala 1949. (DOMINIK SCHRÖDER) . . . . . 644-645
- — The Lapps. XII + 252 pp., maps, ill. New York 1949. (DOMINIK SCHRÖDER) . . . . . 644-645
- Cotte Vincent** : Regardons vivre une Tribu Malgache, les Betsimisarakas. 236 pp., carte, ill. Paris 1947. (B. VROKLAGE) . . . . . 1054
- Crazzolara J. P.** : The Lwoo. Part I : Lwoo Migrations. XII + 112 pp., map. Verona 1950. (RICHARD MOHR) . . . . . 1036
- Croidys Pierre** : Ins Land der Geister. Vom Großen Sankt Bernhard nach Tibet. 189 pp., Karten, ill. Luzern 1949. (M. HERMANN) . . . . . 652-653
- Curti Notker** : Volksbrauch und Volksfrömmigkeit im katholischen Kirchenjahr. VIII + 151 pp., ill. Basel 1947. (LEOPOLD SCHMIDT) . . . . . 642
- Diner Helen** : Seide. Eine kleine Kulturgeschichte. 204 pp., ill. Meisenheim, Glan 1949. (D. SCHRÖDER) . . . . . 1071
- Eickstedt Egon Frh. von** : Rassendynamik von Ostasien. China und Japan, Tai und Kmer von der Urzeit bis heute. XII + 648 pp., Karten, ill. Berlin 1944. (H. E. KAUFFMANN) . . . . . 294-296
- Eskeröd Albert** : Arets Åring. Etnologiska studier i skördens och julens tro och sed. 381 pp., ill. Stockholm 1947. (JOSEF SZÖVÉRFY) . . . . . 1026
- Ethnographic Survey of Africa. Western Africa :
- I. **Manoukian M.** : Akan and Ga-Adangme Peoples of the Gold Coast. 110 pp.
- II. **McCulloch M.** : Peoples of Sierra Leone Protectorate. 102 pp.
- III. **Forde D. and Jones G. J.** : The Ibo and Ibibo-speaking Peoples of South Eastern Nigeria. 94 pp., maps.
- IV. **Forde D.** : The Yoruba-speaking Peoples of South Western



Menghin O. F. A. : El Tumbiense africano y sus correlaciones mundiales	624
Mercier P. : Le consentement au mariage et son évolution chez les Betam- madibe. . . . .	280
Monod Théodore et Capitaine Cauneille : Nouvelles figurations rupestres de chars du Sahara occidental . . . . .	1013-1014
Müller Reinhold F. G. : Der „Kaiserschnitt“ nach indischen Überlieferungen	278
Müller-Lisowski Käte : Contributions to a Study in Irish Folklore . . .	275
Nae Shiah : New Discovery of a Ch'i Chia Culture Cemetery . . . . .	279
Nassif E. : L'Egypte est-elle surpeuplée ? . . . . .	626
Paulme Denis : Formes de ressentiment et de suspicion dans une société noire	280
Petri Helmut : Wandlungen in der geistigen Kultur nordwestaustralischer Stämme . . . . .	1015
Poppe N. : Stand und Aufgaben der Mongolistik . . . . .	1011
Puukko A. F. : Die Leviratsehe in den altorientalischen Gesetzen. . . .	277
Radin Paul : The Basic Myth of the North American Indians . . . . .	1014
Regamey C. : Buddhistische Philosophie . . . . .	1012
Requena Antonino : Figuración en alfarería antropomorfa precolombina vene- zolana de aparatos de deformación craneana artificial e intencional	282
Ricard Robert : L'Islam noir à Bahia, d'après les travaux de l'école ethno- logique brésilienne. . . . .	283
Rosenkranz Bernhard : Hethitisches zur Frage der indogermanisch-finnisch- ugrischen Sprachverwandtschaft . . . . .	623-624
Ruth Walter : Neuere Methoden phonetischer Forschung . . . . .	275
Sanz de Arechaga Raquel : La Vida Pastoril de la Sierra del Cajón. . .	1015
Sebeok Thomas A. : The Meaning of „Ural-Altaic“ . . . . .	278
Sick Helmut : Sobre a extração do sal de cinzas vegetais pelos indios do Brasil Central. . . . .	627-628
Starcky Jean : Le nom divin <i>El</i> . . . . .	277
Stoltenberg Hans L. : Woher kamen die Vorfahren der Etrusker ? . . .	276
Stonor C. R. and Anderson Edgar : Maize among the Hill Peoples of Assam	625-626
Tindale N. B. : Palaeolithic Kodj Axe of the Aborigines and its Distribution in Australia . . . . .	285
Verheijen J. : Tierstimmen im Folklore der Manggarai, Flores. . . . .	284
von Wartburg W. : Umfang und Bedeutung der germanischen Siedlung in Nordgallien. . . . .	1009
van Windekens A. J. : Eléments d'origine pélasgique dans la religion grecque	623
Zucker Friedrich : Plotin und Lykopolis. . . . .	1012-1013
Zyhlarz Ernst : Die Lautverschiebungen des Nubischen. . . . .	1013

## Recensiones

### Libri recensiti

Anwander Anton : Wörterbuch der Religion. 332 pp. Würzburg 1948. (B. VROKLAGE) . . . . .	289
Bachofen Johann Jakob : Gesammelte Werke. Zweiter und dritter Band : Das Mutterrecht. Erste Hälfte (Bd. II) pp. 1-529, ill. Zweite Hälfte (Bd. III) pp. 531-1177, ill. Basel 1948. (JOSEF HENNINGER) . . .	286-289
Barón Castro Rodolfo : La Población de El Salvador. Estudio acerca de su desenvolvimiento desde la época prehispánica hasta nuestros días. 644 pp., ill. Madrid 1942. (HERMANN TRIMBORN). . . . .	678-680
Baudet Guilbert : Eléments de grammaire Kinande suivis d'un vocabulaire Kinande-Français et Français-Kinande. 186 pp., carte. Bruxelles (s. a.). (ERNST DAMMANN) . . . . .	663-664
Berndt H. Catherine : Women's Changing Ceremonies in Northern Australia. 87 pp., maps, ill. Paris 1950. (GEORG HÖLTKE) . . . . .	686-687



- Bibliographie Linguistique des années 1939-1947. Vol. II. I-XXI + 239-589 pp. Utrecht - Bruxelles 1950. (A. BURGMANN) . . . . . 1025
- Bibliographie Linguistique de l'année 1948 et complément des années 1939-1947. XXIV + 261 pp. Utrecht - Bruxelles 1951. (A. BURGMANN) . . . . . 1025
- Blackwood Beatrice** : The Technology of a Modern Stone Age People in New Guinea. 66 pp., maps, ill. Oxford 1950. (GEORG HÖLTKE) . . . . . 682-683
- Boelaert E.** : *Nsong'a Lianja*. L'épopée nationale des Nkundo. 76 pp. Anvers 1949. (ERNST DAMMANN) . . . . . 665-666
- Bouda Karl** : Baskisch-kaukasische Etymologien. 55 pp. Heidelberg 1949. (C. C. UHLENBECK) . . . . . 292
- Cahiers Ferdinand de Saussure publiés par la Société Genevoise de Linguistique. No. 4 : Numéro Albert Sechehaye (1944) 71 pp. No. 5 : 1945, 52 pp. No. 6 : 1946-1947, 77 pp. No. 7 : 1948, 53 pp. Genève (s. i. p.). (GIANFRANCO CONTINI) . . . . . 637-639
- Carrington J. F.** : A Comparative Study of some Central African Gong-Languages. 119 pp., map, ill. Bruxelles 1949. (W. GRAF) . . . . . 1050-1052
- Cavaignac Eugène** : Les Hittites. 122 pp., carte, ill. Paris 1950. (RUDOLF WERNER) . . . . . 648-650
- Cerulli Enrico** : Etiopi in Palestina. Storia della Comunità Etiopica di Gerusalemme. Vol. II. VII + 539 pp. Roma 1947. (JOSEF HENNINGER) . . . . . 648
- Cheesman Evelyn** : Six-legged Snakes in New Guinea. 281 pp., maps, ill. London 1949. (GEORG HÖLTKE) . . . . . 685-686
- Clark J. Desmond** : The Stone Age Cultures of Northern Rhodesia. With particular Reference to the Cultural and Climatic Succession in the Upper Zambesi Valley and its Tributaries. 157 pp., ill. Claremont, Cape (1950). (OSWALD MENGHIN) . . . . . 666-667
- Cline Walter** : The Teda of Tibesti, Borku, and Kavar in the Eastern Sahara. 52 pp., map. Menasha, Wisc. 1950. (RICHARD MOHR) . . . . . 1034
- Collinder Björn** : The Lappish Dialect of Jukkasjärvi. XII + 304 pp. Uppsala 1949. (DOMINIK SCHRÖDER) . . . . . 644-645
- — The Lapps. XII + 252 pp., maps, ill. New York 1949. (DOMINIK SCHRÖDER) . . . . . 644-645
- Cotte Vincent** : Regardons vivre une Tribu Malgache, les Betsimisaraka. 236 pp., carte, ill. Paris 1947. (B. VROKLAGE) . . . . . 1054
- Crazzolaria J. P.** : The Lwoo. Part I : Lwoo Migrations. XII + 112 pp., map. Verona 1950. (RICHARD MOHR) . . . . . 1036
- Croidys Pierre** : Ins Land der Geister. Vom Großen Sankt Bernhard nach Tibet. 189 pp., Karten, ill. Luzern 1949. (M. HERMANN) . . . . . 652-653
- Curti Notker** : Volksbrauch und Volksfrömmigkeit im katholischen Kirchenjahr. VIII + 151 pp., ill. Basel 1947. (LEOPOLD SCHMIDT) . . . . . 642
- Diner Helen** : Seide. Eine kleine Kulturgeschichte. 204 pp., ill. Meisenheim, Glan 1949. (D. SCHRÖDER) . . . . . 1071
- Eickstedt Egon Frh. von** : Rassendynamik von Ostasien. China und Japan, Tai und Kmer von der Urzeit bis heute. XII + 648 pp., Karten, ill. Berlin 1944. (H. E. KAUFFMANN) . . . . . 294-296
- Eskeröd Albert** : Arets Åring. Etnologiska studier i skördens och julens tro och sed. 381 pp., ill. Stockholm 1947. (JOSEF SZÖVÉRFY) . . . . . 1026
- Ethnographic Survey of Africa. Western Africa :
- I. **Manoukian M.** : Akan and Ga-Adangme Peoples of the Gold Coast. 110 pp.
  - II. **McCulloch M.** : Peoples of Sierra Leone Protectorate. 102 pp.
  - III. **Forde D. and Jones G. J.** : The Ibo and Ibibio-speaking Peoples of South Eastern Nigeria. 94 pp., maps.
  - IV. **Forde Daryll** : The Yoruba-speaking Peoples of South Western Nigeria (in press). London 1950. (H. HUBER) . . . . . 1035

- Fermo da Castelnovo del Zappa Giuseppe** : Vocabolario della lingua Cunama. XI + 604 pp. Roma 1950. (SISTO VERRI) . . . . . 301-302
- Filchner Wilhelm** : Ein Forscherleben. 391 pp., Karten, ill. Wiesbaden 1950. (HEINRICH EMMERICH). . . . . 653
- Forrest R. A. D.** : The Chinese Language. 352 pp., maps. London 1948. (STEFAN WURM). . . . . 653-655
- Gachon Lucien** : L'Auvergne et le Velay. 343 pp., cartes, ill. Paris 1948. (LEOPOLD SCHMIDT) . . . . . 643-644
- Geiger Paul und Weiss Richard** : Atlas der schweizerischen Volkskunde. Basel 1950 ff. (LEOPOLD SCHMIDT) . . . . . 639-641
- Giet Franz** : Zur Tonität nordchinesischer Mundarten. XX + 184 pp., Karten, ill. Wien-Mödling 1950. (STEFAN WURM). . . . . 1029-1031
- Graf Walter** : Die musikwissenschaftlichen Phonogramme Rudolf Pöchs von der Nordküste Neuguineas. 104 pp., 28 pp. Anhang mit Notenbeispielen. Wien 1950. (J. KUNST). . . . . 1063-1064
- Grottanelli Vinigi** : I Mao. Missione Etnografica nell' Uollega Occidentale. Vol. I. 397 pp., carta, ill. Roma 1940. (RICHARD MOHR). . . . . 299-300
- — e **Massari Claudia** : I Baria, i Cunama e i Beni Amer. Missione di Studio al Lago Tano. Volume Sesto. 416 pp., ill. Roma 1943. (ROBERT ROUTIL) . . . . . 660-661
- Gusinde Martin** : Die Twa-Pygmäen in Ruanda. Forschungsergebnisse im tropischen Afrika aus dem Jahre 1934. 110 pp., ill. Wien-Mödling 1949. (ROBERT ROUTIL) . . . . . 662-663
- Helbig Karl** : Am Rande des Pazifik. Studien zur Landes- und Kulturkunde Südostasiens. XII + 324 pp., Karten, ill. Stuttgart 1949. (H. BADER) . . . . . 1062
- Held G. J.** : Papoea's van Waropen. XV + 372 pp., kaarten, ill. Leiden 1947. (GEORG HÖLTKE) . . . . . 316-317
- Heyd Ulrich** : Foundations of Turkish Nationalism. The Life and Teachings of Ziya Gökalp. 174 pp. London 1950. (JOSEF HENNINGER). . . . . 650-651
- Hoek Jan** : Dajakpriesters. Een bijdrage tot de analyse van de religie der Dajaks. 214 pp. Haarlem (s. a.). (B. VROKLAGE) . . . . . 314-315
- Hooykaas - van Leeuwen Boomkamp J. H.** : De „Godelijke Gast“ op Bali. I bagoes diarsa, Balisch gedicht en volksverhaal. 128 + XXVI pp. (Batavia 1949?). (B. VROKLAGE) . . . . . 1062-1063
- Junker Hermann** : Pyramidenzeit. Das Wesen der altägyptischen Religion. 184 pp. Einsiedeln, Zürich und Köln 1949. (JOSEF HENNINGER) . . . . . 657-658
- Kahlo Gerhard** : Malayisch-Deutsches und Deutsch-Malayisches Wörterbuch. 422 pp. Berlin 1950. (H. BADER) . . . . . 1061
- Karsten Rafael** : Das altperuanische Inkareich und seine Kultur. 272 pp., Karte, ill. Leipzig 1949. (GEORG HÖLTKE) . . . . . 313-314
- Kaufmann Carl Maria** : Allah ist groß! Erlebnisse und Begegnungen eines deutschen Forschers in einer entschwindenden Welt. XVI + 552 pp. Freiburg i. Br. (1950). (J. HENNINGER) . . . . . 1070
- Kiggen J.** : Nuer-English Dictionary. 346 pp. (Steyl) 1948. (E. ZYHLARZ). . . . . 658-660
- Kluckhohn Clyde und Leighton Dorothea** : The Navaho. 258 pp., ill. Cambridge, Mass. 1947. (JOSEF HAEKEL) . . . . . 1054-1057
- Koppers Wilhelm** : Der Urmensch und sein Weltbild. 272 pp. Wien (1949). (VITTORIO MARCOZZI) . . . . . 630-633
- Krickeberg Walter** : Felsplastik und Felsbilder bei den Kulturvölkern Altamerikas mit besonderer Berücksichtigung Mexicos. Bd. I: 1. Die Andenländer. 2. Die Felsentempel in Mexico. VIII + 260 pp., ill. Berlin 1949. (LEONHARD SCHULTZE-JENA) . . . . . 680-682
- Krömmler Hans** : Der Kult der Eucharistie in Sprache und Volkstum der Deutschen Schweiz. 167 pp. Basel 1949. (LEOPOLD SCHMIDT) . . . . . 642-643



- Kühn Herbert** : Auf den Spuren des Eiszeitmenschen. 215 pp., Karten, ill.: Wiesbaden 1950. (J. MARINGER) . . . . . 1022
- Lagercrantz Sture** : Contribution to the Ethnography of Africa. XIX + 429 pp., maps, ill. (s. l.) 1950. (PETER SCHUMACHER) . . . . . 1033-1034
- L'Art nègre du Congo Belge**. 198 pp., ill. Bruxelles 1950. (GEORG HÖLTKE) 1052-1054
- Lator Stefano, Moreno Martino Mario, Gabrieli Francesco e Rossi Ettore** : Cristianesimo e Islamismo. 55 pp. Brescia 1949. (JOSEF HENNINGER) 1026-1027
- Leighton Dorothea and Kluckhohn Clyde** : Children of the People. The Navaho Individual and his Development. 277 pp. Cambridge, Mass. 1947. (JOSEF HAEKEL) . . . . . 1054-1057
- Leroi-Gourhan André** : Archéologie du Pacifique-Nord. Matériaux pour l'étude des relations entre les peuples riverains d'Asie et d'Amérique. XVIII + 542 pp., Karten, ill. Paris 1946. (RICHARD PITTIONI) . . . . . 297
- — Les fouilles préhistoriques (technique et méthodes). VIII + 91 pp., ill. Paris 1950. (J. MARINGER) . . . . . 1020
- Linné S.** : El Valle y la Ciudad de Mexico en 1550. Relación histórica fundada sobre un mapa geográfico, que se conserva en la biblioteca de la Universidad de Uppsala, Suecia. XV + 220 pp., mapas, ill. Stockholm 1948. (GEORG HÖLTKE) . . . . . 311-313
- Lothrop Samuel Kirkland** : Archaeology of Southern Veraguas, Panama. XI + 116 pp., maps, ill. Cambridge (Mass.) 1950. (GEORG HÖLTKE) 1060-1061
- Luomala Katharine** : Maui-of-a-Thousand-Tricks, his Oceanic and European Biographers. IV + 300 pp., ill. Honolulu 1949. (GEORG HÖLTKE) 315
- Mangelsdorf Walter** : Erlebnis Indien. Besinnliche Reise von Ceylon nach Buddha Gaya. 195 pp., Karte, ill. Braunschweig 1950. (STEPHEN FUCHS) . . . . . 652
- Martin S. Paul, Quimby I. George and Collier Donald** : Indians before Columbus. Twenty Thousand Years of North American History Revealed by Archeology. XXIII + 582 pp., ill. Chicago 1947. (JOSEF HAEKEL) . . . . . 667-674
- McAllester David** : Peyote Music. 84 songs. 104 pp. New York 1949. (Z. ESTREICHER) . . . . . 674-677
- McGuire Paul** : Australien. Kontinent der Zukunft. 362 pp., Karte, ill. Zürich 1950. (GEORG HÖLTKE) . . . . . 685
- Mitchell S. R.** : Stone-Age Craftsmen. Stone Tools and Camping Places of the Australian Aborigines. 211 pp., map, ill. Melbourne 1949. (LEONHARD ADAM) . . . . . 1066-1068
- Mountford Charles P.** : Brown Men and Red Sand. XV + 184 pp., map, ill. Melbourne 1949. (E. A. WORMS) . . . . . 1069-1070
- Mullie Jos. L. M.** : Grondbeginselen van de Chinese letterkundige taal. Deel I : XIV + 362 pp. Deel II : X + 208 pp. Deel III : XI + 492 pp. Leuven (s. a.). (STEFAN WURM) . . . . . 655
- Munsing P. Stefan** : Frühe Kunst Amerikas. Aus den Sammlungen des Staatl. Museums für Völkerkunde, München, und Privatbesitz. 22 pp., ill. München (s. a.). (GEORG HÖLTKE) . . . . . 311
- Oliver Douglas L.** : Studies in the Anthropology of Bougainville, Solomon Islands. 28 + 38 + 30 + 98 pp., ill. Cambridge, Mass. 1949. (GEORG HÖLTKE) . . . . . 683-685
- O'Shaughnessy Thomas** : The Koranic Concept of the World of God. 71 pp. Roma 1948. (JOSEF HENNINGER) . . . . . 645-646
- Pierson J. L.** : The Manyôshû (Book I-VII) I : X + 240 pp. II : XVII + 281 pp. III : XIX + 379 pp. IV : XX + 408 pp. V : XV + 235 pp. VI : XV + 329 pp. VII : XV + 408 pp. Leiden 1929-1949. (A. LÄMMERHIRT) 655-656
- Pittioni Richard** : Die urgeschichtlichen Grundlagen der europäischen Kultur. VI + 368 pp., ill. Wien 1949. (E. WAHLE) . . . . . 289-292

- Fermo da Castelnovo del Zappa Giuseppe** : Vocabolario della lingua Cunama. XI + 604 pp. Roma 1950. (SISTO VERRI) . . . . . 301-302
- Filchner Wilhelm** : Ein Forscherleben. 391 pp., Karten, ill. Wiesbaden 1950. (HEINRICH EMMERICH). . . . . 653
- Forrest R. A. D.** : The Chinese Language. 352 pp., maps. London 1948. (STEFAN WURM). . . . . 653-655
- Gachon Lucien** : L'Auvergne et le Velay. 343 pp., cartes, ill. Paris 1948. (LEOPOLD SCHMIDT) . . . . . 643-644
- Geiger Paul und Weiss Richard** : Atlas der schweizerischen Volkskunde. Basel 1950 ff. (LEOPOLD SCHMIDT) . . . . . 639-641
- Giet Franz** : Zur Tonität nordchinesischer Mundarten. XX + 184 pp., Karten, ill. Wien-Mödling 1950. (STEFAN WURM). . . . . 1029-1031
- Graf Walter** : Die musikwissenschaftlichen Phonogramme Rudolf Pöchs von der Nordküste Neuguineas. 104 pp., 28 pp. Anhang mit Notenbeispielen. Wien 1950. (J. KUNST). . . . . 1063-1064
- Grottanelli Vinigi** : I Mao. Missione Etnografica nell' Uollega Occidentale. Vol. I. 397 pp., carta, ill. Roma 1940. (RICHARD MOHR). . . . . 299-300
- — e **Massari Claudia** : I Baria, i Cunama e i Beni Amer. Missione di Studio al Lago Tano. Volume Sesto. 416 pp., ill. Roma 1943. (ROBERT ROUTIL) . . . . . 660-661
- Gusinde Martin** : Die Twa-Pygmäen in Ruanda. Forschungsergebnisse im tropischen Afrika aus dem Jahre 1934. 110 pp., ill. Wien-Mödling 1949. (ROBERT ROUTIL) . . . . . 662-663
- Helbig Karl** : Am Rande des Pazifik. Studien zur Landes- und Kulturkunde Südasiens. XII + 324 pp., Karten, ill. Stuttgart 1949. (H. BADER) . . . . . 1062
- Held G. J.** : Papoea's van Waropen. XV + 372 pp., kaarten, ill. Leiden 1947. (GEORG HÖLTKER). . . . . 316-317
- Heyd Ulrich** : Foundations of Turkish Nationalism. The Life and Teachings of Ziya Gökalp. 174 pp. London 1950. (JOSEF HENNINGER). . . . . 650-651
- Hoek Jan** : Dajakpriesters. Een bijdrage tot de analyse van de religie der Dajaks. 214 pp. Haarlem (s. a.). (B. VROKLAGE) . . . . . 314-315
- Hooykaas - van Leeuwen Boomkamp J. H.** : De „Godelijke Gast“ op Bali. I bagoes diarsa, Balisch gedicht en volksverhaal. 128 + XXVI pp. (Batavia 1949 ?). (B. VROKLAGE) . . . . . 1062-1063
- Junker Hermann** : Pyramidenzeit. Das Wesen der altägyptischen Religion. 184 pp. Einsiedeln, Zürich und Köln 1949. (JOSEF HENNINGER) . . . . . 657-658
- Kahlo Gerhard** : Malayisch-Deutsches und Deutsch-Malayisches Wörterbuch. 422 pp. Berlin 1950. (H. BADER) . . . . . 1061
- Karsten Rafael** : Das altpueruanische Inkareich und seine Kultur. 272 pp., Karte, ill. Leipzig 1949. (GEORG HÖLTKER) . . . . . 313-314
- Kaufmann Carl Maria** : Allah ist groß ! Erlebnisse und Begegnungen eines deutschen Forschers in einer entschwindenden Welt. XVI + 552 pp. Freiburg i. Br. (1950). (J. HENNINGER) . . . . . 1070
- Kiggen J.** : Nuer-English Dictionary. 346 pp. (Steyl) 1948. (E. ZYHLARZ). . . . . 658-660
- Gluckhohn Clyde und Leighton Dorothea** : The Navaho. 258 pp., ill. Cambridge, Mass. 1947. (JOSEF HAEKEL) . . . . . 1054-1057
- Koppers Wilhelm** : Der Urmensch und sein Weltbild. 272 pp. Wien (1949). (VITTORIO MARCOZZI) . . . . . 630-633
- Krickeberg Walter** : Felsplastik und Felsbilder bei den Kulturvölkern Altamerikas mit besonderer Berücksichtigung Mexicos. Bd. I : 1. Die Andenländer. 2. Die Felsentempel in Mexico. VIII + 260 pp., ill. Berlin 1949. (LEONHARD SCHULTZE-JENA) . . . . . 680-682
- Krömmler Hans** : Der Kult der Eucharistie in Sprache und Volkstum der Deutschen Schweiz. 167 pp. Basel 1949. (LEOPOLD SCHMIDT) . . . . . 642-643



- Kühn Herbert** : Auf den Spuren des Eiszeitmenschen. 215 pp., Karten, ill. Wiesbaden 1950. (J. MARINGER) . . . . . 1022
- Lagercrantz Sture** : Contribution to the Ethnography of Africa. XIX + 429 pp., maps, ill. (s. l.) 1950. (PETER SCHUMACHER) . . . . . 1033-1034
- L'Art nègre du Congo Belge**. 198 pp., ill. Bruxelles 1950. (GEORG HÖLTKE) 1052-1054
- Lator Stefano, Moreno Martino Mario, Gabrieli Francesco e Rossi Ettore** : Cristianesimo e Islamismo. 55 pp. Brescia 1949. (JOSEF HENNINGER) 1026-1027
- Leighton Dorothea and Kluckhohn Clyde** : Children of the People. The Navaho Individual and his Development. 277 pp. Cambridge, Mass. 1947. (JOSEF HAEKEL) . . . . . 1054-1057
- Leroi-Gourhan André** : Archéologie du Pacifique-Nord. Matériaux pour l'étude des relations entre les peuples riverains d'Asie et d'Amérique. XVIII + 542 pp., Karten, ill. Paris 1946. (RICHARD PITTIONI) . . . . . 297
- — Les fouilles préhistoriques (technique et méthodes). VIII + 91 pp., ill. Paris 1950. (J. MARINGER) . . . . . 1020
- Linné S.** : El Valle y la Ciudad de Mexico en 1550. Relación histórica fundada sobre un mapa geográfico, que se conserva en la biblioteca de la Universidad de Uppsala, Suecia. XV + 220 pp., mapas, ill. Stockholm 1948. (GEORG HÖLTKE) . . . . . 311-313
- Lothrop Samuel Kirkland** : Archaeology of Southern Veraguas, Panama. XI + 116 pp., maps, ill. Cambridge (Mass.) 1950. (GEORG HÖLTKE) 1060-1061
- Luomala Katharine** : Maui-of-a-Thousand-Tricks, his Oceanic and European Biographers. IV + 300 pp., ill. Honolulu 1949. (GEORG HÖLTKE) . . . . . 315
- Mangelsdorf Walter** : Erlebnis Indien. Besinnliche Reise von Ceylon nach Buddha Gaya. 195 pp., Karte, ill. Braunschweig 1950. (STEPHEN FUCHS) . . . . . 652
- Martin S. Paul, Quimby I. George and Collier Donald** : Indians before Columbus. Twenty Thousand Years of North American History Revealed by Archeology. XXIII + 582 pp., ill. Chicago 1947. (JOSEF HAEKEL) . . . . . 667-674
- McAllester David** : Peyote Music. 84 songs. 104 pp. New York 1949. (Z. ESTREICHER) . . . . . 674-677
- McGuire Paul** : Australien. Kontinent der Zukunft. 362 pp., Karte, ill. Zürich 1950. (GEORG HÖLTKE) . . . . . 685
- Mitchell S. R.** : Stone-Age Craftsmen. Stone Tools and Camping Places of the Australian Aborigines. 211 pp., map, ill. Melbourne 1949. (LEONHARD ADAM) . . . . . 1066-1068
- Mountford Charles P.** : Brown Men and Red Sand. XV + 184 pp., map, ill. Melbourne 1949. (E. A. WORMS) . . . . . 1069-1070
- Mullie Jos. L. M.** : Grondbeginselen van de Chinese letterkundige taal. Deel I : XIV + 362 pp. Deel II : X + 208 pp. Deel III : XI + 492 pp. Leuven (s. a.). (STEFAN WURM) . . . . . 655
- Munsing P. Stefan** : Frühe Kunst Amerikas. Aus den Sammlungen des Staatl. Museums für Völkerkunde, München, und Privatbesitz. 22 pp., ill. München (s. a.). (GEORG HÖLTKE) . . . . . 311
- Oliver Douglas L.** : Studies in the Anthropology of Bougainville, Solomon Islands. 28 + 38 + 30 + 98 pp., ill. Cambridge, Mass. 1949. (GEORG HÖLTKE) . . . . . 683-685
- O'Shaughnessy Thomas** : The Koranic Concept of the World of God. 71 pp. Roma 1948. (JOSEF HENNINGER) . . . . . 645-646
- Pierson J. L.** : The Manyôshû (Book I-VII) I : X + 240 pp. II : XVII + 281 pp. III : XIX + 379 pp. IV : XX + 408 pp. V : XV + 235 pp. VI : XV + 329 pp. VII : XV + 408 pp. Leiden 1929-1949. (A. LÄMMERHIRT) 655-656
- Pittioni Richard** : Die urgeschichtlichen Grundlagen der europäischen Kultur. VI + 368 pp., ill. Wien 1949. (E. WAHLE) . . . . . 289-292

- Prestre Willy-A.** : La piste inconnue. Au pays des chasseurs de têtes. 198 pp., carte, ill. Neuchâtel 1946. (H. E. KAUFFMANN) . . . . . 298-299
- Puig Manuel Maria** : Los Indios Cunas de San Blas. Su origen, tradiciones, costumbres, organización social, cultura y religión. 229 pp., ill. Panama, R. de P. (s. a.). (O. ZERRIES) . . . . . 1061
- Rao P. Setumadhava** : Among the Gonds of Adilabad. 94 pp. Hyderabad-Deccan 1949. (STEPHEN FUCHS) . . . . . 299
- Ringgren Helmer** : Word and Wisdom. Studies in the Hypostatization of Divine Qualities and Functions in the Ancient Near East. 233 pp. Lund 1947. (JOSEF HENNINGER) . . . . . 646-647
- Sacleux Ch.** : Dictionnaire Français-Swahili. 753 pp. Paris 1949. (WALBERT BÜHLMANN) . . . . . 307-308
- Saller Karl** : Art- und Rassenlehre des Menschen. 184 pp., ill. Stuttgart 1949. (R. ROUTIL) . . . . . 635-637
- — Grundlagen der Anthropologie. 159 pp. Stuttgart 1949. (R. ROUTIL) . . . . . 633-635
- Santandrea Stefano** : Bibliografia di Studi Africani della Missione dell'Africa Centrale. XXVIII + 167 pp., carta. Verona 1948. (RICHARD MOHR) . . . . . 1035
- Sauter Marc R.** : Préhistoire de la Méditerranée. Paléolithique-Mésolithique. 186 pp., ill. Paris 1948. (J. MARINGER) . . . . . 1021-1022
- Schäfer Ernst** : Fest der weißen Schleier. Eine Forscherfahrt durch Tibet nach Lhasa, der heiligen Stadt des Gottkönigtums. 199 pp., Karten, ill. Braunschweig 1950. (M. HERMANN) . . . . . 293-294
- — Über den Himalaja ins Land der Götter. Auf Forscherfahrt von Indien nach Tibet. 200 pp., Karte, ill. Braunschweig 1950. (M. HERMANN) . . . . . 652
- Schebesta Paul** : Die Bambuti-Pygmäen vom Ituri. Band II : Ethnographie der Ituri-Bambuti, 2. Teil : Das soziale Leben. pp. 285-551, ill. Brüssel 1948. (STURE LAGERCRANTZ) . . . . . 302-303
- — Die Bambuti-Pygmäen vom Ituri. Band II : Ethnographie der Ituri-Bambuti, 3. Teil : Die Religion. VIII + 253 pp., ill. Bruxelles 1950. (HERMANN BAUMANN und D. WESTERMANN) . . . . . 1037-1044
- Schneider Wilhelm** : Ehrfurcht vor dem deutschen Wort. Lehre und Übung für jedermann. X + 356 pp. Freiburg i. Br. 1950. (A. BURGMANN) . . . . . 1071
- Schultze-Jena Leonhard** : Wahrsagerei, Himmelskunde und Kalender der alten Azteken. Aus dem aztekischen Urtext BERNARDINO DE SAHAGUNS übersetzt und erläutert. XIII + 400 pp., ill. Stuttgart 1950. (GEORG HÖLTKER) . . . . . 1058-1059
- Schumacher Peter** : Expedition zu den zentralafrikanischen Kivu-Pygmäen : I. Die physische und soziale Umwelt der Kivu-Pygmäen (Twiden). X + 509 pp., Karte, ill. II. Die Kivu-Pygmäen (Twiden). VIII + 404 pp., Karte, ill. Bruxelles 1949-1950. (PAUL SCHEBESTA) . . . . . 1045-1050
- Smith Edwin W.** (Ed.) : African Ideas of God. A Symposium. IX + 308 pp., map. London 1950. (HUGO HUBER) . . . . . 656-657
- Snoek A.** : De psychologie van het schuld bewustzijn. XI + 281 pp. Utrecht 1948. (B. VROKLAGE) . . . . . 639
- Start Laura E.** : The McDougall Collection of Indian Textiles from Guatemala and Mexico. 114 pp., map, ill. Oxford 1948. (KRISTIN BÜHLER-OPPENHEIM) . . . . . 1059-1060
- Straubergs Karlis** : Lettisk folketro om de döda. 140 pp. Stockholm 1949. (JOSEF SZÖVÉRFY) . . . . . 1025
- Trenga Georges** : Le Bura-Mabang du Ouadai. Notes pour servir à l'étude de la langue Maba. XIII + 300 pp. Paris 1947. (JOHANNES LUKAS) . . . . . 303-307
- Tuya y G. Solar Angel de** : Estudios de Historia Primitiva de América. 114 pp., ill. Madrid 1949. (HERMANN TRIMBORN) . . . . . 308-311
- Valle B.** : Dizionario Cinese-Italiano. XII + 1139 pp. Hong-Kong 1948. (LUIGI VANNICELLI) . . . . . 1031-1032



- Verschueren J.** : La République d'Haïti. Tome I : Panorama d'Haïti, 538 pp.  
Tome II : Echos d'Haïti, 514 pp. Tome III : Le culte du Vaudoux,  
467 pp., cartes, ill. Wetteren, Belgique 1948. (HUGO HUBER) . . . 677-678  
— — en **Meuwese C.** : Nieuw Guinea uw naam is wildernis. 191 pp., kaar-  
ten, ill. Bussum (Holland) 1950. (GEORG HÖLTKE) . . . . . 1064-1065
- Vroklage B. A. G.** : Algemene Inleiding en de Godsdienst der Primitieven.  
De Godsdiensten der Mensheid, Vol. 1. 404 pp., ill. Roermond en  
Maaseik 1949. (A. BURGMANN) . . . . . 1016-1017
- Weisgerber Leo** : Die Entdeckung der Muttersprache im europäischen Denken.  
152 pp. Lüneburg 1948. (E. LEWY) . . . . . 1023-1024  
— — Von den Kräften der deutschen Sprache :  
I. Die Sprache unter den Kräften des menschlichen Daseins, 49 pp.  
II. Vom Weltbild der deutschen Sprache, 231 pp.  
III. Die Muttersprache im Aufbau unserer Kultur, 265 pp.  
IV. Die geschichtliche Kraft der deutschen Sprache, 256 pp.  
Düsseldorf 1949-1950. (E. LEWY) . . . . . 1023-1024
- Wittvogel Karl A.** and **Chia-Shêng Fêng** : History of Chinese Society Liao  
(907-1125). XV + 752 pp., maps, ill. Philadelphia 1949. (LUIGI  
VANNICELLI) . . . . . 1027-1029
- Zerries Otto** : Das Schwirrholz. Eine Untersuchung über die Verbreitung  
und Bedeutung der Schwirren im Kult. IX + 242 pp., Karten, ill.  
Stuttgart 1942. (E. A. WORMS) . . . . . 1018-1020

## Auctores recensentes

- |   |   |
|---|---|
| ADAM 1066.  | MARCOZZI 630.                           |
| BADER 1061, 1062.   | MARINGER 1020, 1021, 1022.              |
| BAUMANN 1037.   | MENGHIN 666.                            |
| BÜHLER-OPPENHEIM 1059.  | MOHR 299, 1034, 1035, 1036.             |
| BÜHLMANN 307.   | PITTIONI 297.                           |
| BURGMANN 1016, 1025, 1071.  | ROUTIL 633, 635, 660, 662.              |
| CONTINI 637.  | SCHEBESTA 1045.                         |
| DAMMANN 663, 665.   | SCHMIDT L. 639, 642 <sup>2</sup> , 643. |
| EMMERICH 653.   | SCHRÖDER 644, 1071.                     |
| ESTREICHER 674.   | SCHULTZE-JENA 680.                      |
| FUCHS 299, 652.   | SCHUMACHER 1033.                        |
| GRAF 1050.  | SZÖVÉRFY 1025, 1026.                    |
| HAEKEL 667, 1054.   | TRIMBORN 308, 678.                      |
| HENNINGER 286, 645, 646, 648, 650, 657,<br>1026, 1070.  | UHLENBECK 292.                          |
| HERMANN 293, 652 <sup>2</sup> .   | VANNICELLI 1027, 1031.                  |
| HÖLTKE 311 <sup>2</sup> , 313, 315, 316, 682, 683,<br>685 <sup>2</sup> , 686, 1052, 1058, 1060, 1064. | VERRI 301.                              |
| HUBER 656, 677, 1035.   | VROKLAGE 289, 314, 639, 1054, 1062.     |
| KAUFFMANN 294, 298.   | WAHLE 289.                              |
| KUNST 1063.   | WERNER 648.                             |
| LAGERCRANTZ 302.  | WESTERMANN 1042.                        |
| LÄMMERHIRT 655.   | WORMS 1018, 1069.                       |
| LEWY 1023.  | WURM 653, 655, 1029.                    |
| LUKAS 303.  | ZERRIES 1061.                           |
|   | ZYHLARZ 658.                            |

## INDEX GEOGRAPHICUS \*

## Generalia

- Directory of Anthropologists M 1008.  
 Social Anthropology M 1008 s.  
 Ethnologische Rechtsforschung 995 s.  
 Customary Law M 275.  
 Das Mutterrecht R 286-9.  
 Religion, Wörterbuch R 289  
 Godsdienst der Primitieven R 1016 s.  
 Psychologie van het schuld bewustzijn R 639.  
 Cristianesimo e Islamismo R 1026 s.  
 Das Schwirrholtz R 1018-20.  
 Nur Wissenschaft 611-4.  
 Bibliographie Linguistique 1939 - 1947 R 1025.  
 Bibliographie Linguistique 1948 et complément 1939-1947 R 1025.  
 Cahiers Ferdinand de Saussure R 637-9.  
 Neuere Methoden phonetischer Forschung M 275.  
 Farbbegriff M 1009 s.  
 Les fouilles préhistoriques R 1020  
 Geschichte der prähistorischen Forschung 49-112.  
 Abstammung des Hausrindes M 276  
 Spuren des Eiszeitmenschen R 1022  
 El Tumbiense africano y sus correlaciones mundiales M 624.  
 Grundlagen der Anthropologie R 633-5.  
 Art- und Rassenlehre R 635-7.  
 Urmensch und Weltbild R 630-3.

## Europa

## Allgemeines

- Urgeschichtliche Grundlagen der Kultur R 289-92.

- Entdeckung der Muttersprache R 1023 s.  
 Eléments d'origine pélasgique dans la religion grecque M 623.  
 Préhistoire de la Méditerranée R 1021 s.  
 Etruskisch-iberisch. Pflanzennamen M 623.  
 Entzifferung der hethitischen Hieroglyphen 260-8.

## Einzelländer

- Schweden  
 Arets Åring R 1026.  
 The Lappish Dialect of Jukkasjärvi R 644 s.  
 The Lapps R 644 s.  
 Irland  
 Irish Folklore M 275.  
 Göttin Brigit 268-74.  
 Baskenland  
 „Bruder“ und „Schwester“ im Baskischen 621 s.  
 Etymologien, baskisch-kaukas. R 292.  
 Frankreich  
 Germanische Siedlung in Nordgallien M 1009.  
 L'Auvergne et le Velay R 643 s.  
 Schweiz  
 Atlas der Volkskunde R 639-41.  
 Volksbrauch im kath. Kirchenjahr R 642.  
 Kult der Eucharistie R 642 s.  
 Deutschland  
 Antike und Christentum an der Wiege der deutschen Sprache M 1009.  
 Ehrfurcht vor dem deutschen Wort R 1071.  
 Kräfte der deutschen Sprache R 1023 s.  
 Vorfahren der Etrusker M 276.  
 Sinti-Zigeuner, Liebeslied 1007.  
 Lettisch folktrö om de döda R 1025.  
 Sagen von litauischen Feen M 275 s.

\* Wie beim Index Geographicus, so ist auch innerhalb der einzelnen Stichwörter im Index Rerum die Reihenfolge der Erdteile Europa, Asia, Africa, America, Oceania. Innerhalb eines Erdteiles oder seiner Untergliederung wurde, wenn keine andere Gruppierung hervorgehoben wird, die geographische Reihenfolge Nord-Süd, West-Ost gewählt. Sonst wurde die alphabetische Reihenfolge eingehalten. Seitenzahlen in Kursiv weisen auf „Tractatus“ (Artikel und Analekten) hin, M = Miscellanea, R = Recensiones.



**Asia****Allgemeines**

Viehhaltung und Stallwirtschaft in Afrika und Asien M 1009.

Buddhistische Philosophie M 1012.

**Vorderer Orient**

Word and Wisdom. Ancient Near East R 646 s.

Le nom divin *El* M 277.

The Notion of the Desert in Religions M 624.

Leviratsehe M 277.

Streitwagen und Streitwagenbild 705-53.

Sasanidische Kunst M 1010.

Une légende indo-iranienne dans l'angéologie judéo-musulmane M 1010 s.

Sumerian Mythology M 277 s.

Les dieux et le destin en Babylonie M 277.

Herodots babylonische und assyrische Nachrichten M 624 s.

Les Hittites R 648-50.

Entzifferung der hethitischen Hieroglyphen 260-8.

Hethitisches zur Frage der indogermanisch-finnisch-ugrischen Sprachverwandtschaft M 623 s.

Turkish Nationalism R 650 s.

Aperçus préliminaires sur les manuscrits de la Mer Morte M 1010.

Etiopi in Palestina R 648.

**Arabien**

Tierweihe der vorislamischen Araber M 624.

Werbungsformen und Liebespoesie 998-1005.

Cristianesimo e Islamismo R 1026 s.

Koranic Concept of the Word of God R 645 s.

Mohammed im Volksepos M 276 s.

**Indien**

Über den Himalaja ins Land der Götter R 652.

Le trône et son symbolisme dans l'Inde ancienne M 625.

Among the Gonds of Adilabad R 299.

Wedding Rites, Bhil 113-39.

The Original Wedding Ritual of the Bhil 256.

Wedding Rites of Natural Objects by the Gond 413-7.

„Kaiserschnitt“ M 278.

Erlebnis Indien R 652.

**Hinterindien**

Maize among the Hill Peoples of Assam M 625 s.

La piste inconnue R 298 s.

**Westasien**

The Meaning of „Ural-Altaic“ M 278.

Felsbilder in Karelien und West-Sibirien M 1009.

**Zentralasien**

Herkunft der türkischen Völkerschaften M 1011.

Alt-türkisches Schrifttum M 278.

Alttürkische Runen M 625.

Karakalpak Language 487-610.

Irrigation in East Turkestan 187-99.

Forscherleben R 653.

**Mongolei**

Stand und Aufgaben der Mongolistik M 1011.

Felsbilder im Lang-shan M 625.

**Tibet**

Die Nomaden von Tibet 614 s.

Ins Land der Geister R 652 s.

Fest der weißen Schleier R 293 s.

Namenkarte von Tibet M 1011.

**Ostasien**

Rassendynamik von Ostasien R 294-6.

Archéologie du Pacifique-Nord R 297.

**China**

The Chinese Language R 653-5.

Grondbeginselen van de Chinese letterkundige taal R 655.

Dizionario Cinese-Italiano R 1031 s.

Zur Tonität nordchinesischer Mundarten R 1029-31.

History of Chinese Society Liao R 1027-9.

Ch'i Chia Culture Cemetery M 279.

Der wandernde Medizingott 801-7.

Blood in Magic and Medicine 964-79.

Magic Remedies Used on Sick Children 175-86.

The Hutu God of Wan-ch'üan M 1011 s.

Pharmakologische Betrachtungen über Panax Ginseng M 279.

Seide R 1071.

**Japan**

The Manyôshû R 655 s.

## Africa

### Allgemeines

- China's Discovery of Africa M 279.  
 Viehhaltung und Stallwirtschaft in Afrika  
 und Asien M 1009.  
 El Tumbiense africano y sus correlaciones  
 mundiales M 624.  
 Contribution to the Ethnography of  
 Africa R 1033 s.  
 African Ideas of God R 656 s.  
*Nyama*, die Rachemacht M 1012.  
 Lingue e Dialetti Bantu M 626.

### Nordafrika

- The Teda R 1034.  
 Figurations rupestres de chars M 1013 s.  
 Chronologie et migration des Imangha-  
 sâten M 280.  
 La „Tamâjeq“ des Iullemmeden de l'est  
 754-800.  
 Le culte du bélier M 280.

### Ägypten

- Pyramidenzeit R 657 s.  
 Foreign Influences M 279.  
 Plotin und Lykopolis M 1012 s.  
 Est-elle surpeuplée ? M 626.  
 Allah ist groß ! R 1070.

### Westafrika

- Ethnographic Survey of Africa R 1035.  
 Tod und Trauer im Westsudan 453-86.  
 Les Kountas M 1014.  
 Le Bura-Mabang du Ouadaï R 303-7.  
 Krobo Marriage Customs 996 s.  
 Le Consentement au mariage chez les  
 Betammadibe M 280.  
 Deuil et veuvage au Togo 622.  
 Résurrection d'un mort, Ewe 1005 s.  
 Formes de ressentiment et de suspicion  
 dans une société noire M 280.  
 Les limons et graviers et leur contenu  
 archéologique M 281.

### Ostafrika

- The Hagiolithic Cultures M 1013.  
 I Baria, i Cunama e i Beni Amer R 660 s.  
 The Lwoo R 1036.  
 I Mao R 299 s.  
 The Social Institutions of the Dorobo  
 1-48.  
 Die Wapogoro 431-41.  
 Le Culte de Nyabingi (Ruanda) 337-57.  
 Bahaya Twin Ceremonies 442-52.  
 Wahrsagerei bei den Bahaya 825-52.

- Dictionnaire Français-Swahili R 307 s.  
 Nuer-English Dictionary R 658-60.  
 Vocabolario della lingua Cunama R 301 s.  
 Eléments de grammaire Kinande R 663 s.  
 Lautverschiebungen des Nubischen M  
 1013.

### Zentralafrika

- Bibliografia della Missione R 1035.  
 L'Art nègre R 1052-4.  
 Vorbericht über Pygmäen - Expedition  
 257-9.  
 Bambuti-Pygmäen : Das soziale Leben  
 R 302 s.  
 Bambuti-Pygmäen : Die Religion R 1037-  
 1042.  
 Bemerkungen zu den sprachlichen Ergeb-  
 nissen Dr. Schebestas R 1042-4.  
 Beschneidungsschule 980-94.  
 Expedition zu den Kivu-Pygmäen R  
 1045-50.  
 Gong-Languages R 1050-2 .  
 La religion des Arabisés M 626.  
*Nsong'a Lianja* R 665 s.

### Südafrika

- Die Twa-Pygmäen in Ruanda R 662 s.  
 Les rites de l'Initiation au Basutoland  
 221-55.  
 The Stone Age Cultures of Northern  
 Rhodesia R 666 s.  
 New Studies on Rhodesian Man M 281.

### Madagaskar

- Tribu Malgache (Betsimisaraka) R 1054.

## America

### Allgemeines

- Plant Evidence for Early Contacts M  
 626 s.  
 Is American Indian Culture Asiatic ?  
 M 1014.  
 Ostasien - Amerika. Bemerkungen eines  
 Amerikanisten M 281.  
 The Corn Mother in America and in  
 Indonesia 853-914.  
 Archéologie du Pacifique-Nord R 297.  
 Estudios de Historia Primitiva de Amé-  
 rica R 308-11.  
 Frühe Kunst Amerikas R 311, 997.  
 Pre-Columbian Trade between North and  
 South America M 282.  
 Felsplastik und Felsbilder bei den Kultur-  
 völkern Altamerikas R 680-2.



**Nordamerika**

## Allgemeines

Indians before Columbus R 667-74.

The Basic Myth M 1014.

Peyote Music R 674-7.

Some Present-Day Acculturative Innovations in a Nonliterate Society M 281 s.

The Excavation of Ste. Marie I M 627.

The Navaho M 1054-7.

Children of the People (Navaho) R 1054-7.

**Mittelamerika**

## Allgemeines

Mittelamerikanische Denkmäler 627.

## Mexiko

La Antropología en México M 282.

Densidad de la población de habla indígena M 1014 s.

El Valle y la Ciudad de Mexico en 1550 R 311-3.

Indian Textiles from Guatemala and Mexico R 1059-60.

Wahrsagerei, Himmelskunde, Kalender der Azteken R 1058 s.

„Letras heridas“ (Maya) 616-21.

La Población de El Salvador R 678-80.

Archaeology, Veraguas, Panama R 1060 s.

Los Indios Cunas de San Blas R 1061.

La République d'Haïti R 677 s.

**Südamerika**

## Allgemeines

Posición ergológica de los telares cordobeses M 283.

Wildgeistvorstellungen 140-60.

Tupi-Guarani M 628.

## Anden

La escritura indígena Andina M 282 s.

Das altperuanische Inkareich R 313 s.

Pascual de Andagoya, Caucatal 161-74.

Figuración en alfarería antropomorfa precolombina venezolana de aparatos de deformación craneana M 282.

## Brasilien

Sobre a extração do sal de cinzas vegetais pelos índios M 627 s.

L'Islam noir à Bahia M 283.

Karusakaybē (Mundurukú) 915-32.

La Vida Pastoril de la Sierra del Cajón M 1015.

**Oceania****Indonesien**

## Allgemeines

The Corn Mother in America and in Indonesia 853-914.

Am Rande des Pazifik R 1062.

Malayisch-Deutsches, Deutsch-Malayisches Wörterbuch R 1061.

Untersuchung über Präfixe M 283 s.

La sculpture primitive au Simaloungoun 209-20.

De 'Godelijke Gast' op Bali R 1062 s.

Dajakpriesters R 314 s.

Tierstimmen im Folklore der Manggarai, Flores M 284.

## Philippinen

Outline Review of Philippine Archaeology M 284.

Field Work on Mindoro and Palawan M 284.

Ying Ch'ing Porcelain M 628.

**Südsee**

## Neubritannien

Lieder der Qunantuna-Jugend 399-412.

Erstgeburtstfeiern 200-8.

Aqáqar-Fluchzauber der Qunantuna 358-98.

Studies in the Anthropology of Bougainville R 683-5.

Les effigies religieuses des Nouvelles Hébrides M 628 s.

Economics and Ritual in Sago Extraction in Tikopia M 284.

Maui-of-a-Thousand-Tricks R 315.

## Neuguinea

Six-legged Snakes R 685 s.

Die musikwissenschaftlichen Phonogramme Rudolf Pöchs R 1063 s.

Yabim Drums in the Biró Collection M 284 s.

Handflügler im Glauben und Brauch der Wewäk-Boikin-Leute 418-30.

The Technology of a Modern Stone Age People R 682 s.

Merkwürdige Holzfigur 808-12.

Dictionary of Tchaga Language 933-63.

The Te Festival in Enga 813-24.

Papoea's van Waropen R 316 s.

The Linguistic Position M 628.

Nieuw Guinea uw naam is wildernis R 1064 s.

**Australien****Allgemeines**

- Kontinent der Zukunft R 685.
- Brown Men and Red Sand R 1069 s.
- Stone-Age Craftsmen R 1066-8.
- Palaeolithic Kodj Axe of the Aborigines and its Distribution M 285.

Expressions of Grief among Aboriginal Women M 629.

- Wandlungen in der geistigen Kultur nord-west-australischer Stämme M 1015.
- Women's Changing Ceremonies R 686 s.
- The Origin and Interpretation of Petroglyphs M 285.

**INDEX RERUM****Anthropologie****Allgemeines**

- Grundlagen R 633-5.
- Art- und Rassenlehre R 635-7.
- Urmensch R 630-3.
- Eiszeitmenschen R 1022.
- Farbbegriff M 1009 s.

**Monographisches**

- Ostasien R 294-6.
- Twa-Pygmäen (Ruanda) R 662 s.

**Bevölkerungsstatistik**

- Población de habla indígena (República Mexicana) M 1014 s.
- Población de El Salvador R 678-80.
- L'Egypte est-elle surpeuplée ? M 626

**Prähistorisches**

- Rhodesian Man M 281.
- Deformación craneana M 282.

**Eibliographien**

- Studi Africani della Missione dell' Africa Centrale R 1035.
- Bibliographie (Buchbesprechungen) 286-317, 630-87, 1016-71.
- Eingesandte Literatur — Publications received 318-23, 688-94, 1072-7.
- Miscellanea 275-85, 623-9, 1008-15.
- Zeitschriftenschau — Review of Reviews 324-35, 695-704, 1078-88.

**Biographien**

- Erlebnisse eines Forschers R 1070.
- Ein Forscherleben R 653.

**Ethnographie****Europa**

- Lapps R 644 s.

**Südasiën**

- Gonds (Adilabad) R 299.
- Chasseurs de têtes R 298 s.

**Afrika**

- Ethnography of Africa R 1033 s.
- Teda (Eastern Sahara) R 1034.
- Migration des Imanghasäten M 280.
- Tamâjeq (Iullemmeden del'est) 754-800.
- Activités commerciales (Kountas) M 1014.
- Western Africa
  - Akan and Ga-Adangme Peoples R 1035
  - Peoples of Sierra Leone R 1035.
  - Ibo and Ibibio-speaking Peoples R 1035.
  - Yoruba-speaking Peoples R 1035.
- I Baria, i Cunama e i Beni Amer R 660 s.
- I Mao R 299 s.
- Kivu-Pygmäen R 1045-50.
- Pygmäen-Expedition 257-9.
- Wapogoro (Tanganyika) 431-41.
- Les Betsimisarakas (Madagascar) R 1054.

**Amerika**

- The Navaho R 1054-7.
- Cunas (San Blas) R 1061.
- Deformación craneana (Venezuela) M 282.
- Inkareich R 313 s.
- Pascual de Andagoya als Ethnograph (Caucatal) 161-74.

**Ozeanien**

- Mindoro and Palawan (Philippines) M 284.
- Manggarai (Flores) M 284.
- Bougainville (Solomon Islands) R 683-5
- Papoea's van Waropen R 316 s.
- Handflügler im Brauch (Neuguinea) 418-30.
- Drums (Yabim) M 284 s.
- Brown Men and Red Sand (Australia) R 1069 s.



**Geographie**

- Tibet M 1011.  
 Mexico (Ciudad) R 311-3.  
 Südostasien R 1062.  
 Australien R 685.

**Geschichte****Länder**

- Germanische Siedlung (Nordgallien) M 1009.  
 Alter Orient und mykenische Griechen 705-53.  
 Turkish Nationalism R 650 s.  
 Etiopi in Palestina R 648  
 Les Hittites R 648-50.  
 China's Discovery of Africa M 279.

**Wissenschaften**

- International Directory M 1008.  
 Social Anthropology M 1008 s.  
 Antropología en México M 282.  
 Herodot M 624 s.  
 Nur Wissenschaft 611-4.  
 Prähistorische Forschung 49-112.

**Kulturgegeschichte**

- Vorfahren der Etrusker M 276  
 Éléments d'origine pélasgiques dans la religion grecque M 623.  
 Herkunft der türkischen Völkerschaften M 1011.  
 Maize in Assam M 625 s.  
 Le trône et son symbolisme (Inde ancienne) M 625.  
 Is American Indian Culture Asiatic? M 1014.  
 Plant Evidence for Early Contacts with America M 626 s.  
 Ostasien-Amerika (Carl Hentze) M 281.  
 Trade between North and South America M 282.  
 Hagiolithic Cultures of East Africa M 1013.  
 Lwoo Migrations R 1036.  
 Abstammung des Hausrindes M 276.

**Kulturwandel**

- Foreign Influences on Egypt M 279.  
 Acculturative Innovations in a Nonliterate Society (Bering Straits) M 281 s.  
 Women's Changing Ceremonies (Northern Australia) R 686 s.  
 Wandlungen in der geistigen Kultur (Nordwestaustralien) M 1015.

**Kunst**

Prähistorische s. Prähistorie

**Darstellende Kunst**

- Streitwagenbild (Orient-Griechen) 705-753.  
 Sasanidische M 1010.  
 Le trône (Inde ancienne) M 625.  
 Congo Belge R 1052-4.  
 Nouvelles-Hébrides M 628 s.  
 Mittlerer Sepik (Neuguinea) 808-12.

**Musik**

- Gong-Languages (Central Africa) R 1050-2.  
 Peyote Music R 674-7.  
 Drums (Yabim) M 284 s.  
 Lieder der Qunantuna-Jugend (Neubritannien) 399-412.  
 Musikwissenschaftliche Phonogramme (Neuguinea) R 1063 s.

**Dichtung**

- Liebeslied (Sinti-Zigeuner) 1007.  
 Liebespoesie 998-1005.  
 L'épopée nationale des Nkundo R 665 s.  
 Bali R 1062 s.

**Linguistik****Allgemeines**

- Bibliographie Linguistique 1939-1947 Vol. II R 1025.  
 Bibliographie Linguistique 1948 R 1025.  
 Cahiers Ferdinand de Saussure R 637-9.  
 Muttersprache im europäischen Denken R 1023 s.  
 Ehrfurcht vor dem Wort R 1071.

**Sprachfamilien**

- Kräfte der deutschen Sprache R 1023 s.  
 Mongolistik M 1011.  
 Alt-türkisches Schrifttum M 278.

**Sprachverwandtschaft**

- Hethitisches zur indogermanisch-finnisch-ugrischen Sprachverwandtschaft M 623 s.  
 Familie Tupi-Guarani M 628.  
 Linguistic Position of Southwestern New Guinea M 628.

**Grammatik**

- Lappish Dialect of Jukkasjärvi R 644 s.  
 Karakalpak Language 556-96.

Chinese Language R 653-5.  
 Grondbeginselen van de Chinese taal  
 R 655.  
 Langue Maba R 303-7.  
 L'Articolo Determinativo Proclitico  
 (Bantu) M 626.  
 Kinande (Congo Belge) R 663 s.  
 Basuto 221-55.  
 Klassifikatorische Präfixe (Indonesien)  
 M 283 s.

### Etymologie

Antike und Christentum im Deutschen  
 M 1009.  
 Etruskisch-iberischer Pflanzennamen M  
 623.  
 Baskisch-kaukasisch R 292.  
 Ural-Altaic M 278.  
 Bambuti-Pygmäen R 1042-4.

### Wörterlisten

Cunama R 301 s.  
 Nuer R 658-60.  
 Wapogoro (Tanganyika) 431-41.  
 Kinande R 663 s.  
 Swahili R 307 s.  
 Cinese R 1031 s.  
 Malayisch R 1061.  
 Tchaga Language (New Guinea) 933-63.

### Texte

Karakalpak Language 596-610.  
 Manyôşû R 655 s.  
 Tamâjeq 754-800.  
 Ewe (Westsudan) 477-83.  
 West-Ibo (Westsudan) 477-83.  
 Qunantuna (Neubritannien) 358-98,  
 399-412.

### Phonetik und Phonologie

Methoden M 275.  
 Karakalpak Language 500-56.  
 Tonität nordchinesischer Mundarten  
 R 1029-31.  
 Lautverschiebungen des Nubischen M  
 1013.  
 Mayasprachen 616-21.

### Schrift

Hethitische Hieroglyphen 260-8.  
 Alttürkische Runen M 625.  
 Escritura indígena Andina M 282 s.

### Materielle Kultur

#### Allgemeines

Streitwagen (Alter Orient) 705-53.  
 Technology of a Stone Age People R  
 682 s.  
 Le trône (Inde ancienne) M 625.

#### Ernährung

Extração do sal (Brasil Central) M 627 s.  
 Economics in Sago Extraction (Tiko-  
 pia) M 284.

#### Textilien

Telares cordobeses (América del Sud)  
 M 283.  
 Indian Textiles (Guatemala and Mexi-  
 co) R 1059-60.

#### Ackerbau

Irrigation (East Turkestan) 187-99.  
 Plants, Contact with America M 626 s.  
 Maize (Assam) M 625 s.

#### Viehzucht

Abstammung des Hausrindes M 276.  
 Nomaden von Tibet 614 s.  
 Stallwirtschaft (Afrika und Asien) M  
 1009.  
 Vida Pastoral (Sierra del Cajón) M 1015.

#### Mission

Pascual de Andagoya (Caucatal) 161-74.

#### Philosophie

Buddhistische M 1012.  
 Plotin und Lykopolis M 1012.

#### Prähistorie und Archäologie

##### Allgemeines

Geschichte der Forschung 49-112.  
 Les fouilles préhistoriques R 1020.  
 Eiszeitmenschen R 1022.

##### Monographisches

Europäische Kultur R 289-92.  
 Méditerranée R 1021 s.  
 Ch'i Chia Culture M 279.  
 Pacifique-Nord R 297.  
 Northern Rhodesia R 666 s.  
 Angola M 281.  
 América R 308-11.  
 North America R 667-74.



Ste. Marie I M 627.

Panama R 1060 s.

Philippinen

Outline Review M 284.

Ying Ch'ing Porcelain M 628

Stone Age People (New Guinea) R 682 s

Australien

Stone Tools and Camping Places

R 1066-8.

Kodj Axe M 285.

## Kunst

Mittelamerikanische Denkmäler M 627.

Frühe Kunst Amerikas R 311, 997.

Felsentempel in Mexiko R 680-2.

Simaloungoun (Sumatra) 209-20.

## Felsbilder

Karelien und West-Sibirien M 1009.

Lang-shan M 625.

Sahara occidental M 1013 s.

South-East Australia M 285.

## Psychologie

Schuldbewustzijn R 639.

Trauer im Westsudan 453-86.

Ressentiment et suspicion dans une société noire M 280.

Grief among Aboriginal Women (Australia) M 629.

## Reiseberichte (Volksbücher)

Seide R 1071.

Indien R 652.

Himalaja R 652.

Tibet R 293 s.

Tibet R 652 s.

New Guinea R 685 s.

Nieuw Guinea R 1064 s.

## Religionswissenschaft

### Allgemeines

Wörterbuch der Religion R 289.

Godsdienst der Primitieven R 1016 s.

Weltbild (Urmensch) R 630-3.

Religion (Bambuti-Pygmäen) R 1037-1042.

Haïti R 677 s.

### Glaubensvorstellungen

Schuldbewustzijn R 639.

Göttin Brigit 268-74.

Éléments d'origine pélasgique M 623.

Le nom divin *El* M 277.

Les dieux (Babylonie) M 277.

Hutu God (Chahar) M 1011 s.

African Ideas of God R 656 s.

Hochgott (Pyramidenzeit) R 657 s.

*Nyama*, die Rachemacht (Afrika) M 1012.

Corn Mother (America and Indonesia) 853-914.

Wildgeistvorstellungen (Südamerika) 140-60.

Maui-of-a-Thousand-Tricks R 315.

## Mythen

Sumerian Mythology M 277 s.

Une légende indo-iranienne M 1010 s.

Basic Myth of the North American Indians M 1014.

*Karusakaybē* (Mundurukú) 915-32.

## Symbole

Le trône et son symbolisme (Inde ancienne) M 625.

## Riten

Schwirrholz R 1018-20.

Tierweihe, unblutige (Araber) M 624.

Wedding Rites of Natural Objects (India) 413-7.

Blood in Magic and Medicine (Ch'ing-hai) 964-79.

Magic Remedies Used on Children (Ch'inghai) 175-86.

Le culte du bélier (Afrique du Nord) M 280.

Résurrection d'un mort (Ewe) 1005 s.

Tod und Trauer (Westsudan) 453-86.

Twin Ceremonies (Tanganyika Territory) 442-52.

Wahrsagerei (Tanganyika) 825-52.

Hagiolithic Cultures (East Africa) M 1013.

Wahrsagerei, Himmelskunde und Kalendar (Azteken) R 1058 s.

Dajakpriesters R 314 s.

Fluchzauber (Neubritannien) 353-93.

Ritual in Sago Extraction (Tikopia) M 284.

## Neue Kultformen

Nyabingi (Ruanda) 337-57.

Wandernder Medizingott (Ch'inghai) 801-7.

## Hochreligionen

Manuscripts de la Mer Morte M 1010.

Les dieux et le destin (Babylonie) M 277.

Le nom divin *El* M 277.  
 Word and Wisdom R 646 s.  
 Notion of the Desert in Sumero-Accadian and West-Semitic Religions M 624.  
 Religion (Pyramidenzeit) R 657 s.  
 Cristianesimo e Islamismo R 1026 s.  
 Mohammed im Volksepos M 276 s.  
 The Koranic Concept of the Word of God R 645 s.  
 La religion des Arabisés (Est du Congo belge) M 626.  
 L'Islam noir à Bahia M 283.  
 Buddhistische Philosophie M 1012.

### Soziologie

#### Allgemeines

Ethnologische Rechtsforschung 995 s.  
 Customary Law M 275.  
 Mutterrecht R 286-9.  
 Chinese Society Liao R 1027-9.  
 Bambuti-Pygmäen R 302 s.

#### Familie

„Bruder“ und „Schwester“ (Basken) 621 s.  
 Werbungsformen (Araber) 998-1005.  
 Leviratsehe (altorientalisch) M 277.  
 Wedding Rites (Bhil) 113-39, 256.  
 Chinese Society Liao R 1027-9.  
 Deuil et veuvage (Togo) 622.  
 Marriage Customs (Gold Coast) 996 s.  
 Consentement au mariage (Betammadibe) M 280.  
 Sozial Institutions (Dorobo) 1-48.  
 Twin Ceremonies (Tanganyika Territory) 442-52.

Haïti R 677 s.

Erstgeburtsfeiern (Neubritannien) 200-208.

#### Stamm und Volk

Beschneidungsschule (Bambuti) 980-94.  
 Rites de l'Initiation (Basutoland) 221-255.  
 Gift Exchange in Enga (New Guinea) 813-24.  
 Women's Ceremonies (Northern Australia) R 686 s.

#### Volkskunde

##### Allgemeine Darstellungen

L'Auvergne et le Velay R 643 s.  
 Schweizerische Volkskunde R 639-41.

##### Monographisches

Volksbrauch im Kirchenjahr R 642.  
 Kult d. Eucharistie (Deutsche Schweiz) R 642 s.  
 Irish Folklore M 275.  
 Harvest-time and Christmas (Sweden) R 1026.  
 Litauische Feen M 275 s.  
 Lebende Tote (Lettland) R 1025.  
 Sinti-Zigeuner 1007.  
 Hutu God (Chahar) M 1011 s.

##### Medizinisches

Panax Ginseng M 279.  
 Kaiserschnitt (Indien) M 278.  
 Blood in Magic and Medicine (Ch'ing-hai) 964-79.  
 Remedies Used on Children (Ch'inghai) 175-86.

## INDEX ILLUSTRATIONUM

### Kartenskizzen

Festung auf dem Karatepe, 263.  
 Kipkurerek Dorobo Country, 5.  
 Upogoro, 432.  
 Pays Bataks, 210.  
 Enga, Central Highlands, New Guinea, 817.  
 Sepik-River von Tambunum bis Angórurum (Neuguinea), 809.  
 Die Gazelle-Halbinsel (Neubritannien), 359.

### Verbreitungskarten

Kilikien, mit einigen historisch oder archäologisch wichtigen Plätzen, 262.  
 Le Culte de Nyabingi, 339.  
 Distribution of the Dorobo Hordes in Kenya Colony, 3.  
 Sculpture primitive au Simaloungoun, 211.  
 Location of Tchaga Language Area (New Guinea), 935.



## Bilder

## Alter Orient und Griechenland

Streitwagen verschiedener Herkunft, 718,  
725, 731, 735.

## Gangarten der Pferde

Absprungsgalopp auf Fresko von Hagia  
Triada, 725.

Ägyptisches Jagdbild aus dem Mitt-  
leren Reich im Grab des Snbj, Mer.  
Die Tiere meistens im Spreizgalopp,  
737.

Amygdaloid aus Knossos. Gespann  
zum Stechtrab ansetzend, 735.

Jagdbild in Grab des Userhet aus der  
Zeit Amenophis II (ca. 1435). Die  
Rosse im Absprungsgalopp, das ver-  
folgte Wild meistens im fliegenden  
Galopp (1 c), opp. 720.

Minoisches Flachsiegel mit Aufsprung-  
galopp, 731.

Sardonix von Vaphio. Gespann im  
Stechtrab, 725.

Siegelabdruck aus Hagia Triada. Ge-  
spann im Stechtrab, 731.

Spiegelabdruck aus Hagia Triada:  
Zwei Löwen im fliegenden Galopp,  
731.

Streitwagen, die Rosse im Spreizgalopp.  
Mesopotamischer Siegelzylinder (1 b),  
opp. 720.

Streitwagen mit schreitenden Rossen.  
Mesopotamischer Siegelzylinder (1 a),  
opp. 720.

## Zweifارbenstile

Kanne im Zweifarbenstil aus dem  
VI. Schachtgrab von Mykenai, 731.

Levantinischer Zweifarbenstil. Fries  
mit Wasservögeln, 735.

Levantinischer Zweifarbenstil. Ge-  
rahmte Tierbilder, 735.

Amphore des VI. Schachtgrabes mit ge-  
rahmtem Greif, 725.

Dolchgriff des Hyksoskönigs Apophis,  
731.

Gefäß aus Pferdegrab von Schachtachty,  
725.

Goldring des IV. Schachtgrabes mit  
Hirschjagd, 731.

Jagdszene der Goldschale von Ugarit, 735.  
Skarabäus Thutmosis I., 725.

## Asia

## Indien

Breast cloths, bridal headdress (*mor*)  
and hand ornaments for women (2 d),  
opp. 128.

Bride and Bridegroom (1 a), opp. 128.

Girdle maker at work (3 a), opp. 128.

Men's ornaments: fingerrings and ear-  
rings, girdle and ornaments for but-  
tonholes and wrists (2 a), opp. 128.

Ornaments: wedding headdress (*mor*)  
(3 b), opp. 128.

Women dispensing turmeric (*haldi*) at  
wedding (1 b), opp. 128.

Women's ornaments for arms, legs and  
toes (2 b), opp. 128.

Women's ornaments for head, nose,  
ears, neck and bosom (2 c), opp. 128.

## Ost-Turkestan

Distributing Dam, 191.

Irrigation Ditch across the Main  
Canal, 191.

*Keimen* or Pickax, 193.

The *Karyz* or Underground Canal, 191.  
Vertical Shaft, 191.

## Africa

## Ruanda

## Le culte de Nyabingi.

Aménagement intérieur des huttes  
avec autel dédié à Nyabingi, 349.

Aspect extérieur de la hutte dans la-  
quelle se trouve un *uruhimbi*, 349.

Disposition intérieure de la hutte de  
la grande *mugirwa*, 350.

Insignes des ministres de Nyabingi,  
352, 353.

Le Palais de Nyabingi, 348.

Une habitation de *mugirwa* (ministre  
de Nyabingi), 348.

## Ituri

Beschneidungsschule bei den Wald-  
Babira und den Bambuti, 984.

## Tanganyika-Territory

Dorobo types (1 a, b, c, d, e, and f),  
opp. 32.

Wapoporo-Typen (1 a, b, c, und d),  
opp. 423.

## Oceania

## Sumatra

Eléphant, sculpté dans un rocher (3 c),  
opp. 216.

Groupe d'images avec les genoux relevés (2 b), opp. 216.

Lézards sculptés (3 d), opp. 216.

*Pangouloubalang* dans la forêt Pintou  
Adji (4 d), opp. 216.

Petit pilier ornementé près d'un tombeau islamique (1 b), opp. 216.

Petit pilier ornementé sur un tombeau islamique (3 a et b), opp. 216.

Statuettes de *pangouloubalang* (2 a),  
opp. 216.

Statuettes de tombeau (1 a), opp. 216.

Statuettes primitives (*Si Djoring*) (4 b),  
opp. 216.

Un *pangouloubalang* appelé le gladiateur bossu (4 a), opp. 216.

Vaillant coiffé d'un casque et montant un éléphant (4 c), opp. 216.

## Neuguinea

*Te* Festival (Central Highlands)

Carriers line up (2 c), opp. 816.

Cassowary ready for parade (2 a),  
opp. 816.

Chief (1 e), opp. 816.

Chief lining up his pigs (1 b), opp. 816.

Crowd during the show (1 c), opp. 816.

Meeting ground (1 a), opp. 816.

Meeting ground with stakes for the pigs, 814.

Netbeg with pearl shells (2 b), opp. 816.

Parade entering meeting ground (2 d),  
opp. 816.

Pigs are brought in (1 d), opp. 816.

Stick (*ki*), 820.

Eine merkwürdige Holzfigur aus Morám-  
ba am mittleren Sepik River (1),  
opp. 808.

Fangnetz für Handflügler (*Wewäk-Boi-*  
*kin-Leute*), 426.

## Neubritannien

Arave-Mutter mit ihrem erstgeborenen  
Kind (1 a), opp. 208.

Kilenge-Mädchen (1 b), opp. 208.

Kilenge-Jugend vor ihren Wohnhäusern (1 c), opp. 208.



# The Social Institutions of the Dorobo

By G. W. B. HUNTINGFORD, B. Sc.

## Contents:

- |                                     |                         |
|-------------------------------------|-------------------------|
| I. Introduction                     | IV. The Clan            |
| II. Kinship                         | V. Marriage.            |
| 1. The Third Ascending Generation   | 1. Circumcision         |
| 2. The Second Ascending Generation  | 2. Pre-marital sex-life |
| 3. The First Ascending Generation   | 3. Marriage             |
| 4. Own Generation                   | 4. Birth                |
| 5. The First Descending Generation  | 5. Adultery and divorce |
| 6. The Second Descending Generation | 6. Polygyny             |
| III. The Family and Behaviour       | 7. Names                |
| 1. Family life                      | 8. Marriage with Nandi  |
| 2. The Age-Set system               |                         |
| 3. Behaviour                        |                         |

## I. Introduction <sup>1</sup>

The Dorobo are a hunting people, primitive, shy, and elusive, who live in small groups scattered over the high forest lands of Kenya Colony and parts of northern Tanganyika Territory. They all speak dialects of Nandi, the vocabularies being more or less close to Nandi according to their distance from the Nandi area, and many of their customs and institutions

---

<sup>1</sup> This account of the Dorobo is based upon field work done in the Tindiret Forest area between May 1938 and November 1939 under a Leverhulme Research Fellowship. A previous visit I had made in 1927 was still remembered, and in 1938 I had little difficulty in renewing my acquaintance with the people, in which I was greatly helped by one Arap Mining, my guide in 1927, whose name is mentioned several times in the following pages. To his tact and knowledge is due any measure of success that I may have achieved.

I take this opportunity of expressing my gratitude to the Leverhulme organization for making the work possible, and to various people, notably Professor E. E. EVANS-PRITCHARD and the late Dr. C. G. SELIGMAN, for help and encouragement. I wish also to express my thanks to Messrs. G. A. COCKMAN and E. G. WHITTALL for their kindness to me when I was visiting the Dorobo in the neighbourhood of their farms.

The conditions described in the following pages are those which obtained up to the year 1940.

are borrowed from the Nandi. But all the available evidence indicates that they are not of Nandi stock, and that in fact they are not related to any of the present inhabitants of the East African highlands.

A Dorobo group cannot strictly be called a tribe, for among other things no group seems to call itself by a distinctive name: they are merely *Okiek* to themselves and to the Nandi. The term 'group' is not a satisfactory substitute for 'tribe', and the least ambiguous word available seems to be 'horde', by which we shall accordingly designate each of these scattered groups of hunters. The Dorobo horde has not developed the tribal spirit which is so marked in neighbouring tribes, though there is a certain amount of horde spirit — enough to keep each horde to its own territory and to mind its own business. But to strangers, the Dorobo emphasizes that he is a Dorobo rather than, say, a Masae or a Nandi. This absence of distinctive horde-names means that we must devise names to designate particular hordes. Such names may readily be found among the place-names of the areas concerned; and so long as we remember that they are merely convenient labels no harm will be done, and the task of distinction between hordes will be made easier. For the horde which we are now about to describe the name Kipkurerek seems the most appropriate, for it is the name of the chief river in their forest, and has, moreover, already been given currency by HOBLEY, who used it in 1905.

The Dorobo call themselves *Okiek*, singular *Okiot*, by which name the Nandi also call them. The Masae speak of them as *Il-Torobo*, singular *Ol-Toroboni*, from which is derived (through Bantuized forms) the name *Wandorobo* or *Andorobo* by which they are often known. So far as I have been able to ascertain, there are fifteen Dorobo hordes in Kenya and Tanganyika, which may be classed in four major groups, three in Kenya and one in Tanganyika:

Group	Horde	Now or formerly <sup>2</sup> in contact with	Territory
I. Western <sup>3</sup> :	1. Kipkurerek	Nandi	Kenya
	2. Tindiret	Nandi	Kenya
	3. Lo-l-diani	Nandi	Kenya
	4. Ravine	Nandi, Tuken, Keyo	Kenya
	5. Western Mau	Nandi, Kipsikis, Masae	Kenya
	6. Eastern Mau	Nandi, Kipsikis, Masae	Kenya
II. Central <sup>4</sup> :	7. Dundule	Masae	Kenya
	8. Saleta	Masae	Kenya
	9. Kidong	Masae, Kikuyu	Kenya
	10. Digiri	Masae, Kikuyu	Kenya
III. Eastern <sup>4</sup> :	11. Kisima	Masae	Kenya
	12. Mt. Kenya	Masae, Kikuyu	Kenya
IV. Southern:	13. Mosiro	Masae	Tanganyika
	14. Aramanik.	Masae	Tanganyika

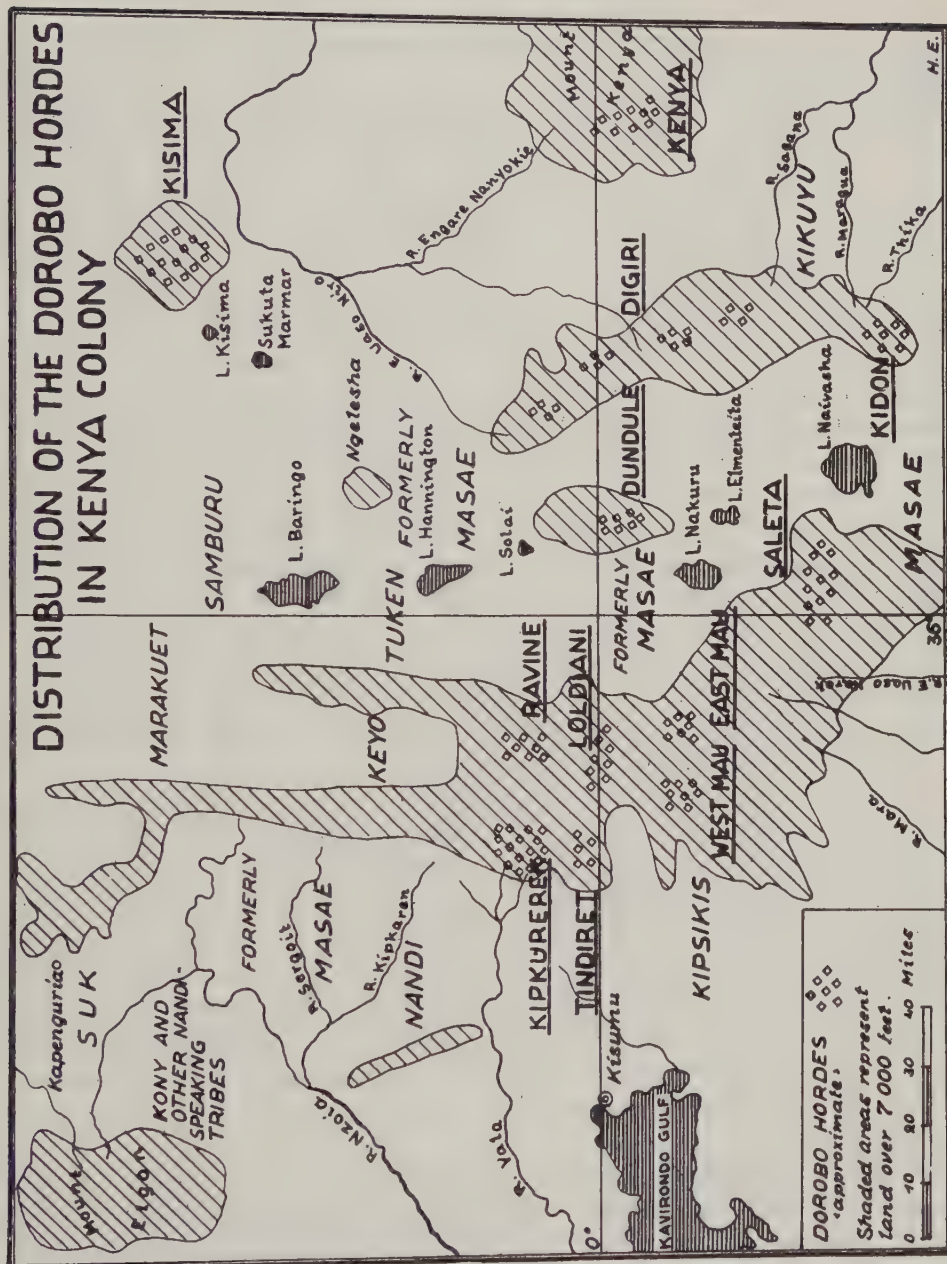
<sup>2</sup> I. e. before the arrival of Europeans about 1890.

<sup>3</sup> Remnants of these still remain in places in the western area.

<sup>4</sup> Recorded by THOMSON (1883) and HOBLEY (1905).



# DISTRIBUTION OF THE DOROB HORDS IN KENYA COLONY



Most of these hordes are small, and most of them live on high, forested ground at altitudes of over 7000 feet, though those of Tanganyika live at a somewhat lower altitude. But the Kenya Dorobo, living in the high forests, still retain the preference of their ancestors for such country, though they used to hunt in the plains below. Seventy years ago much of the land under 7000 feet was occupied, though sparsely, by the Masae of the Rift Valley, which accounts for the statement in the list of hordes that the Central and Eastern groups are or were in contact with the Masae.

We do not know the origin of the Dorobo. SIR HARRY JOHNSTON believed that they may have been formed by the forerunners of the Masae who, he thought, absorbed a much larger proportion of the earlier dwarf race which once inhabited East Africa than was absorbed by the Nandi. This is open to question for several reasons. There is nothing to indicate that the Masae group entered East Africa much earlier than the Nandi group, and language suggests that the Dorobo made contact with the first Nandi settlers in the region of Mount Elgon. We may be certain, however, that the ancestors of the Dorobo were forest people. There is no objection to the supposition that they may have some pygmy blood, but this pygmy strain was mixed with the blood of other people who were not pastoral, for the true pastoralist avoids the forest and keeps, like the Masae and Nandi, to open country. It is possible that there was once a race of hunters who ranged over East Africa from whom are descended not only the Dorobo, but the lowland hunters near the coast known as Boni, Sanye, and Arian-gulu, as well as the Watta of Abyssinia; and if the identification of the Watta with the Uauat of the Egyptian inscription of Una (VI<sup>th</sup> dynasty) is accepted, their antiquity is considerable.

However this may be, both Nandi and Masae regard the Dorobo as aboriginals, and their traditions indicate unmistakably that they found the Dorobo in Kenya when they arrived. Both have myths about the beginning of things in which there were originally three beings on earth: in the Masae version, an elephant, a snake, and a Dorobo; and in the Nandi, an elephant, the thunder, and a Dorobo. Moreover HOLLIS quotes a Nandi myth that a Dorobo gave birth to a boy and girl who issued from a swelling on his leg and became the ancestors of the human race<sup>5</sup>. The Dorobo say, "We have always been here", and we may, I think, be justified in regarding the Dorobo not only as a distinct people, but as one of considerable antiquity.

From now onwards the name Dorobo will be used, unless otherwise stated, with specific reference to the Kipkurerek horde of the Western group, which lives in the high forest land a few miles to the south-east of the present Nandi Reserve<sup>6</sup>. Here is a tract of dense, deciduous forest, at an average altitude of 8200-8400 feet above sea level, rising in places to over

<sup>5</sup> HOLLIS: *The Masai*, p. 266; *The Nandi*, pp. 98, 111.

<sup>6</sup> I use 'Reserve' instead of the latest term Native Land Unit because it is shorter and better known.

## Sketch Map of the Kipkurerek Dorobo Country



...ve boundaries . . . . .  
 ...o district boundaries (approx.) . . . . .  
 ...o tracks . . . . .  
 ...of bush or forest . . . . .

Forest . . . . .  
 Bush . . . . .  
 Dorobo settlements, 1939 . . . . .  
 Form lines at 1000 ft. V.I. . . . .



9000 feet, watered by one main river, the Kipkurere, with its tributaries, and other streams which rise in the forest and flow down into Nandi.

The country which the Dorobo claim as their own is part of the North Tindiret Forest Reserve. Most of it is dense forest with tall trees and thick undergrowth; and till recently most of the Dorobo lived right inside it. Their settlements were isolated, though often not very far removed spatially from one another; but they were separated by a solid wall of trees, of which a few hundred yards form a more effective barrier than a mile of open country. Even in the past, however, the Dorobo did not live exclusively inside the forest, and on the southern side overlooking the Meteitei valley in particular, where the Nandi were less frequent, they often lived in glades near the edge of the forest. Thus the chief settlement of the district called Sosoioyo was situated between the forest proper and the belt of flat-topped acacia thorn trees which surrounds it. Those who preferred to live in the open, however, still kept close to the forest, and a strip of thorn and scrub kept them well enough concealed from the outside world. A man who lived thus, though still close to his trees, might escape some of the damp of the forest, and was just as well placed for hunting and trapping as those who lived inside. In the old days, when there were only Nandi about them, people could live in or out of the forest as they pleased, and could alternate between forest and glade according to season or preference. Nowadays they are not allowed by the Government to live in the forest, and those who survive and still cling to their own land, living on the surrounding farms as labourers or by charity of the farmers, are all settled as close to the boundary of the forest reserve as they can get, and seldom are they more than 500 yards from it. This boundary is marked by a broad strip from which the bushes and grass are cut, and it acts both as a line of demarcation and as a firebreak.

In the old days, Dorobo used to range far from their permanent homes to hunt, coming down to the plains which in those days were swarming with game of all sorts. The Dorobo of the Eastern Mau, Mount Kenya, and Saleta used to descend to the floor of the Rift Valley to hunt, for the only inhabitants were scattered Masae whom it was easy to avoid; and the Kipkurerek wandered at will over the Uasin Gishu plateau, also thinly inhabited by Masae, and latterly, during the second half of the 19th century, by still less frequent Nandi herdsmen. Even thirty years ago the Plateau carried a good deal of game, and before the coming of the European it was a hunter's paradise.

To-day, the Kipkurerek Dorobo are the survivors of a once flourishing and autonomous horde which has lost both its land and the right to its own identity. It was decided by the Government, for several reasons, that the Dorobo should be removed from the forest and settled in Nandi. They were transferred in 1937; but the transaction was not a success, for both Dorobo and Nandi resented the movement, and in a short time the Dorobo were back round the forest, where they were living up to 1940 without any legal right unless as squatters or labourers.

In 1938 and 1939 I made a census of the three Dorobo districts which were still inhabited, which showed that out of a total of 226 surviving members of the Kipkurerek horde, 67 % were living in the forest or on farms close to it. The remaining 33 % were settled in groups in certain areas of Nandi (where they had been for many years, having gone there by private arrangement with the Nandi), and in Uasin Gishu, with a few in the Kamasya and Keyo Reserves. Most of these 33 % maintained fairly constant contact with the forest people, and all were recognized as members of one or other of the three Dorobo districts. Under these conditions it is surprising that they have retained so much of their traditional organization; but the disruption of their life accounts for some of the difficulties experienced in studying them, and for some of the gaps in the record. Nevertheless it was not too late in 1938 to gain a record which, however imperfect, does substantially increase our knowledge of the Dorobo.

The dispersal of the Dorobo made it necessary to classify the people according to their domiciles, and this resulted in a grouping of the horde in four "domicile categories":

- A. Inside the forest, at an altitude of 8000 ft. and over.
- B. Farmland on the edge of the forest, mostly over 7500 ft. and within a mile of the trees.
- C. Farmland or Nandi Reserve within 10 miles of the forest, with natural conditions generally similar to B, but a little lower.
- D. Keyo, Kamasya, and Laikipya, where conditions in places are similar to B.

An analysis of the census and domicile categories will be found in the Appendix p. 8.

Since in this paper we can deal only with those parts of the social organization that concern the family and clan, a short summary of other aspects of Dorobo life may be helpful. The social and political life of the Dorobo is based on the clan, which has its own council to deal with internal affairs, and even to-day people live in clan groups. This is contrast to the Nandi, where the clans are dispersed and play but a small part in outward political life. The forest is divided into nine districts or parishes (*koret*, plur. *korosuek*) of which only three are now inhabited. These districts, from north to south, are: 1. Cepurur<sup>7</sup>; 2. Kelpui; 3. Sirua; 4. Kipkorom; 5. Sosoio; 6. Meteitei; 7. Mokopic; 8. Puret; 9. Sangalo. In 1938-40 only Kelpui, Kipkorom, and Sosoio were inhabited; the latter had been amalgamated with Meteitei. Each district had a council, which dealt with matters appertaining to the district as a whole irrespective of clans. The Dorobo never acquired the council habit of the Nandi; district councils were held only when there was something important to talk about; and the clan council was both a more frequent and less formal affair than the district council.

There is no chief of the horde, nor an elected chief or leader in either clan or district council, the leading man (*kiruokindet* — the councillor)

<sup>7</sup> C = *ch* in English 'church', and is used with this value throughout.

gaining his position through the tacit recognition of the people. The horde therefore consists of a loosely integrated group of districts held together partly because they "are all Dorobo", but much more by the clan-solidarity which extends across the district boundaries. The clan is thus a far more important institution than it is among the Nandi.

The Dorobo are a hunting people who have been forced to take up agriculture, and at the same time are in process of acquiring a small amount of live stock. A great deal of their culture and most of their language have been borrowed from the Nandi; but their habits and mental characteristics are their own, including a "hunting outlook" which contrasts with the "cattle outlook" of the pastoralist, and a feeling of sympathy with wild animals that does not exist among either pastoralists or agriculturalists. Next in importance to hunting come bees, and honey is regarded much as pastoral people regard milk.

Although the Dorobo are commonly thought of as a people who wander at will wherever there is game, this notion is true only to a limited extent. Parties used to go far afield in the old days seeking game outside their own territory in the sparsely inhabited areas of the highlands; but their own forest was and still is divided into strictly observed economic areas where are family holdings in which people hunt, set traps, keep their bees, and collect vegetable food. These areas may look small on the map; but anyone who thinks that half an inch on a map (representing perhaps one mile on the ground) seems a very short distance, will find when he gets to the forest that one mile on the ground is a very formidable tract offering all sorts of possibilities for the hunter, and infinite chances for the stranger to lose himself.

### Appendix

#### Analysis of the Census

District	Single men	Married men	Women	Male children	Female children	Totals
Kipkorom	8	6	15	10	10	49
Sosoiyo	22	19	26	16	19	102
Kelpui	25	19	17	9	5	75
	55	44	58	35	34	226

#### Analysis of Domicile Categories

Domicile Category	Kipkorom	Sosoiyo	Kelpui	% of Total	Totals
A	0	13	0	6	13
B	33	59	46	61	138
C	16	24	17	25	57
D	0	3	12	7	15
Unknown	0	3	0	1	3
	49	102	75	100	226



## II. Kinship

Kinship is the formal organization of relationship for social purposes, and depends for its effectiveness on a relationship system, which consists of a mode of naming relatives and is the framework of social organization. The Dorobo relationship terms show much resemblance to those of the Nandi, but there are certain significant differences, though (as among the Nandi) all those who call each other by relationship terms form the *tiliet* or relationship system, which is an exogamous behaviour group, for (with one theoretical exception to be mentioned later) nobody may marry a person whom he or she calls by a relationship term. It will be seen that though terms exist for the 3rd ascending generation, there are none for the 3rd descending generation, for the father's father's father has existed, and thus may need a term; but the son's son's son may never exist in a person's lifetime, and so no term is needed.

It would seem that we are dealing with a non-Nilotic relationship system modified by contact with Nandi, as the result of which some of the original terms have been displaced by others of Nandi and also of Masae origin. The relationships comprised within the *tiliet*, covering six generations, are as follows:

### 1. The Third Ascending Generation

(man & woman speaking)

This generation comprises the father's father's father, the father's father's mother, the father's mother's father, the father's mother's mother, the mother's father's father, the mother's father's mother, the mothers mother's father, and the mother's mother's mother. The males in this generation are all called *macokor*, and the females all *makikat*. The word *macokor* is found in Nandi applied to the son's son and daughter, and in Dorobo also to the father's brother's children, father's sister's children, and their children. The etymology of the word is uncertain: we may compare it with the Luo word *cokore*, 'collect', which might give the term the significance of "a collection of relatives". However unsatisfactory such a term may seem, it was the term used by the Dorobo. The females in this generation are all called *makikat*, a term not used elsewhere by the Dorobo, and not found in Nandi at all, though it may be derived from the Nandi *makiikat*, "they are not greeted", because though their names may be known they are seldom alive in a person's lifetime, and therefore he does not greet them.

### 2. The Second Ascending Generation

(man & woman speaking)

This comprises the father's parents and the mother's parents. Males are *kuko* or *akui*, females *koko*. The latter is used only of this generation, but *akui* is applied by courtesy to father's father's brother and sister and to mother's

father's brother and sister, of the same generation, and also to their children. *Akui* will be found again in the second descending generation. The corresponding Nandi forms are *inguket*, *ingoket*, *kuko*, *koko*, and *akui*. The last is the same as the Masae (*ol-*)*akui*, father's father. *Koko* means 'old woman', and is related to the Masae (*eng-*)*oko*. Women use *kuko* and *koko* for father's and mother's parents.

### 3. The First Ascending Generation

(man speaking)

In this generation we have *papa* which covers the father, father's brother, and mother's sister's husband; and *eiyo*, which includes the mother, mother's sister, and father's brother's wife (though mother's sister is sometimes called *pôkine*). *Mama* includes mother's brother and mother's brother's wife. The father's sister is *pukot*, a term applied also to the wives of father's brother's son, father's sister's son, brother, and mother's sister's son, as well as to wife's sister, all in the speaker's generation, and implying that the women so called are in the same category as the father's sister, i. e. one of respect. The father's sister's husband is called *konyit*, which is applied also to the husband of the father's brother's daughter, father's sister's daughter, sister, mother's brother's daughter, mother's sister's daughter, and to the wife's brother. It is therefore the male equivalent of *pukot*. The word *papa* is so wide-spread that its use is not significant. *Eiyo* = Nandi *eiyo*, Masae *yeiyo*, a word found with this meaning in most of the Nandi dialects. *Pukot* does not occur in Nandi or Masae, and may be a relic of the original Dorobo terminology. *Konyit* = Nandi *konyit*, 'honour', and may be compared with the Masae phrase *e-sindani e-anyit*, "respected sister in law" (brother's wife and wife's sister), for *anyit* is the etymological equivalent of *konyit*.

(woman speaking)

*Papa* and *eiyo* are used for father and mother, and *papa* also = father's brother, and *eiyo* = mother's sister. But father's sister and father's brother's wife are called *sindet*; mother's brother is *apulaiyo* and his wife *eiyo*; while father's sister's husband and mother's sister's husband are *konyit*. *Apulaiyo* is from the Masae *apula* = 'mother's brother' (woman speaking), a word formed from *apu*, (same meaning, man speaking). *Konyit*, it may be noted, is a common term for a male relative by marriage, and is used by men as well as women.

### 4. Own Generation

(man speaking)

In this generation a man's relatives are grouped in three classes: (1) *Kesenda*, which comprises his brother and sister, and his mother's sister's son and daughter; (2) *Mama*, his mother's brother's son and daughter;

and (3) *Macokor*, the sons and daughters of both his father's brother and his father's sister. There is thus a sharp distinction between cousins on the father's and the mother's side, and a divergence from the Nandi usage. That the mother's brother's children count as *mama* may be due to Nandi influence, for, as we shall see, the mother's brother is not the relative of importance to the Dorobo that he is to the Nandi. *Kesenda* is a word meaning 'brother, sister' which occurs in other Nandi dialects, though not in Nandi itself, and may possibly be derived from the verb *kesen* 'carry a child', it being one of the duties of a child, especially of a girl, to carry about its small brother or sister.

(woman speaking)

According to feminine terminology, these relatives are grouped in four classes, with a change of term : (1) *Kesenda*, brother and sister ; (2) *Apulaiyo*, mother's brother's children ; (3) *Macokor*, the children of both father's brother and father's sister ; (4) *Eiyo*, the children of mother's sister.

### 5. The First Descending Generation

(man speaking)

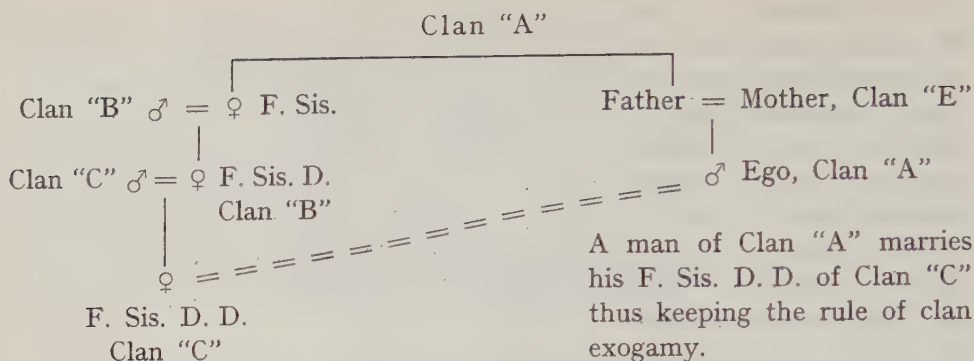
The children of a man and his brothers are all called *apaa* ; but the children of his sister and of his mother's brother's children are *mama*, his sister's son having also the alternative term of *weirit ap cepto*, which means 'son of the girl', and is applied in Nandi to father's sister's son who is otherwise called *mama*. The Dorobo grouping which places the sister's children in the mother's brother's category is unusual and there is here a wide divergence from the Nandi rule.

(woman speaking)

A woman calls her children *lakuat*, 'child' ; her brother's and sister's children are *senge* ; the children of her mother's brother's children, *akui* ; and the children of her mother's sister's children are *eiyo*. The term *senge* in Nandi means 'sister of a parent', and refers to the father's sister ; in Dorobo it is applied to the reciprocal, the brother's son, and is extended to the sister's son. It is also used, as in Nandi, as a term of endearment to small children.

We now return to the children, male and female, of the father's brother's children and of the father's sister's children, all of whom are called *macokor*. According to statements made independently by four different Dorobo elders, a man may marry one of the girls whom he calls *macokor*, that is, his father's sister's daughter's daughter (the daughter of his cross-cousin) :





This statement was not supported by any of my genealogies; but this does not necessarily mean that the practice was never followed, and my informants insisted that this type of marriage was not only allowed, but actually took place in the past. On the other hand, they said that marriage with any other kind of cousin within the *tiliet* was "very bad". In actual fact, however, marriage with the father's sister's daughter's daughter was probably not common, even in the past, and to-day would be quite impossible, partly from disparity of age (though this is not in itself a serious bar), and partly from the shortage of women and lack of wealth. If a man was a *Nyongi*, he might be about forty years old, and his *macokor* would be perhaps ten, uninitiated, and too young to cohabit; she would therefore be suitable only as a second wife, a luxury out of the reach of most Dorobo. An equally serious objection lies in the fact that owing to the small number of clans, a man's *macokor* may often be of his own clan and thus barred from marriage with him.

## 6. The Second Descending Generation

(man speaking)

The term *akui* covers most of this generation: it includes the children of one's own children (grandchildren), children of brother's and sister's children, children of father's brother's grandchildren, and children of father's sister's grandchildren. The children of mother's brother's grandchildren are *mama*, and of the mother's sister's grandchildren, *kesenda*. Thus a man's own grandchildren are classed as grandparents.

(woman speaking)

Grandchildren are *apaa*; grandchildren of brother and sister are *senge*, and of mother's sister, *eiyo*; the rest are *akui*.

## AFFINALS:

(man speaking)

Wife is *mureriat*; wife's brother, *konyit*, and his wife, *poker*; wife's sister, *pukot*, and her husband, *kipukotiet*. Wife's parents are *pamono* (m.) and *poker* (f.). Wife's brother's and sister's children are *apaa* (m.) and *pakuo* (f.).

## (woman speaking)

Husband is *manonotiot*; husband's brother, *konyit*, and his wife, *sindet*; husband's sister, *kamati*, and her husband, *pôker*. Husband's parents are *pakuo* (m.) and *pôker* (f.). Husband's brother's children are *lakuet*; and husband's sister's children, *apulaiyo*.

## Further etymological notes

*Papa* occurs in Nandi only as a term of address, the term of reference being *kuan*.

*Pôkine* as an alternative for *eiyo*, 'mother's sister', is from the Nandi *pôkine* = husband's brother's wife.

*Apaa*, used for a man's own children and for those of his brother and sister, is probably connected etymologically with the Nandi *apa* = mother's sister's husband, and father's brother's son, the latter being strictly *ar-t-apa*.

*Mureriat* is a dialect form of Nandi *mureret*, which is the term applied to a man's pre-marital sweetheart.

## Reciprocal Terms

m. s. = man speaking; w. s. = woman speaking; \* = used by both sexes.

- |   |  |
|---|--|
| * <i>Papa</i> = father :                          | <i>Apaa</i> = child.                               |
| * <i>Eiyo</i> = mother :                          | <i>Lakuet</i> = child.                             |
| * <i>Kesenda</i> = sister :                       | <i>Kesenda</i> = brother.                          |
| * <i>Papa</i> = father's brother :                | <i>Apaa</i> = brother's child.                     |
| <i>Eiyo</i> = f. br. wife (m. s.) :               | <i>Lakuet</i> = hus. br. child (w. s.).            |
| <i>Sindet</i> = f. br. wife (w. s.) :             | <i>Lakuet</i> = hus. br. child (w. s.).            |
| * <i>Macokor</i> = f. br. child :                 | <i>Macokor</i> = f. br. child.                     |
| <i>Pukot</i> = f. sis. (m. s.) :                  | <i>Senge</i> = br. child (w. s.).                  |
| <i>Sindet</i> = f. sis. (w. s.) :                 | <i>Senge</i> = br. child (w. s.).                  |
| * <i>Konyit</i> = f. sis. hus. :                  | <i>Apaa</i> (m.) } = wife's br. child.             |
|   | <i>Pakuo</i> (f.) }                                |
| <i>Macokor</i> = f. sis. child (m. s.) :          | <i>Mama</i> = m. br. child (m. s.).                |
| <i>Macokor</i> = f. sis. child (w. s.) :          | <i>Apulaiyo</i> = m. br. child (w. s.).            |
| <i>Mama</i> = m. br. (m. s.) :                    | <i>Mama</i> = sis. child (m. s.).                  |
| <i>Apulaiyo</i> = m. br. (w. s.) :                | <i>Senge</i> = sis. child (w. s.).                 |
| <i>Mama</i> = m. br. wife (m. s.) :               | <i>Apulaiyo</i> = hus. sis. child (w. s.).         |
| <i>Eiyo</i> = m. br. wife (w. s.) :               | <i>Apulaiyo</i> = hus. sis. child (w. s.).         |
| <i>Mama</i> = m. br. child (m. s.) :              | <i>Macokor</i> = f. sis. child.                    |
| <i>Apulaiyo</i> = m. br. child (w. s.) :          | <i>Macokor</i> = f. sis. child.                    |
| * <i>Eiyo</i> = mother's sister :                 | <i>Senge</i> = sis. child (w. s.).                 |
| <i>Papa</i> = m. sis. hus. (m. s.) :              | <i>Apaa</i> (m), <i>Pakuo</i> (f) = w. sis. child. |
| <i>Konyit</i> = m. sis. hus. (w. s.) :            | <i>Apaa</i> (m), <i>Pakuo</i> (f) = w. sis. child. |
| <i>Kesenda</i> = m. sis. child (m. s.) :          | <i>Kesenda</i> = m. sis. child.                    |
| <i>Eiyo</i> = m. sis. child (w. s.) :             | <i>Eiyo</i> = m. sis. child.                       |
| * <i>Kuko</i> ( <i>Akui</i> ) = father's father : | <i>Akui</i> = son's child (m. s.).                 |
| * <i>Koko</i> = father's mother :                 | <i>Apaa</i> = son's child (w. s.).                 |

* <i>Kuko</i> ( <i>Akui</i> ) = mother's father :	<i>Akui</i> = daughter's child (w. s.).
* <i>Koko</i> = mother's mother :	<i>Apa</i> = daughter's child (w. s.).
<i>Manonotiot</i> = husband :	<i>Mureriat</i> = wife.
<i>Pamono</i> = wife's father (m. s.) :	<i>Konyit</i> = daughter's husband (m. s.).
<i>Pôker</i> = wife's mother :	<i>Pôker</i> = daughter's hus. (w. s.).
<i>Pakuo</i> = hus. father (w. s.) :	<i>Pakuo</i> = son's wife (m. s.).
<i>Pôker</i> = hus. mother (w. s.) :	<i>Sandet</i> = son's wife (w. s.).
<i>Konyit</i> = wife's brother (m. s.) :	<i>Konyit</i> = sis. hus. (m. s.).
<i>Pukot</i> = wife's sis. (m. s.) :	<i>Konyit</i> = sis. hus. (w. s.).
<i>Konyit</i> = hus. brother (w. s.) :	<i>Pukot</i> = brother's wife (m. s.).
<i>Kamati</i> = hus. sis. (w. s.) :	<i>Pukot</i> = brother's wife (w. s.).
<i>Pôker</i> = wife's br. wife (m. s.) :	<i>Pôker</i> = hus. sis. hus. (w. s.).
<i>Sindet</i> = hus. br. wife (w. s.) :	<i>Sindet</i> = hus. br. wife (w. s.).
<i>Kipukotiet</i> = wife's sis. hus :	<i>Kipukotiet</i> = wife's sis. hus.

### Terms of Address

The forms given in the foregoing lists are those of reference, used when speaking of a person. In some cases the form used when speaking to a person is the same as the form of reference ; but in others there is a difference :

Reference : *imamet*

or mama Address : *mama* (m. s.)

*inguket*

*apulaiyo.* (w. s.)

*macokor(et)*

*akui*

*senget* or *senge*

*macokoronni*

*mureriat*

*senge*

*manonotiot*

*mureriandanni*

*sindet*

*manonotiondonni*

*laku*

*sindanni*

*lakuanni* or *lakuennyon*

Other terms have the same form for both reference and address. In this list it will be noted that *mama* and *senge*, though strictly forms of address, are used by the Dorobo for forms of reference as well. The forms ending in *-ni* are vocative (i. e. the demonstrative pronoun *ni*, 'this', used as vocative). *Lakuennyon* means 'my child'.

### Grouping of terms

In the following classification of terms, an asterisk \* means terms used by both sexes, and (w) means terms used by women.

#### *Macokor*

Third ascending generation ; father's father's father\*, father's father's mother\*, mother's father's father\*, mother's mother's father\*. Own generation : father's brother's son\*, father's brother's daughter\*, father's sister's son\*, father's sister's daughter\*. First descending generation : father's brother's children's children\*, father's sister's children's children\*.



*Akui*

Second ascending generation: father's father\*, mother's father\* father's father's brother\*, father's father's sister\*, mother's father's brother\*, mother's father's sister\*. First ascending generation; father's father's brother's children\*, father's father's sister's children\*, mother's father's brother's children\*, mother's father's sister's children\*. Second descending generation: father's brother's children's children's children\*, father's sister's children's children's children\*, brother's children's children, sister's children's children, own children's children, mother's brother's children's children's children (w).

*Papa*

Father\*, father's brother\*, mother's sister's husband.

*Eiyo*

First ascending generation: mother\*, father's brother's wife, mother's sister\*. Own generation: mother's sister's children (w).

*Kesenda*

Own generation: brother\*, sister\*, mother's sister's children. First and second descending generations: mother's sister's children's children, mother's sister's children's children's children.

*Aṗaa*

First and second descending generations: son, daughter, brother's son, brother's daughter, son's children (w), daughter's children (w), wife's brother's son, wife's sister's son.

*Sindet.*

Father's sister (w), father's brother's wife (w), husband's brother's wife (w).

*Mama*

First ascending generation: mother's brother, mother's brother's wife. Own generation: mother's brother's son and daughter. First and second descending generations; mother's brother's children's children, mother's brother's children's children's children.

*Aṗulaiyo*

Mother's brother's wife (w), mother's brother's children (w), husband's sister's children (w).

*Senge*

Brother's children (w), sister's children (w), brother's children's children (w), sister's children's children (w).

*Lakuet*

Son and daughter (w), husband's brother's children (w).

Affinals: *Konyit*

Father's sister's husband\*, mother's sister's husband (w), father's brother's daughter's husband\*, father's sister's daughter's husband\*, sister's husband\*, mother's sister's daughter's husband\*, mother's brother's daughter's husband (w), daughter's husband, wife's brother, husband's brother (w).

*Pukot*

Father's sister, father's brother's son's wife\*, father's sister's son's wife\*, brother's wife, mother's brother's son's wife\*, mother's sister's son's wife\*, wife's sister.

*Kipukotiet*

Wife's sister's husband.

*Pakuo*

Son's wife, husband's father, wife's brother's daughter, wife's sister's daughter.

*Pôker*

Daughter's husband (w), wife's mother, husband's mother (w), wife's brother's wife, husband's sister's husband (w).

*Sandet*: son's wife (w).

*Pamono*: wife's father.

*Kamati*: husband's sister (w).

## The use of kinship terms

In practice kinship terms are used as a form of address and as a method of showing respect to seniors, who acknowledge the respect by using the reciprocal term to the juniors. To illustrate the use of these terms, I have prepared a statement of the relatives of a man named Pilo arap Katam of Kiptarakon (Sosoio group), in which it will be noted that the terms fall into six groups, with one isolated term:

1. *Papa-Eiyo*, in the first ascending generation.
2. *Akui*, the second ascending, first ascending, and second descending generations.
3. *Macokor*, in the third ascending, own, and first descending generations.
4. *Kesenda*, in own, and first and second descending generations.
5. *Apaa*, in the first descending generation.
6. *Mama*, in the first ascending, own, and first and second descending generations.

The isolated term *pukot* denotes the father's sister. But it is used also for certain affinals, and alternates with the term *konyit*. It should be noted that :

- a) the wife of a *macokor* is always *pukot* ;  
 the husband of a *macokor* is always *konyit* ;  
 the wife of a *kesenda* is always *pukot* ;  
 the husband of a *kesenda* is always *konyit* ;  
 the wife of a *mama* (own gen.) is always *pukot* ;  
 the husband of a *mama* (own gen.) is always *konyit* ;  
 but, the wife of *mama*, the mother's brother, is always *mama*.
- b) the spouses of *akui*, when the term refers to people other than the father's father, mother's father, father's mother, and mother's mother, are all *akui*.

This is the genealogy of Pilo arap Katam, with the terms used by himself and his sister Kicoti :

### Third ascending generation :

	Called by Pilo :	Called by Kicoti :
1 FFF. MURTATAM m. Tiemui	MACOKOR makikat	MACOKOR makikat

### Second ascending generation :

2 FF, KIMNGAMNGAM m. Cesangut	KUKO koko	KUKO koko
	AKUI	AKUI
3 FFBr. LEMANDO m. (unknown).	AKUI akui	AKUI akui
4 FFSis. Kikiros m. RIPANYA.	akui AKUI	akui AKUI
5 MF. MEREWA m. (unknown)	AKUI koko	AKUI koko

### First ascending generation :

6 F. KIPKATAM m. Keuarie	PAPA eiyo	PAPA eiyo
7 FBr. KIPTOO m. (unknown)	PAPA eiyo	PAPA sindet
8 FBr. KAOLA m. Nenduiya.	PAPA eiyo	PAPA sindet
9 FSis. Cepulpul m. TURIEPUKU.	pukot KONYIT	sindet KONYIT
10 FBr. CEPTUI unmarried	PAPA —	PAPA —
11 FFBr. son of 3, and wife	AKUI akui	AKUI akui
12 FFSis. dau. of 4, Taptongingei.	akui AKUI	akui AKUI
13 MBr. NEKOI m. Seratet.	MAMA mama	APULAIYO eiyo
14 MSis. (unknown) m. NASUTIK.	eiyo PAPA	eiyo KONYIT

### Own generation :

15 Br. COIMIM m. Cepkoiec.	KESENDA pukot	KESENDA pukot
16 Sis. Ceimbar m. (unknown).	kesenda KONYIT	kesenda KONYIT
17 Sis. Kicoti m. MANYEPAI.	kesenda KONYIT	— MANONGOTIOT

All Manyepai's relatives are outside the *tiliet* to Pilo, but his Br., sis., f., and m. are inside it for *Kicoti*, though his ff. and mm. are not.

18 dau. of 7, Cepkemoi m. (unknown)	macokor KONYIT	macokor KONYIT
19 dau. of 7, Cerob m. (unknown).	macokor KONYIT	macokor KONYIT
20 s. o. 8, LEII m. (unknown).	MACOKOR pukot	MACOKOR pukot
21 dau. of 8, Cepkumuren m. KIMOPO.	macokor KONYIT	macokor KONYIT

All Kimopo's relatives are outside the *tiliet* to Pilo.



22 s. o. 9, KIPKOIEC, unmarried.	MACOKOR	—	MACOKOR	—
23 s. o. 12, KIPSEREM	} and their children outside the <i>tiliet</i>	—	—	—
24 s. o. 11, KIPLERGE		—	—	—
25 s. o. 11, Arap LEMANDO		—	—	—
26 s. o. 13, KIPURPUR, unmarried	MAMA	—	APULAIYO	—
27 dau. of 13, Cepketai m. KILANYA.	mama	KONYIT	apulaiyo	KONYIT
28 s. o. 14, KIKOROR m. (unknown).	KESENDA	pukot	EIYO	pukot
29 s. o. 14, TOTE m. Kereyuo.	KESENDA	pukot	EIYO	pukot

## First descending generation :

30 s. o. PILO : KIPKURKAT	APAA	SENGE
31 s. o. PILO : KIMAIYO	APAA	SENGE
32 dau. of 15, Cemesunde	apaa	senge
33 s. o. 16, POIYO	MAMA	SENGE
34 dau. of 16, Cepkemboi	mama	senge
35 dau. of 17, Cepitok	mama	lakuēt
36 s. o. 27, KIPROTIC	MAMA	AKUI
37 dau. of 27, Tepikeny	mama	akui
38 dau. of 27, Ndito	mama	akui
39 dau. of 28, Kicapun	kesenda	eiyo
40 dau. of 28, Nariare	kesenda	eiyo
41 dau. of 28, Cepakoko	kesenda	eiyo
42 dau. of 29, Kendakor	kesenda	eiyo
43 dau. of 18, Taptol	macokor	macokor
44 dau. of 18, Ceptum	macokor	macokor
45 dau. of 18, Cepkeino	macokor	macokor
46 s. o. 21, KIPROTIC	MACOKOR	MACOKOR
47 s. o. 21, KIPTUMA	MACOKOR	MACOKOR
48 s. o. 21, TIONGOI	MACOKOR	MACOKOR
49 dau. of 21, Situni	macokor	macokor
50 dau. of 21, not yet named (1939).	macokor	macokor

(Note : Males in CAPITALS, females in small type. 'Unknown' means that the person's name was unknown to or forgotten by my informants. m. = married.)

Pilo's immediate contacts are with people of the *papa-eiyo*, *kesenda*, and *apaa* groups, for he lives at Kiptarakon with his aged and infirm father and his married brother Coimim. Pilo always speaks of his father as *papa*, and treats him with great respect, kindness, and gentleness. Coimim is his younger brother, and though of a junior age-set (*Maina*, while Pilo is *Nyongi*)<sup>8</sup> is now married and a father, and so is on terms of more or less equality with Pilo. They address each other by name, but usually refer to one another as *kesenda* — *mii kesendannyon ka*, "my brother is at home", rather than *mii ka Coimim*, in answer to a question as to his whereabouts. His own and Coimim's children Pilo calls by name though he often addresses them as *apaa* by way of instruction. His two sisters Kicoti and Ceimbar are both married and live not far away in Nandi. The former is the eldest of the four and was married to a Kimnyike now dead ; Ceimbar married

<sup>8</sup> The names *Kimnyike*, *Nyongi*, *Maina* are those of age-sets, which form an important element in social behaviour, and will be described in detail later on (p. 30).

a Nandi, and her husband is spoken of with less respect than Kicoti's, though both men are referred to as *konyit*. Their children are called *mama*.

His father's sister Cepulpul and her husband Turiepuku are both dead, and if he speaks of them it is by the terms *pukot* and *konyit*; but her son son Kipkoiec is, as *macokor*, on the same footing as Leii and Kimaiyo, the sons of his father's elder brother Kaola, allowing for the difference of age-set. Pilo is a *Nyongi*, as also is Leii; but Kimaiyo is a *Maina*. On the other hand, Kimaiyo is a policeman, which somewhat outweighs the difference. Cepkemoi and Cerob, the daughters of Pilo's father's younger brother Kiptoo have lessened themselves to a certain extent in old-fashioned Dorobo eyes by marrying Nandi (though Dorobo-Nandi marriage has been practised for a long time), and they live at a distance. The wife of Leii and the husband of Cepkumuren, Pilo's other *macokor*, are both Dorobo, and although they live near the forest, there is a good deal of intercourse between their families. All these people are spoken of as *macokorennyon*, and addressed as *macokoronni*, *macokor*, or by name. Their spouses are spoken of as *konyit*. Though Kimopo Arap Mining, the husband of Cepkumuren, is *konyit* to Pilo, his relatives are outside the *tiliet* as far as Pilo himself is concerned (though not of course for Cepkumuren), and this applies also to the relatives of his sisters' husbands; such people when on terms of friendship and visiting are addressed and referred to by name, or they may be spoken to by the word *leiye*, a general term of address to any person of either sex with whom one is friendly. An old woman like Cesikirikat, Arap Mining's mother (not named in the genealogy), would not be addressed as *leiye*, however, but as *koko* "grandmother" or *cepiosonni*, "old woman", though not related in any way, but out of respect because Pilo is a friend of Arap Mining, and often meets his relatives, including Cesikirikat.

Kaola and Kiptoo, the brother's of Pilo's father, lived for many years at Cepkunyuk, four miles from Kiptarakon, close to and inside the boundary of the Nandi Reserve; but in 1939 they went to live in Sosoio near the forest. At that time, both of them were more active than their brother Kipkatam (Pilo's father) who, if he had been a European, would have been described as "bed-ridden"; and for practical purposes Kaola took the place of a father to Pilo and his brothers and sisters. Kipkatam was deaf, nearly blind, almost speechless, and hardly able to move; so when Pilo wanted to consult anyone, he turned to Kaola, or if he was away, to the slightly younger Kiptoo.

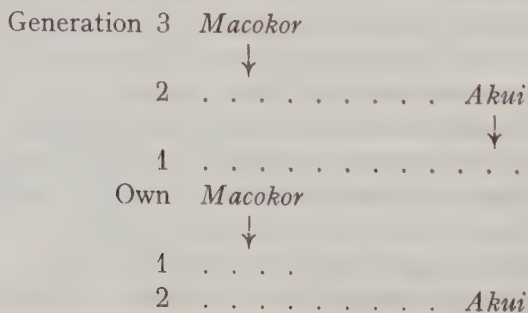
It will be seen that a sister's children are not *apaa*, like a brother's, but *mama*. Pilo's sister's children are a typical case. They live at a distance, and so are as remote from him as all the descendants of his mother's brother (*mama*) Nekoi who, with his wife and his son in law Kilanya and his family, lives at Ngatepkong on the far side of the forest and has little to do with Pilo. Moreover, the only link between Pilo and Nekoi, his mother Keuarie, is there no longer, for she died some years ago; so Nekoi and his family are just spoken of as *mama* — when it is necessary to speak of them at all, for though they exist they count very little in Pilo's life.

Between Pilo and his brother Coimim there is a good deal of inter-

course. They live in the same settlement, they are *papa* to each other's children, they both look after old Kipkatam, and they have the joint responsibility of feeding him as well as their own families. They are *kesenda* in name and in fact. But the existence of a remoter *kesenda* group, the children of the mother's sister, shows how the term may mislead if the circumstances are not known and if it is not realized how much depends on proximity. Both their mother's sister's sons Kikoror and Tote live on the other side of the country at Ngatepkong, and Kikoror moreover dwells inside the forest; between them and Pilo intercourse is rare, and relationship might not exist. In practice, of course, Pilo would refer to them as *kesendannyon* and would greet them as *kesenda* or by name; but in the absence of proximity the intercourse would be limited to mere greeting.

The *akui* group includes three sets of people: (A) parents of father and mother; (B) father's father's brother and sister and their children; and (C) all of the second descending generation except the great grandchildren of the mother's brother and sister.

(A) The senior *akui* at the time when I collected the genealogies which form the basis of this study were all dead. The real *akui* are the father's father and the mother's father (their wives being *koko*), and these two are often referred to as *kuko* as well as *akui*. When Pilo said, "My *akui* was Kimngamngam", or "my *akui* was Mereua", his statement was amplified by saying who they were: *akui ko papa nepo papa, kuko ko papa nepo eiyo*, "*akui* is the father of my father, *kuko* is the father of my mother". (B) But the brother's and sisters of the *kuko* or *koko* (none were recorded on the maternal side) are referred to as *akui* by courtesy, and this courtesy is extended to their children (people of father's generation) but not to lower generations. So Arap Lemando was merely *leiye* or "Arap Lemando" to Pilo, though his father and grandfather were *akui*; and between Pilo and Arap Lemando there was no relationship. (C) The third descending generation, the children of Pilo, his brother's children, his sister's children, and those of his father's brother, and his father's sister, are all *akui* also; but no descendant of the mother's brother or sister is called *akui*. This term, it will be seen, has a symmetrical alternation from the second ascending to the second descending generation, that is, from grandfather to grandson; *macokor* has an asymmetrical alternation from the third ascending generation to own's own, being extended in both cases to the next generation below:





The senior *macokor* are seldom alive in a man's lifetime, and all those in the 3rd ascending generation were dead before Pilo was born. The terms therefore are merely of reference, and that this is so is emphasized by the word *makikat*, "one who is not greeted".

On the right hand side of the genealogy of Pilo are given the terms used by his elder sister Kicoti, who married a Dorobo of the *Kimnyike* age named Manyepai, where we find additional groups:

The first ascending generation is now divided into two: (A) the father of Kicoti, his brothers and sister and their spouses, who are *papa* and *sindet*; and (B) her mother, her mother's sister and her children, grandchildren and great grandchildren, and her mother's brother's wife, all of whom are *eiyo*. (A female *eiyo*'s husband is *konyit*, and a male *eiyo*'s wife is *pukot*, except that Seratet, the mother's brother, is *apulaiyo*.) The father's sister has the same term as his brother's wife, *sindet*.

Kicoti calls her brother and sister *kesenda*, just as Pilo calls her *kesenda*; but whereas Pilo calls his own and Coimim's children *apaa*, and the children of both his sisters, *mama*, Kicoti calls her own children *laku* and those of her brothers and sister *senge*, and the grandchildren and great grandchildren of her mother's sister *eiyo* (which latter Pilo calls *kesenda*).

The mother's brother group is called by four terms instead of one, and the mother's brother himself and his children are not *mama* but *apulaiyo*; his grandchildren and great grandchildren are *akui*; and Kicoti's sister's children are *senge*, while her own are *laku*: all these are called *mama* by Pilo.

The two brothers of Manyepai, for whom Pilo has no term (he would refer to them as *poiyo*, "old man", and if necessary define their position) are called *konyit* by Kicoti, and the wife of Kimôken her husband's brother is *sindet*. Her husband's father and mother are *pakuo* and *poker*, though outside the *tiliet* for Pilo. Her husband's father's father is outside the *tiliet* for her. As regards the use of *konyit* and *pukot* for spouses, the female terminology is the same as the male for *macokor* and *kesenda*, but

- the wife of an *apulaiyo* (m. br.) is always *eiyo*;
- the wife of an *apulaiyo* (own generation) is always *pukot*;
- the husband of an *apulaiyo* (own. gen) is always *konyit*;
- the wife of an *eiyo* is always *pukot*; and
- the husband of an *eiyo* (except own mother) is always *konyit*.

### Contrast with the Nandi system

The Dorobo relationship system is much less regular than that of the Nandi, and has a greater mixture of terms. Moreover it includes a greater number of people than the Nandi, which counts the following as outside the *tiliet*:

- A. Father's mother's brothers and sisters and their children (Dorobo, *akui*).
- B. Mother's parents' brothers and sisters and their children (Dorobo, *akui*).

- C. Children and grandchildren of mother's brother's son and daughter (Dorobo, *mama*).  
 D. Children and grandchildren of mother's sister's son and daughter (Dorobo, *kesenda*).

A Nandi, therefore, may marry any person in groups C and D provided they are not of his clan.

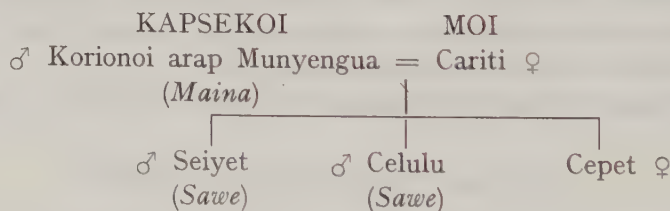
The children of the father's brother and father's sister are *tupcet* and *mama* in Nandi, and their children are *lakuet* and *akui*; whereas in Dorobo all are called *macokor*. The marriage with the father's sister's daughter's daughter is not allowed in Nandi, where there is no relaxation of the rule against marriage within the *tiliet*. But, on the other hand, the Nandi has a certain number of people who are biologically related to him though not classed as relatives, and therefore potential wives. The Nandi say that there are really no terms for the third ascending generation, as a man never sees them; but if it should be necessary to speak of them, the terms *kuko* (masc.) and *senge* (fem.) are used, whereas the corresponding Dorobo terms are *macokor* and *makikat*.

### III. The Family and Behaviour

#### 1. Family life

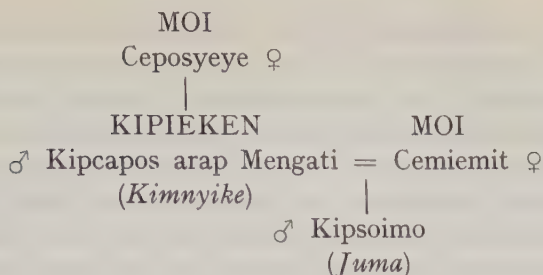
Dorobo life and social structure are based on the elementary family within the clan, the family being a unit consisting of father, mother, and children. The elementary family is sometimes enlarged into the domestic family, which is a group of people based on an elementary family living in one homestead and containing more than one parent, i. e. an elementary family with one or both of the husband's parents. A further development is the extended patrilocal family, where two or more elementary families related by genealogy or adoption live together as a defined unit.

A typical elementary family living in the forest in Sosoioyo was the following, consisting of a man, his wife, and their three children<sup>9</sup>:

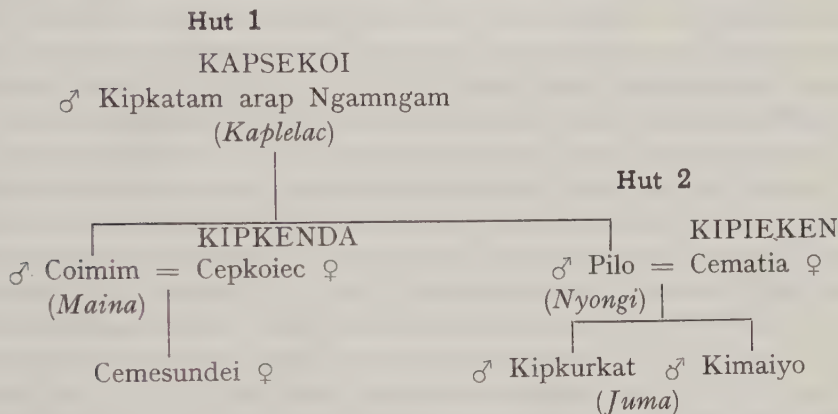


A domestic family living on the edge of the forest at Timopo comprised the following people: a man, his mother, his wife, and his children:

<sup>9</sup> In the genealogical diagrams, words in capitals indicate clans, and words in brackets age-sets.



An extended patrilineal family which lived at Kiptarakon in the Nandi Reserve was that of Pilo, whose relationship contacts have been described above :



Other forms of grouping are the fraternal group, where several brothers live together, either in separate huts with their wives and children, or if unmarried sharing one or two huts; and the clan group, in which several elementary or domestic families of the same clan live together.

In the old days, by which I mean the time when the Dorobo still lived unmolested by Europeans in the forest, these family and clan groups lived a good deal inside the forest, in small clearings or in glades on the edge. Inside the forest, the clearings were just big enough to contain the number of huts needed by the settlement. The old type of Dorobo hut soon became ruinous and full of fleas (as they put it), and in consequence after a few months a clearing would be abandoned and a new site chosen. These forest settlements were hard for a stranger to find. The path which he was following from the main track would branch a few yards from where it took off, with no indication as to which branch to follow, and whichever he chose, he would find that it branched again after a little way: it was in fact almost impossible to find one's way to one of these settlements without a guide. Most of the Dorobo to-day, however, live on the edge of the forest. Their settlements are consequently easier to find; they are usually close to some cultivation, and are occupied for longer periods.

Family groupings, whether in the forest or outside it, when they are larger than the elementary or domestic family, very often contain someone



who stands in the relation of father's brother to the younger members of the group, as in the diagram of Pilo's family above, in which both sets of children have a father's brother living close at hand. In a clan group there might be no father's brother actually in the settlement, but often he would not be far off, for the tendency is to settle in defined groups, and not isolated to the same extent as among the Nandi, where a family may live alone without forming part of a settlement though still a member of the parish. This point is important, for the father's brother plays the same part in a child's life that the mother's brother does among the Nandi.

The family, consisting of father, mother, and children, lives in close contact with one or more families, and sometimes includes the husband's father or mother (I came across no case where both were alive together). These families give the Dorobo child his first experience of human beings. Kinship usages are determined to a certain extent by environment and way of life, for under forest conditions and a hunting economy the father is of necessity away from home a good deal, and young children are much in the society of their mothers and the other women of the settlement. This of course is true of other types of society; but in a pastoral society, such as the Nandi, for instance, the father is not, under compulsion of seeking the day to day food supply, obliged to go away from the homestead if he feels disinclined; and there is no doubt that a Dorobo child of tender years saw much less of his father than a Nandi child. When food must be got as it is needed, and when it is scanty or difficult to store, the father, on whom falls the duty of getting it, must be away much more than the man whose cows are close at hand, or whose cultivation produces a crop which he can store.

Till a child is weaned, which may be at the age of twelve months or thereabouts, it is in closer contact with its mother than anybody else, and the father leaves it more or less alone. When the mother has to go out to do her share of food-getting, the child is left at home in charge of its elder sister if it has one, or with its father's mother; failing these, some woman or girl of the settlement will look after it. A Dorobo mother cannot take her baby with her when searching for vegetable food in the forest, for it cannot conveniently be carried on the back in such surroundings; nor can she, like the agriculturalist, lay it down under a tree while she works, because it would not be safe to do so in the forest. This habit persists to-day, and even when a woman goes to work in her *shamba*<sup>10</sup> the baby is left behind in somebody's care. But a woman's food-questing is done much more quickly than a man's hunting, and she is soon back at home; the *shamba*, too, is not so far away that she cannot get back to the child quickly if need be.

The attitude of a man to his wife is profoundly affected by physical and environmental conditions. The shortage of women and the difficulties of getting a wife (especially when cattle are becoming the medium of bride-

---

<sup>10</sup> The Swahili word *shamba* = cultivated land, field, farm, is current throughout Kenya. Since it is a shorter and simpler word than the English equivalent, I shall use it in the sense of a plot of cultivated land.

payment and a man has but few live stock) have induced a real affection of husband for wife, and a rarity of divorce. This is reflected in the husband's behaviour to his wife, and in the absence of the custom found among the Nandi of letting a wife sleep with a visiting age-mate. A wife being a necessity once she has been got, a man tends to do all he can to keep her, and he treats her well, with such kindness and consideration as can be shown to an inferior, giving her all the inducements to a contented life that are within his power. Although a man may be somewhat aloof when he is at home, his general attitude and behaviour to his wife form a good example for his sons to copy.

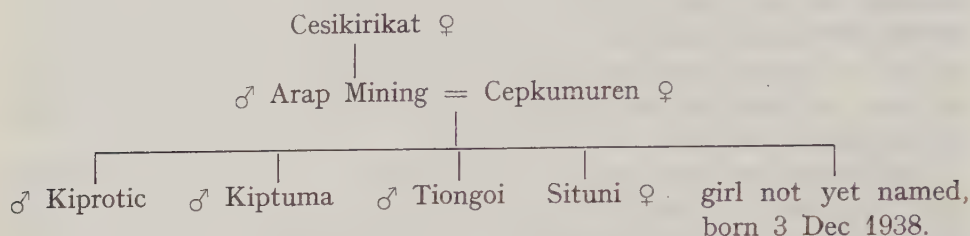
Children then grow up under the authority of two people who are more important to them than anyone else in the horde, their father and mother. The father has authority over his wife because he provides food for her and her children by his own skill, and a primitive woman cannot exist without the support of a man ; in the old days a bad wife had nowhere to go if her husband brought himself to the pitch of divorcing her, except back to her parents, who would not welcome an extra mouth to feed. Over his children a man has that authority which is based on the respect felt for a person whom they know must be obeyed. Incidents of the kind that I saw one day at the home of a man named Cesundil are not uncommon. A child was yelling outside the hut. Taprandic the mother told it to be quiet : it merely yelled louder. Cesundil then said quietly but firmly, *Sis lakuanni* (be quiet, child), and it was silent immediately.

As EVANS-PRITCHARD has pointed out, the behaviour of father to mother must influence the attitude of a son to his mother<sup>11</sup>. It is the mother and other women who look after a child till nearly the age of puberty ; and to-day as in the past, though the father is no longer wholly occupied in hunting and therefore much more at home, the traditional pattern still holds good. I have more than once seen a man left in charge of his small children while the mother was away and treating them in the fussy sort of way that one would expect of a man not very sure of his ground — sure of his authority, which was not being called in question, but not at all sure of his ability to deal with childish problems which the mother on her return can settle at once. It is the mother who gives the children immediate comfort and protection ; she it is who teaches them the elementary rules of conduct and decency, who impresses upon them that they must obey father, because he is father, and who sees that as they grow older they help her with such small tasks as they can manage. It is to their mother that children run when hurt or frightened, and it is by her that they are nursed when ill. She thus has a large claim on their affection, but this would be reduced if they saw her disrespectfully treated by their father. On the whole, the claim is reinforced among the Dorobo by the way men treat their wives. And in old age a mother is taken care of by her son, and whereas she brought him up in his infancy, so now in her old age she

<sup>11</sup> Man, 1929, 148.

helps his wife to bring up his children, continuing her claim on him in affection which outlasts childhood into old age.

My chief friend and informant among the Dorobo, Kimopo arap Mining, lived, during the period of my field-work, at Kipukua, with his mother Cesikirikat, and his family consisted of the following :



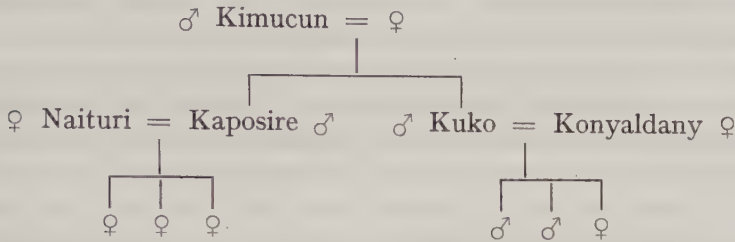
In July 1938 he was living in a flat-topped hut in the middle of his section of the settlement ; but by December of the same year he had moved to a new hut with a pointed roof outside the *shamba*. His mother's hut was about 300 yards away at the other end of the *shamba*. His three boys (all *Juma* age-set, he himself being a *Nyongi*) ranged from about four years old upwards, and Situni, the elder girl, was about seven. At this time he slept in the back part of the hut, the *incor*, where his goats are kept at night, and his wife slept with the children in the front part, the *koima*. This was because she was suckling a baby. Strictly, Arap Mining should have gone to sleep in another hut, but since this was not possible for several reasons, the wall dividing the *incor* from the *koima* was allowed to make the *incor* count as a separate hut (the original type of Dorobo hut has no partition at all).

One day I arrived rather early and found that Cepkumuren had gone across the valley to get a new water-pot, leaving Arap Mining in charge of the children. Situni looked after the baby, but still he found his responsibilities rather a heavy burden, and was glad when his wife returned a little before noon. Cepkumuren fed the baby, sent the children indoors to rest, and went down to the river to wash. At this hour, when there is no particular work to be done, the older people sleep. On some days Cesikirikat comes to Arap Mining's *shamba* to help with the cultivation : Cepkumuren normally works there too, but not every day while the baby is so young. When she does go, Arap Mining goes with her, and the baby is left with Situni. But the *shamba* is not so far away that Cepkumuren cannot hear the children if anything goes wrong.

The Dorobo elementary family might thus seem to be independent and self-contained. But it is not so really, and other relatives have a share in the upbringing of the children, not in spite of the parents' authority, but in support of it, and the relative who must be considered next to the parents from the Dorobo point of view is the father's brother, *papa*, who often lives in the same settlement, or if not, only a short distance away. This person, especially when he is an elder brother, has a position of authority over his brother's children at least equal to that of their father. His wife, a classi-



ficatory mother, *eiyo*, has a similar position, and if the father's mother is not alive, or living far away, she takes the grandmother's place in helping her husband's brother's wife; and being younger than the grandmother, can give more active assistance. This was the case with two brothers both married, whose mother was dead:



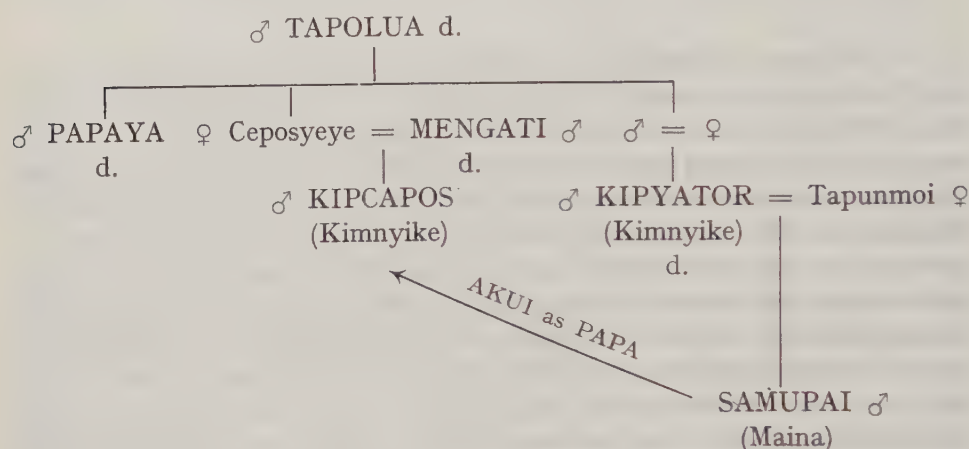
To Kaposire's children, Konyaldany took the place of the grandmother; and Naituri did the same for Kuko's children. The father's brother is the equivalent, as an authority in the lives of children, of the mother's brother among the Nandi and elsewhere, and is as near as possible a second father. Patrilocal residence as well as other factors no doubt account for this; and the effect is that the father's brother is someone to be reckoned with, a man with whom a boy should keep on good terms, and one of whom permission must be obtained before a boy is circumcised. Kimutai arap Ruto is Arap Mining's brother. He lived in the same settlement at Kipukua, and saw his brother's children every day. When he greeted them, he said, *Sopai, leiye*, and they answered, *Epa, papa*. (Here *leiye* is used loosely as a term of familiarity.) The father's brother gives the children food and other things; he teaches them much of what it is necessary for them to know, and when they ask him questions, like what is this grass called? what are you going to do with that piece of wood? what made those marks on the ground? and so forth, he answers them in such a way that question and answer become part of their education. He shows them his bow, arrows, and quiver, his knives, his honey bags. He takes them into the forest and tells them how people look after their bees, how they make honey-barrels, and how they take honey. He teaches them to use firesticks, and explains the magical observances towards bees and honey.

The mother's brother, *mama*, the father's sister, *pukot*, and their spouses (f. *mama*, m. *konyit*) are in a different category from the father's brother. Not only do they live in different settlements, but the mother's brother has no special position of authority. And while all Dorobo to whom I talked knew their father's brother, many did not know their mother's brother, either by name or by sight. Others knew his name, but had never seen him; and in one or two cases when I was taking down genealogies men had to ask their friends what their mother's brothers' names were. It is thus quite clear that the mother's brother is of little account, and that the father's brother is a much more important person.

Yet on occasion the mother's brother is accorded a respect that is not his customary due. Arap Mining was a great follower of tradition, but

he respected and feared both his father's brother and his mother's brother. When the time came for him to be circumcised, he went first to his *papa* to ask permission, and then to his *mama*; both consented, and both oiled him<sup>12</sup>. If his *papa* got angry with him, he gave him a goat, a new honey-barrel, or some beer; and he treated his *mama* in the same way. Such cases are perhaps not normal, and the respect shown to the *mama* is due to individual circumstances, for Arap Mining was taught by his mother to like his *mama*, and unlike most Dorobo he saw a good deal of the man.

When a man has no father's brother to whom he can turn, other people can act as substitutes, as in the case of a man named Samupai arap Yator, whose father was dead, and had no brothers or sisters:



In this case, Kipcapos, the son of Samupai's father's father's sister was alive, and of the same age-set as his father Kipyator. Though terminologically merely *akui*, Samupai regarded Kipcapos as a father's brother, visited the old man whenever he went near where he lived, and treated him exactly as if he was really *papa*. In another case, a father's father's brother's son, also *akui*, took the place of a non-existent father's brother.

The people who are of primary importance in the life of a child are therefore his parents, his father's parents (especially the mother), and his father's brother. The father's sister while still young and unmarried may live with her parents and thus for a time come in contact with the child. She will thus be able to help the mother for so long as she remains unmarried. But once she has got a husband she is likely to live elsewhere and may pass right out of the child's life, since there may be no man in the settlement who is not either related to her, or of the same clan. In the settlement at Kipukua where Arap Mining lived, there were five other men, Cesundil a married man with two children, and his unmarried brothers Malakuen, Kipsang, and Kipungei, together with Arap Mining's unmarried brother Kimutai

<sup>12</sup> A boy must get permission to be circumcised from his father's brother, who oils his head and face in token of consent.

arap Ruto. There were also two old women, Cesikirikat mother of Arap Mining, and Cepkatet mother of Cesundil. With these lived Cesundil's young sister Cepkoiec, aged about 15, who helped her brother's wife to look after the two children, and slept either in her mother's hut, or in the hut of Cesikirikat, eating with her mother or with Cesundil and his wife. The three men Malakuen, Kipsang, and Kimutai lived together, eating with either of the old women (contributing their share of the food), while Kipungei lived alone, eating with his mother. Cepkoiec could marry none of these young men, since they were all her clansmen. Such an arrangement seems to be quite usual when a girl has reached puberty but has not yet been circumcised. At Sosoioy a somewhat younger girl named Cepotip lived in a small hut (*sikiroinet*) with her youngest brother Kimitei (a *Juma*). When she went visiting to the neighbouring settlement Ndoroton she stayed with women there who, when they came to Sosoioy, slept in Cepotip's hut, the boy going out to sleep elsewhere.

Where other relatives are concerned, the age-set behaviour patterns tend to replace those of kinship, and even when people are related and within the *tiliet*, they are for practical purposes little more regarded than fellow-clansmen. Indeed, in a clan settlement, such people have more influence and effect on their neighbours' children than blood-relatives who live at a distance.

In a primitive people like the Dorobo there is little formality in the educational system, which consists largely of training in obedience, behaviour, and techniques, which are learned from the parents and others with whom the child comes into contact. These contacts are not large owing to the nature of the country and the social system, and thus the relatives with whom a child is seriously concerned are but few. This narrow range of contact must be considered in the light of such important factors as the absence of tracks through the forest, the scattering of relatives, and the abnormal shyness and suspicion of the Dorobo.

Up to the age when a child can be of some help to its parents, both boys and girls are mainly with their mother, who teaches them the business of eating and living in a hut. She corrects childish bad habits and makes them familiar with the ordinary customs and precautions of every day life that have to be observed in Dorobo surroundings. The father corrects improper behaviour towards himself and the mother.

But at the age of usefulness, which comes a little before the onset of puberty, and depends on the child's growth and intelligence, there is a division of duties between the parents. The father begins to teach his son the elements of hunting and trapping, how to make things of wood, how to skin animals, and how to use a bow and arrow, in short, how to behave like a man and do man's work. The mother teaches her daughter how to manage a home, how to look after small children, and how to perform the normal tasks of a Dorobo woman. At this stage both boys and girls are in one respect general servants of the family; they have to herd any stock their father may possess, and make themselves useful about the homestead.



The parts played by the grandfather or grandmother, and by the father's brother and his wife are directed largely towards instruction in behaviour and morality, though a young paternal uncle may often help in teaching boys the elements of woodcraft and hunting. And although the father and mother teach their children to distinguish between right and wrong, and how to behave to their relatives, the grandparents in particular have a good deal to do with this aspect of education.

The part played by clansmen as educators is in general limited, for it depends upon the type of settlement and the number of them with whom the child is able to have contact. Where the settlement is a purely family affair there will be no clansmen immediately at hand, and it is only in clan settlements that their influence can be at all effective: At Kelpui there was in 1938 a settlement consisting of two elementary families and four unmarried clansmen; and at Ndoroton a widow with two small children could turn to five adult clansmen for help in bringing up her children, as well as to three other widows and a young girl. In such circumstances children will have more to do with clansmen than with relatives. This is very different from the Nandi, who do not live in clan settlements and among whom clansmen are much less important than relatives in these matters.

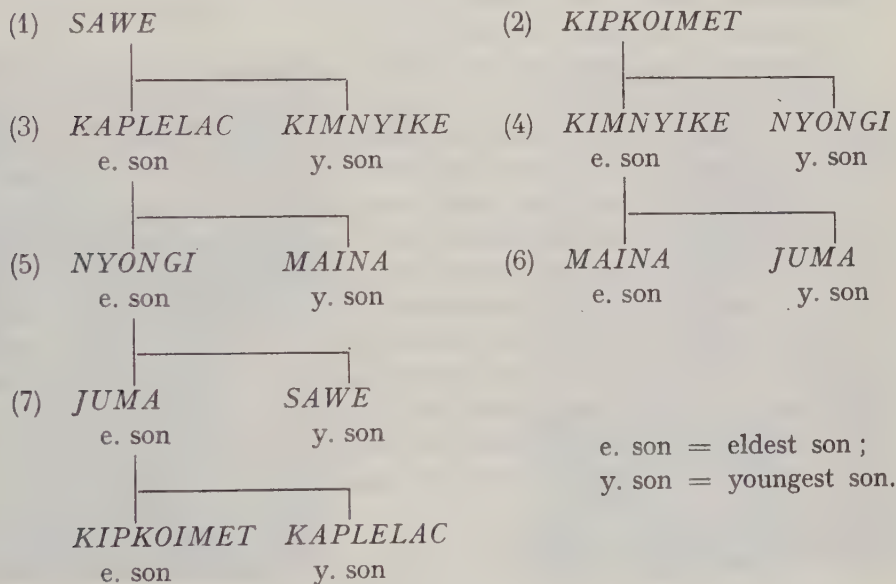
## 2. The Age-Set system

In all forms of training, a proper standard of behaviour is insisted upon, because without due attention to this, no cohesion of clan or family is possible, and hence there can be no horde solidarity. Theoretical ties of kinship cannot last if the behaviour of members towards each other is not carefully promoted and strictly regulated, and so behaviour is the keystone of social life. It must be considered not only from the point of view of a man's dealings with his relatives, but with respect to the different generations with which he comes in contact, and the effect of the age-set system on these relationships must therefore be taken into account. Age-sets and kinship rules may actually be in conflict, and so it is necessary before going any further into the subject of behaviour to see how the age-set system works among the Dorobo.

Age-sets, *ipinda*, plur. *ipinuakik*, are an Hamitic institution adopted by the Nandi and Masae, and borrowed from the Nandi by the Dorobo. The principle of the system is that the males of the tribe or horde are divided into a number of groups or sets of individuals whose ages all fall within certain limits, and the sets are not progressive like the age-grades or stages through which the individual passes from birth to death. Thus a Dorobo man passes through the successive stages of boy, circumcised man, and old man; and a woman through those of girl and woman. But age-sets are more than this: for a man is born into a set, and in that set he remains all his life irrespective of his age in years; women, moreover, do not have age-sets, but on marriage refer to themselves as belonging to their husbands' age-sets.

The Dorobo have borrowed this system from the Nandi, and have taken over both the Nandi names for the sets and the interval between them, which is fifteen years. There are seven sets which work in a recurring cycle of about 105 years, the names being permanent. Starting with the senior age-set, the order of names in 1939 was: *Kipkoimet*, *Kaplelac*, *Kimnyike*, *Nyongi*, *Maina*, *Juma*, *Sawe*.

The general rule is that a man belongs from birth to the set next but one below that of his father, so that the son of a *Sawe* will be *Kaplelac*. This applies normally to elder sons. If a man has several sons, or if there is a long interval between the birth of the oldest and the birth of the youngest, the latter normally belongs to the set next but two below that of the father, so that while the eldest son of a *Sawe* will be *Kaplelac*, the youngest will probably be *Kimnyike*, and thus of a set junior to that of his eldest brother. This is an important point, as it affects the whole system of behaviour. The following diagram illustrates descent by age-sets:



Age-sets work in the following way: the men who comprise the present *Maina* set began their circumcision period in 1923, and were circumcised at intervals during the next seven years, after which, in 1939, they became the active and responsible members of Dorobo society, and their predecessors the *Nyongi* retired from public life. At this time, in 1939, the next batch of youths, the *Juma*, moved up into the position occupied by the *Maina* from 1923 to 1939 in order to be circumcised, becoming initiates while the *Maina* became officially 'men'. So every fifteen years or so the whole machine moves like a ratchet wheel turning one cog, and every set goes through the following periods:

1923	1939	Ages
7 <i>Sawe</i>	<i>Kipkoimet</i>	95
6 <i>Kipkoimet</i>	<i>Kaplelac</i>	80
5 <i>Kaplelac</i>	<i>Kimnyike</i>	65
4 <i>Kimnyike</i>	<i>Nyongi</i>	50
3 <i>Nyongi</i>	<i>Maina</i>	35
2 <i>Maina</i>	<i>Juma</i>	20
1 <i>Juma</i>	<i>Sawe</i>	7

Old men : four sets.

"Men" : one set.

Initiates : one set.

Small boys : one set.

In the third column are the maximum ages in years of the sets in 1939. By 1939 there were no *Sawe* alive, and the age-name started over again at the bottom as the name of the small boys' age-set. The times for changing are known by carefully watching the Nandi, and the Dorobo regulate their age-set periods and times of circumcision by the Nandi, having no method of time-reckoning of their own.

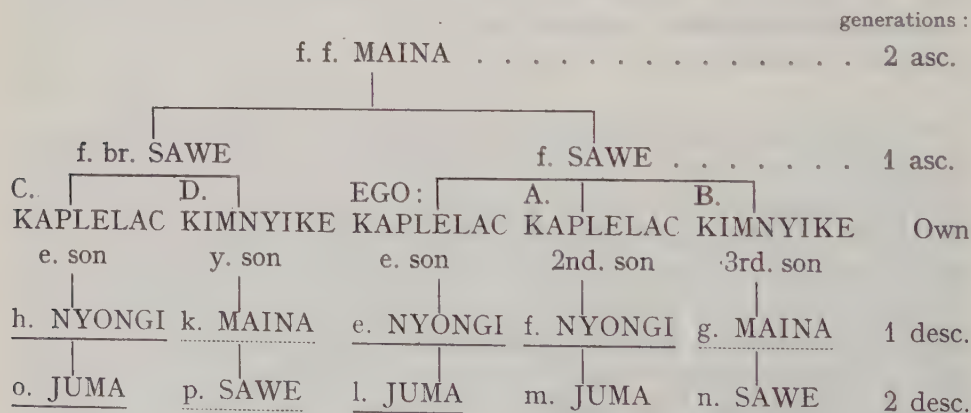
Each set is divided into three sub-sections called *mostinuek* or "fires", a Nandi term, which the Dorobo call

*Conginie*k, the senior sub-section ;

*Taparik* or *Kipalkonyek*, the middle sub-section ;

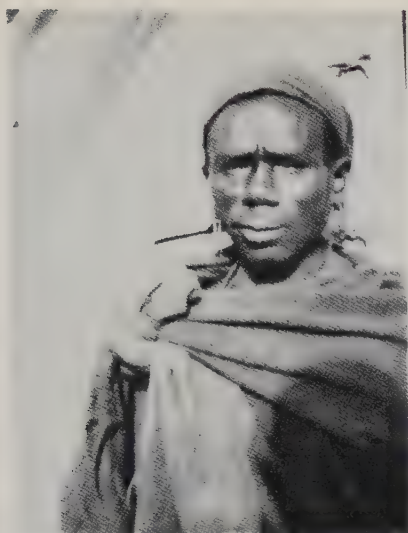
*Ruwakanik* or *Kiptoiinik*, the junior sub-section.

These 'fires' seem to have no particular function among the Dorobo, but to have been taken over along with the rest of the system when the Dorobo borrowed it from the Nandi, among whom the age-sets have first and foremost a military function in which the 'fires' have a definite part. To the Nandi the behaviour aspect, however important it may be in practice, is secondary. But the Dorobo are not a fighting people and have no sort of military organization, and the adoption of an age-set system means that patterns of behaviour may, under certain conditions, be transferred from kinship to age-set stratification, the function of the age-set being reduced to one of behaviour alone. A new stratification of the society is thus introduced, which has to work in with the existing kinship stratification :



In this diagram, Ego is an eldest son, and a *Kaplelac*. His two brothers are *Kaplelac* and *Kimnyike*, and according to kinship rules all three

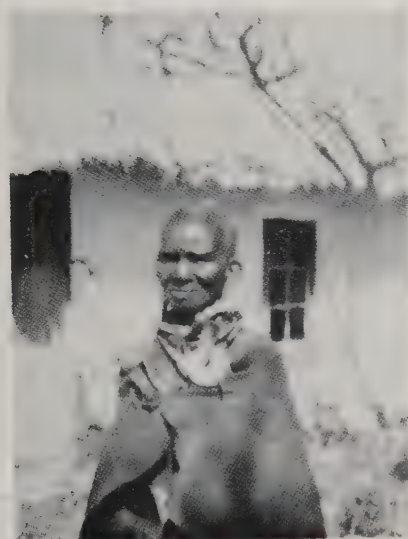




*a* : Arap Mining.



*b* : Cepkumuren his Wife.



*c* : Cesikirikat his Mother.



*d* : Situni his Daughter.



*e* : Kiprotic Tiongoi Kiptuma his Sons.



*f* : Coimim.

Pilo.



are *kesenda* to each other and equals, being of the same generation. So too are the sons of the father's brother, also *Kaplelac* and *Kimnyike*, who are *macokor* to Ego. But Ego will be circumcised at the same time as his brother A and his *macokor* C, when his other brother B and *macokor* D are too young to be circumcised; B and D will therefore belong to junior age-sets, and when Ego, A, and C have been circumcised and are allowed to marry and indulge in other male pursuits, B and D will still have the inferior status of *netik* or boys and be subordinate to their brothers as regards behaviour and social position.

Each generation is therefore liable to be stratified in two layers comprising two age-sets which cut across the relationship system; and where the kinship behaviour patterns conflict with those of the age-set, the latter will prevail. Both sets in Ego's generation, for instance, will behave in the same way to father, father's brother, and father's father; but D and B cannot behave to Ego as C behaves to Ego, because they are merely boys who do not count for much, while Ego and C are men. Similarly, in the first descending generation all will behave in the same way to Ego's generation, but K and G must give to H, E, and F the respect that H, O, and F do not give to each other or to K and G. And the principle is the same with the second descending generation.

First ascending generation	JUNIORS	SENIORS	Generation as a whole
Own generation	JUNIORS	SENIORS	Generation as a whole
First descending generation	JUNIORS	SENIORS	Generation as a whole
Second descending generation	JUNIORS	SENIORS	Generation as a whole

The effect of the age-set on behaviour is to strengthen the traditional code of behaviour by emphasizing the disparity between seniors and juniors.

Age-sets also affect hospitality, for while no Dorobo would normally refuse to shelter one of his own horde, the degree of hospitality and of the intimacy to which he is admitted vary according to whether the visitor is an age-mate or not. If he is of the same age-set as his host (no matter what their respective *mostinuek* may be), he will sleep along with the host and his wife, though he will not be given the host's wife to sleep with as among the Nandi. But if he belongs to a different age-set, the wife will



normally go elsewhere for the night, leaving the hut to the men. In the matter of hospitality, relationship by blood, marriage, or clan is a deciding factor in the length of time for which a man may expect to be put up by his host. Thus, no matter what the age-set situation may be, a man who is neither a relative nor a clansman cannot claim more than two nights' hospitality on account of necessity, and will not be given honey-wine; while a relative or clansman may be fed for a week or even longer, and the host will give him honey-wine if he has any.

### 3. Behaviour

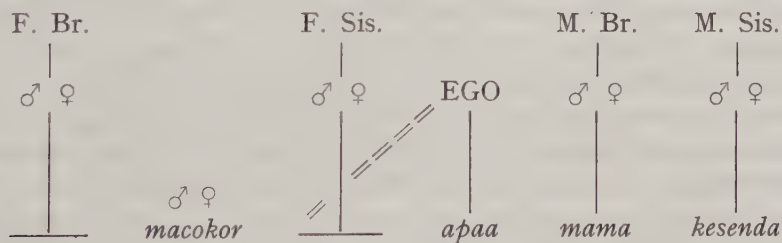
A brief summary of the modes of behaviour towards important relatives was given by a Dorobo in the following words: *Makicupe papa ne kosica a kopire lakuet; makicupe kokeny papa; makimuoci korket ok eiyo nalek ce somis, amu ya, ngut nalek ap kumisiet; kiurerencinkei tukul*. ("A man does not use bad language to his father, though his father may beat him as a child, nor does he use bad language to his father's brother; he does not speak of dirty things, nor of sexual matters, to his mother and his mother's sister, for it is bad to do so; but we all play together, i. e. we are on terms of friendliness and 'clean fun'.") Generally speaking, seniority is a matter of age, except with respect to the father's brother and men of senior age-sets.

It is unlikely that any Dorobo ever sees his father's father's father, and the father's father is seen only by small children. The father's father is regarded much as one's own father. But the father's mother helps in the care of the children, and so becomes an object not only of familiarity but of affection as well to the children. To all of the father's generation a man should show respect and obedience. He must not insult them, nor use unsuitable language in their presence. Corporal punishment may be inflicted on a rude or disobedient child with the hand or with a stick, by father, mother, and father's brother. Verbal correction is also a common method of dealing with naughty children, and though a man would not as a rule say to a naughty child who had made him angry anything as drastic as *Amin celolei* (may you die of dysentery), in case the spirit-world took him at his word, he might go as far as *Iam piat* (eat dirt), an expression which if used by a child to a senior would certainly earn a beating.

Most Dorobo are fond of their parents, and treat them in old age with much kindness and consideration. Wherever I found aged parents living with their sons it was the same; and the more helpless the parent, the greater the trouble taken to make them comfortable. The old father of Pilo, to whom I have already referred, was such a one. Bent double, hardly able to move without help, he spent his time lying outside in the sun when it was warm, and indoors beside the fire when it was cold. He had to be helped in and out, and fed and looked after like a child; but it was all done cheerfully by Coimim and his wife, in whose hut the old man lived, and if they could not attend to him, Pilo and his wife did.

Between a man and the members of his own generation considerable latitude is allowed. As the Dorobo put it, *Kicupekei, kiurerencinkei, kiilencinkei*, 'Kumin kon, ngut kum kamet', *amu ki lakok*. ("We use bad language to one another, we play together, we say to each other, 'May your father lie with you, or may you lie with your mother', because we are children", i. e. we are all of the same age.) These rude phrases, however, must never be used to elders, and to do so is very shameful; but spoken to members of one's own age-set or generation they are quite harmless and have no sinister implications. Between the sexes of the same generation there may be a perfectly innocuous intimacy, between brother and sister, between *macokor*, *mama*, and *kesenda*, which allows any kind of joking and language, but stops short of actual sexual intercourse; and in spite of this license, such evidence as there was indicated that incest was not common. Between members of the same generation, especially in youth and early middle age, there is also a strong bond in the shape of mutual help and support among those who live near each other, extending to all departments of home life. The effect of propinquity must not be overlooked, and the claims of even a close relative who lives a long way off and is seldom seen may be reduced to insignificance.

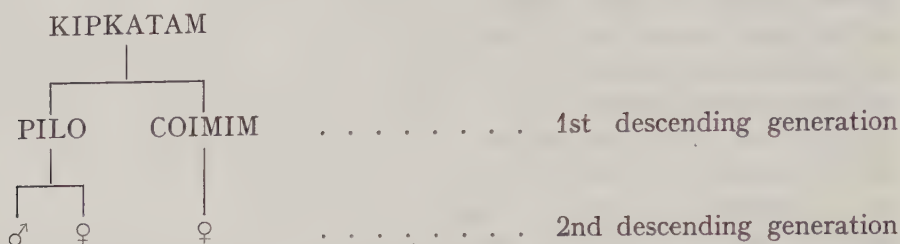
The general attitude of a man's own children to the children of his *macokor*, his *mama*, and his *kesenda*, is the same, in that they are all like his own children, who may be played with or reproved when necessary, but without the use of any bad language or abuse. To those children to whom he is 'father's brother' there is of course the special attitude that I have already described. But between members of this generation there is a marked terminological difference:



so that by classification all the children on the father's side are *macokor*, while those on the mother's side are both *mama* and *kesenda*; and a man's own children are *apaa*, while those of his sister are *mama*. When the children are small these differences are merely nominal and not apparent; but as they grow older a distinction tends to arise between those on the father's side and those on the mother's side, especially between *macokor* and *mama*; and this is emphasized by the possibility that a man might marry his *macokor* (father's sister's daughter's daughter), even if he seldom or never does so in fact.

Between a man and the second descending generation there is a relationship of respect, for terminologically his grandchildren are equated with his grandfather. In practice, however, this generation counts as far as he

is concerned, as little as its reciprocal owing to his age, for when his grandchildren are growing up he will be as old as his own grandfather when he himself was a child.



Kipkatam in this diagram is too old, decrepit, and blind even to notice his grandchildren, and he cannot therefore keep an eye on them when their mother goes to the *shamba*. In fact, all the men of this generation whom I saw among the Dorobo were too old to do anything for their grandchildren, though in certain cases grandmothers are able to give a good deal of help to their sons' wives, since women are usually younger than their husbands, even if the disparity in age is but small.

Between a man and his relations by marriage, behaviour tends to be much more formal and intercourse to be more restricted, than between blood-kindred. A man is not supposed to converse with his wife's father, in whose presence he must watch carefully his speech and actions, though he may greet him when they meet; if they should happen to be together, the son in law should sit silent out of respect. Before marriage, however, a man may visit the parents of his intended bride to make the necessary arrangements with her father. With his wife's mother a man should have nothing to do at all; he should not only refrain from speaking to her, but should go out of his way to avoid her, both if he meets her out of doors and if he finds her in a hut. This rule of complete avoidance is usually relaxed as he grows older, and the time comes when he may even sit and talk to her, as Arap Mining did to the mother of his second wife Cepkumuren. Relations between a woman and the mother or father of her husband, however, are of necessity different. She may have to live with them, or at least in close proximity to them, whereas her husband may seldom come into contact with her parents; and therefore she cannot be expected to avoid her husband's parents. Her attitude to his father is one of respect due to a senior, with such converse as is inevitable when two people have to live together, and with a certain amount of familiarity arising from the fact that the old man may be in need of physical help from her. Her relations with his mother are greatly affected by her children and the consequent need for co-operation between the two women in seeking their welfare.

Between a man and his wife's brother and his wife's sister and her husband, there may be what the Dorobo call *urerviet*, "play", which means that they may greet each other, make fun of one another, and behave in fact in a normal friendly manner; but there must be no loose talk, dirty jests, or sexual allusions. Between him and his wife's brother's wife, on



the other hand, there should be no *ureriet*, just greeting and a minimum of conversation, as between strangers. The children of his wife's brother and sister are treated as his own. A woman regards her husband's brother and sister and their spouses much as he regards her brother and sister.

When the father's mother does not live with her son, she may perhaps be in the next settlement. She will then visit her grandchildren, and they will go to see her. This interchange of visits teaches children a good deal about the treatment of important people like grandmother. Interchange of visits with the mother's mother also takes place, especially when the man is getting older. Thus, Cesikirikat the mother of Arap Mining used to visit her daughter Cesunguny who was married to a *Nyongi* called Ngueses and had three sons. She would stay a few days with her daughter (during which time Ngueses would live in another hut) and then go home. Presently Cesunguny would bring her children to see Cesikirikat, and while the children were all still young (before they had reached puberty) they slept together in Cesikirikat's hut. After reaching puberty they slept in the *sikiroinet* with Arap Ruto. Girls visiting their father's mother sleep in her hut whatever their age.

Children are generally fond of their father's mother, partly because she makes it her business to be nice to them, "for they are the children of her child, and people do not hate their grandchildren". But if they do not visit her as often as she would like and bring her presents of food, she will be annoyed and shows her anger by saying, *Sere opeku lakocu ce mooipua omituakik* ("Peace, die you children who have not brought me food"), a curse which is not dangerous because it is neutralized by the word 'peace', and because she takes care to say it in the hearing of someone who will report it to the children, when some such conversation as this will take place:

Friend : *Kaami kapkoko amut, kocereket, amu maoipcin omituakik arauek ce can, kocupok, kole, "Sere, opekun lakocu"*.

Children : *Woi, awendi ono, eiyo! Kokocepei koko, kole, "Sere, opekun"*.

Mother : *Moomuen, lakocu, mawecok koko, kocamok, a mutai kipendi olinnyin si kiipcin melektu*.

Friend : *Weiis, miye noto, si kocam koko*.

Children : *Weiis, kepe korun, . . . Kiipcin ne, si kocam?*

Mother : *Kipendi korun, si kiipcin nyanyait ok lokomek*.

I was at Grandmother's place yesterday, and she is angry because you have not brought her food for many months, and she cursed you and said, "Peace, die, you children".

Alas! where shall I go, mother? Grandmother has cursed us and said, "Peace, die!"

Do not be afraid, children, grandmother does not hate you, she loves you; but to-morrow we will go to her place to take her a present.

Yes, that's the best thing to do, so as to please grandmother.

Yes, let's go to-morrow, . . . What shall we take her, so that she shall be pleased?

We'll go in the morning, and take her some meat and some honey and water.

Next day the mother and the offending children hasten to grandmother's with food. The old woman accepts the food and spits on the children, saying at the same time, *Sere kaanautok ako ra opaipaitun* ("Peace, I spit on you and to-day you will flourish"), thus both forgiving them and removing any possibility that her curse may have an ill effect. The mother's mother may do the same sort of thing, if she lives near enough for the children to visit her.

Arap Mining's wife's mother and father lived at Kipkorom, and his children used to visit them there, always taking presents with them. When Arap Mining visited the old people, as he did sometimes in the company of his children, he met them on ordinary terms, entered their hut, and sat down inside, *si keam lokoi* ("to talk of our affairs"), and his mother in law gave him food to eat. By this time, the strictness of avoidance had been much relaxed, for he was a staid and respectable man of forty or so. But though his children may sleep in this hut, he may not do so on any account, and if he stays too long to be able to return home before dark, he must sleep in a neighbour's hut. His father in law Kaola used to live at Cepkunyuk in Nandi, a good two hours' walk from Kipukua; but in July 1939 he moved to Kipkorom, as his son Leii was working on Kapchorua Farm close by. A small hut was built for Kaola and his wife in a maize *shamba* belonging to some Nandi, and the old Dorobo were allowed to live there in return for guarding it. Leii, a *Maina*, is Arap Mining's wife's brother, and therefore *mama* to his children; but though his sister's children do not go to see him, he sometimes goes to Kipukua to see them. This was one of the few instances of a mother's brother being at all intimate with his sister's children; and Cepkumuren taught her children to like Leii, who would greet them by saying *Sopai, lakocu* ("greetings, children"), and then spitting on them and saying *Sere, lakocu* ("Peace, children") to which they would answer *Epa, mama* ("Blessing, uncle"). But in spite of this friendly intercourse, Leii never played the part in their lives that Arap Mining's brother Kimutai did; and his share in their training was very small.

#### IV. The Clan

The clan, *oret*, plural *ortinuek*, is an exogamous patrilineal group with a name and a totem, *tiond ap oret*, or simply *tiondo*, "the animal (of the clan)". Of the eleven clans listed, the existence of eight is attested by genealogies and the census; the remaining three are reputed to exist or to have existed. All but one of these clans have but one totem each; the exception has three, the principal of which it shares with another clan, an unusual feature in that it is the group not the totem that is important, the clan being a social group rather than a group of people mystically related through the clan animal. All the clan names but one are taken from Nandi clan names; the exception seems to be of Dorobo origin. Some of these names are taken from the principal name of a Nandi clan, others from subsidiary names, for the Nandi clan has (1), a principal name by which it is generally known, and (2) a subsidiary name or nickname which is

descriptive, though not always very clearly, of the animal or one of its attributes. Each clan corresponds to a Nandi clan, with the exception that one, the Kapsekoi, corresponds to both Nandi Kipkokos and Moi, and that the Dorobo have also a clan called Moi corresponding to Nandi Moi. This apparent confusion indicates that the Dorobo have borrowed the Nandi clan nomenclature and added it to their own clan system without much care, for it is plain that they did not borrow the clan system, which is too deep-seated a part of their organization. The lax appreciation of the significance of the clan animal has a bearing on marriage which will be noted later on.

The clan names and animals are :

#### A. Attested by genealogies and census

Name by which commonly known to Dorobo :	Corresponding to Nandi (used also by Dorobo) :	Source :	Dorobo tiendo or clan animal (totem) :
1. Kapsekoi	Kipkokos Moi	subsidiary name of Nandi clan Kipkokos	<i>kononyot</i> * <sup>13</sup>
2. Moi	Moi	Nandi corresponding clan	1. <i>kononyot</i> 2. <i>soiet</i> * 3. <i>kipkamoiet</i>
3. Kipieken	Kipieken	Nandi clan	<i>konokcot</i>
4. Kipamui	Kipamui	Nandi clan	<i>nemwuyo</i>
5. Kapil	Kipsirkoi	subsidiary name of Nandi clan	<i>toraet</i>
6. Toiyoi	Toiyoi	Nandi clan	<i>ropta</i>
7. Korapor	Tungo	subsidiary name of Nandi clan	<i>kimaroket</i>

#### B. Attested by genealogy from Tindiret

8. Talai	Talai	Nandi clan	<i>sombit</i>
----------	-------	------------	---------------

The following are reputed to exist or to have existed, though I came across no members of them, either in person or in genealogies ; the names were mentioned to me, however, in 1927 :

9. Kipongoi, corresponding to the Nandi Kamwaike, of which Kipongoi is a subsidiary name ; totem, *cangweretiet*.
10. Kipasiso, corresponding to Nandi Kipasiso ; totem, *asista*.

<sup>13</sup> Animals marked thus,\* do not correspond to the Nandi clan-animals.



11. Kongot, the only true Dorobo clan-name left, and apparently corresponding to Nandi Kipkoiiting; totem, *kipsekeriet*\*.

The clan-animals are : *kononyot*, crested crane, called the same in Nandi ; *soiet*, buffalo, called *soet* in Nandi ; *kipkamoiet*, a small red bird, called the same in Nandi ; *konokcot*, baboon, called *moset* in Nandi ; *nemwuyo*, duiker, Elgon Nandi *nemuiyon*, Nandi *ceptirkicet* ; *toraet*, bush pig, Elgon Nandi *toraet*, Nandi *toret* ; *ropta*, rain, called the same in Nandi ; *kimaroket*, hyaena, called *kimaketiet* in Nandi ; *sombit*, lion, called *ætundo* in Nandi ; *canweretiet*, partridge, called *taiyuet* in Nandi ; *asista*, the sun, called the same in Nandi ; and *kipsekeriet*, snake, called *erenet* in Nandi.

The clan is referred to simply as *oret* and not, as among the Nandi, by the phrase *tiond ap oret* ; and when asking a man his clan the expression is *Ne ornruan* ? "what is your *oret* ?" whereas in Nandi the question is nearly always put in the form *Ne tiond ap ornruan* ? "what is the animal of your *oret* ?" Clansfellows are considered as *tilionutik*, relatives ; marriage within the clan therefore is not allowed, with one apparent exception which will be explained later. Clansmen are addressed commonly as *Ornnyon*, or else as *Ar t apa*, the latter meaning "father's brother's son", and emphasizing the theoretical relationship between clansfellows.

There seems to be no sort of restriction on the killing or eating of the clan animal, for as the Dorobo say, *Cito makiome kitio, kiome tionik tukul* ("It is only man that we do not eat, we eat all (other) animals"), and there is not even the half-hearted apology such as that made by a Nandi when he kills his totem by mistake or intention. This negative attitude to the clan animal suggests that the Dorobo clans were originally non-totemic, and that they borrowed the totem idea along with the clan-names and other cultural features.

Marriage within the clan is forbidden, except in the case of *Moi*. This exception was explained by three senior elders in the following terms : *Cii nepo Moi kiituni cepto nepo Moi ingo po kot ake ne menye koret ake a mekomi tiliet ; ngut kiitun nepo tiond ake, mapile* ("A man of *Moi* may marry a girl of *Moi* if they are of a different house, live in a different parish, and are not related, provided their clan animals are different"). This is because the *Moi* clan has three totems, so that

- one whose totem is *Kongonyot* may marry one with *Soiet* or *Kipkamoiet* ;
- one whose totem is *Soiet* may marry one with *Kongonyot* or *Kipkamoiet* ;
- one whose totem is *Kipkamoiet* may marry one with *Soiet* or *Kongonyot*.

The rule of exogamy can therefore be preserved by calling the clan by its animal-name, though ordinarily emphasis is on the clan as a group and not on its animal. This may be due to Nandi influence, among whom *Moi-Moi* marriages are common when the parties have different animals. But though permitted by the Dorobo, I found only one actual instance of such a marriage, where a *Kongonyot* man married a *Soiet* girl.

There appear to be no restrictions on marriage between clans such as occur among the Nandi. *Korapor*, for instance, may marry *Kapsekoi*,

though in Nandi such a marriage is forbidden. This statement is based on the evidence of genealogies, which show as well that (1) a man may marry into the clan of his mother or his mother's mother, (2) a man who marries two wives may take both from the same clan, and (3) two brothers may marry women of the same clan.

## V. Marriage

### 1. Circumcision

Circumcision is a preliminary to marriage ; but since the whole process is almost identical with that of the Nandi, it is not necessary to describe it, and the reader may be referred to HOLLIS's description for the details <sup>14</sup>. It is probable that the practice was borrowed from the Nandi along with the age-set system with which it is closely connected. The fact that the Nandi sometimes use a Dorobo to perform the operation on their boys, and that the Masae in the past normally did so might suggest that the Dorobo practised it before they came in contact with the Masae or Nandi. But in view of the close resemblance of the Dorobo to the Nandi procedure, and the use of Nandi terms, there seems to be nothing particularly significant in the employment of Dorobo as operators ; and since the operation of clitoridectomy which is performed on the girls is undoubtedly of Hamitic origin, we may be justified in assuming that the Dorobo have borrowed the whole business from the Nandi <sup>15</sup>.

Dorobo boys are often circumcised in Nandi along with Nandi boys by an operator who may be either Nandi or Dorobo. Arap Mining was circumcised at Cepkunyuk together with another Dorobo named Arap Eirusi and eight Nandi, the operator being a Dorobo. The periods of circumcision correspond with those of the Nandi, for the Dorobo have not worked out a method of time-reckoning of their own, but contented themselves with watching the doings of the Nandi. When they saw that they were preparing for circumcision, they collected their boys between the ages, roughly, of 15 to 18 years, and made the necessary arrangements. Although boys are sometimes circumcised in the Nandi country, the Dorobo prefer to do it on their own, and the circumcision of 1926-1930 was done in the forest. No Nandi initiates take part in a forest circumcision, but Nandi assemble as spectators, both to see the fun and to get some free honey, a good deal of which has been collected beforehand in readiness for the circumcision. As well as collecting honey, the initiates' parents do a round of visits to both Dorobo and Nandi friends in order to beg or buy food for their sons to live on after the operation.

In both sexes the effect of the circumcision (*tum*) is that it makes

<sup>14</sup> See his book „The Nandi, their language and folk lore“, pp. 52-60.

<sup>15</sup> This use of outsiders to circumcise is perhaps analogous to the employment by the Somali of Yibir women to perform clitoridectomy on their girls, the Yibir being one of the non-Somali outcast groups.

them complete adult members of the horde, and no male could get a wife if he was uncircumcised; but it is possible for an uninitiated girl to get married, though few in fact are married without being circumcised.

## 2. Pre-marital sex-life

Having attained manhood through circumcision, the Dorobo is free, subject to the restrictions inevitably imposed by a small population, to enter into legitimate sex-life. But unmarried men often have to go without a great deal of sexual experience before they marry, and some in fact never marry at all because of the shortage of women. Even in the old days few girls were available, and there were only married women with whom they could not consort unless prepared to be shot by injured husbands if found out. This state of affairs has led to some men living alone and unmarried, helped in their household tasks by women of the settlement. Some even did everything for themselves. The shortage of women, and the shyness of the Dorobo has resulted in a definite habit sufficiently in evidence to justify the application of a special term, for which I suggest the word *monōsis*. And it is to be noted that the Dorobo have accepted the condition of *monōsis* as something quite natural, whereas by many other peoples the unmarried state in a grown man is considered unnatural.

Young Dorobo to whom life without love does not appeal therefore wander about a good deal, going to places where they know there are girls, or women with whom they can have surreptitious affairs, such women often being the wives of age-mates, for although this is not openly allowed, a woman will sometimes, when her husband is away, oblige one of his age-mates and say nothing about it. In favourable circumstances, however, when there are girls available, unmarried circumcised men build small huts called *sikiroinet* close to their fathers' huts, where they may sleep with uncircumcised girls, each man choosing a girl and associating with her till she is married. A Dorobo, unlike the Nandi, often marries his premarital lover. Uncircumcised boys caught by the men playing with girls who are sexually mature are beaten, for love affairs are the privilege of manhood.

## 3. Marriage

Dorobo generally marry women of an age fairly near their own, and do not by preference marry women very much younger than themselves.

A man chooses his wife for himself, and himself makes the preliminary arrangements. After making his choice, he takes the first step, by "going the journey" (*wendi koito*), to the hut of the girl's parents, or if they are dead, of a responsible relative, and hands over a large bag of honey, saying, "I want your daughter", to which the father answers, "Very well, take her presently". This ready acquiescence is due to the fact that the father already knows what is going on, for the suitor has been making enquiries about the girl, and such things always reach the ears of those concerned. Later



on, the suitor goes again to the girl's father with another bag of honey, and makes his request again. After a short time, perhaps two or three weeks, the father calls the clan together, and tells the suitor to attend. To the assembled council, the father says, "Here is my daughter, and here is the man who wants her to be his wife", thereby giving publicly his consent.

Next, the bride-payment is settled. This is not absolutely fixed, but varies slightly according to circumstances. Statements about its nature and amount in the old days are somewhat conflicting. In 1927 I was told it consisted chiefly of honeywine in fairly large quantities, and of monkey-skin caps, a statement probably true of the very old days when few of the forestdwellers had any live stock at all. But since those days, the introduction of even a small amount of live stock has changed the nature of bride-payment. People said in 1939 that in the old days (*keny*) a man had to provide four oxen for slaughtering at the marriage feast as well, but I could find no instance of this. In 1939, the standard bride-payment was one cow, with its calf if still sucking, one ox, and four goats, subject to slight variation according to the circumstances of the father in law; other amounts that I recorded were: 1 cow, 1 ox, 6 goats; 1 cow, 1 ox, 2 goats; 2 cows, 6 goats; 4 oxen and 2 goats. As well as the stock, a man gives his father in law honey wine and one or more fur caps, thus combining the old bride-payment with the new, and making the acquisition of a wife more of a drain on a man's wealth than it used to be.

Payment of the bride cattle need not be made before the marriage ceremony, but the first instalment should be handed over within a few months, and the rest at such intervals as may be agreed upon. If the husband dies before completing payment, his brother takes the widow and completes the payment; in such cases it is not necessary for the pair to go through the marriage ceremony, for the formal acceptance of responsibility by the brother before the clan council legalizes the status of any children she may bear him. If the husband has no brothers, the procedure depends on whether the woman has borne a child or not. If she has not, she returns to her father, and the animals already paid are handed back to the husband's people, and she is free to marry anyone she pleases; if she has had a child, she stays with her husband's group, and some member of the family (who this is, depends upon what men are available) takes charge of her and the child, and completes payment of the bride cattle.

Having settled the matter of bride payment, the suitor has next to arrange for the marriage ceremony. He gets an old man, of any clan, with whom he is on terms of fairly close friendship, to act as master of the ceremonies. This old man is called *Pa-tum*<sup>16</sup> by the bridegroom and *Pa-muai* by the bride. His first job is to collect the friends and clansmen of the pair. They gather round the hut where the ceremony is to take place: this is in the settlement of the suitor's father. On the chosen day, the bride

<sup>16</sup> *Pa-tum* is used also in connexion with circumcision, which is called *Tum*. Though the Nandi word *tum* means primarily „circumcision“ (cf. *Luo thumo*, „excise“), in Dorobo it seems to have acquired the meaning of „ceremony“.

is dressed and oiled during the morning at her own home by the old women of her family and settlement. When she is ready the bridegroom's mother and the *Pa-tum* come for her, accompanied by a small boy or girl known as the *mistoat* or "herdsman", who acts as page or bridesmaid. It does not matter whether the *mistoat* is a boy or girl: the choice depends entirely upon who is available. The function of the *mistoat* is obscure; he or she merely walks with the bridal party, doing no specific duty. The bride is led to the bridegroom's place, where the guests are assembled drinking the beer and eating the food which has previously been prepared by the bridegroom's family. By now it is evening, and the bride on her arrival is called, together with the groom, by the *Pa-tum* to the hut where the ceremony is to take place. In this hut, in the presence of some old men, the *Pa-tum* says to the bride, *Keipuncin cicoto, meiwendi* ("you belong to this man, do not go from him"). The old men then leave, and when they are alone the *Pa-tum* binds a bracelet of *sekutiet* grass (*Sporobolus*) on the bridegroom's right wrist, while an old woman of the girl's clan binds a similar bracelet on the girl's right wrist. This act and the words '*keipuncin*', etc. constitute the essential part of the ceremony, for they bind the woman to her husband. After this, an erection of grass called *tumdo* is set up in the middle of the hut by the *Pa-tum*. It consists of a bundle of *sekutiet* grass tied together and set up in a hole in the floor, having been made in secrecy beforehand by the *Pa-tum* and the old woman who assists him. The *Pa-tum* makes a hole in the floor with a pointed stick and lines the hole with dung. The bundle of grass is then stood upright in it and the base is plastered over with a small mound of dung, and dung is also smeared all over it so that the grasses stick together; the dung must be cow-dung. When it is ready, the husband says to his wife, *Nyon tiec*, "come and tread on it". She does so, whereupon the *Pa-tum* sets it up again, and the action is then repeated three more times, after which it is left lying on the ground and remains there all night, while the newly married couple consummate the marriage beside it. The *tumdo* seems to be a fertility symbol, *erectio phalli*, and is perhaps left on the floor during the first marriage-act to ensure a fertile union. In the morning it is trodden well into floor and dung is plastered over so that it cannot be seen. It is particularly important that children should not see it. Next day the pair are shaved, he by the *Pa-tum*, she by the old woman, and the hair is buried under an erection called *korosiot*, which is made by the *Pa-tum* of five or six sticks about 5 feet long cut from *oltamiyoit* (olive), *ceptuiyet*, or *masaita* trees, and tied together at the bottom with liana and set upright in a hole in the ground somewhere in the forest or in thick bush. The hair is placed against the liana binding, and a small mound of cow-dung is made over it. The *korosiot* is then left untended till it falls down. No children or unmarried people may see it, and it is made with the utmost secrecy by the *Pa-tum*, none but he knowing where it has been set up, in order to prevent the hair from getting into the hands of a witch. The use of cow-dung is essential for both *tumdo* and *korosiot*, and if there are no cattle in the bridegroom's settlement, somebody must go beforehand and bring some in.

#### 4. Birth

Intercourse stops at the fourth or fifth month of pregnancy, and normally is not resumed till about six months after the birth of the child. When the woman's time has come, she *cuti ka*, "enters the hut", and the husband must then lodge elsewhere, either building himself a rough shelter or living with one of his neighbours in the settlement. During the act of birth the woman is helped by a midwife, *ngaitoyonit*, and her mother is present if possible. She stays for six or seven days in the hut after giving birth, and may then see her husband for the first time since she "entered the hut". The child's body must be kept covered for several weeks after its birth, and only its face may be seen, even by the father. At this stage the mother must be purified by her husband, who kills a goat (which he must buy or steal if he has none of his own), and rubs the fat and undigested grass from its stomach (*eiyat*) over her face, breasts, and belly. After about three months the husband may come back to live in his own hut.

The birth of twins is not liked, for they are abnormal, and the old men say, *yaacen amu nuanit kamet* ("they are bad because they make the mother unclean"). If the father should have set a trap at the time when twins are born to him, it is believed that that trap will never catch an animal. The ritual uncleanness caused by the birth of twins is removed by the killing of a goat (which the husband must get by any means if he owns none) to be eaten by the mother and her female friends.

A girl who has a child before marriage is called, as among the Nandi, *cesorpucot*, and becomes unclean ritually as a result. She may be purified, however, by the man responsible or one of his male relatives who must kill a he-goat. The meat is eaten by the men and women of the settlement, but not by the girl; and the *eiyat* or undigested grass from the stomach is rubbed by one of the women over her face, neck, and breasts, and then washed off. By this means she becomes clean again, unlike such people among the Nandi, who remain unclean all their lives.

A baby is suckled as a rule until the mother is well advanced into her next pregnancy: the standard period was given as "twelve months". If the mother has no milk, or not enough, she goes about begging for milk, *somoti ceko*; but as often as not in such cases the baby dies of starvation. It is weaned by being slapped when it tries to suck, and by the application to the nipples of something bitter, generally a concoction made from the root of a bush called *koskosit* (Nandi, *ketemuet*). At this time it is fed with milk from a small gourd, and if no milk can be got, it is given honey instead. It is also given bits of meat cut up small and fed from a spoon made of a piece of gourd; and gruel made from maize or eleusine meal mixed with honey.

If the mother dies in child-birth, her husband's mother or some other female relative takes charge of the baby and feeds it with milk from a small horn: if milk cannot be got, honey and gruel are tried; but very small babies fed in this way seldom live. Sometimes the child may be adopted by a married couple.



Adoption is also practised when an unmarried girl has a baby. In such cases it may be adopted by a childless couple, i. e. who have lost their children, or whose children have grown up and left them, but mostly (on the rare occasions when it occurs) the former. An adopted child has the status of a man's own child. Adoption may in certain cases be by previous arrangement. It has happened, I was told, that a person who has cattle or means of getting milk may hear that a certain girl has got pregnant, and gives notice that he will adopt the child when it comes. The mother of the girl accordingly tells him when the girl "enters the but", and the adopter's wife fetches the baby to her own home as soon as it born. She feeds it with milk from a small horn, and the Dorobo reckon that such babies will do all right, for they say, "such a child need not suck for very long". Illegitimate children are killed if nobody can be found to adopt them.

### 5. Adultery and divorce

Adultery may be punished by a husband who catches his wife with another man, by shooting the male offender with an arrow. If he kills him, he has to pay the normal compensation for homicide. He may also beat his wife, after which he "waits till she has got sense", as they put it, when he buys a goat for her, which they eat together. A man does not divorce his wife for a single act of adultery, but only if she is a bad and neglectful wife who is continually caught with other men.

When a man has, after much thought, made up his mind to divorce his wife, he calls in one of his relatives to help him perform the divorce ceremony. Taking a piece of liana, he rubs earth on it and gives one end to his relative to hold, taking the other end himself, the wife being present and looking on. They then break the liana in two, the man saying to his wife, *Kaail katunisiet kuu kiil poroanni, ui ka, pakaktan* ("I have broken our marriage as this liana has been broken: go home and leave me"). He can then claim the return of the live stock which he paid to her father. But only a woman who has not borne her husband a child can be divorced; once there has been a child, no divorce is possible, for the birth of a child completes the union, which once completed is indissoluble.

### 6. Polygyny

In theory a Dorobo can have as many wives as he can pay for, which means that usually a man has but one wife at a time. Polygyny may therefore be said to be non-existent. The only thing that does occur is the occasional re-marriage of a man after the death or desertion of his wife, of which I recorded three cases. Widows, again, seldom re-marry, living normally either with their husbands' brothers, returning to their parents, or even living alone. In one genealogy, however, I found a woman who was married to four successive husbands, none of whom was her husband's brother, and having as issue but one daughter. The Dorobo themselves remarked upon this succession of marriages as being a most unusual occurrence.

## 7. Names

A Dorobo man has normally at least four names : (1) spirit-name, (2) porridge-name, (3) nickname, (4) patronymic, though he does not use them all.

(1) Spirit-name. The choice of a spirit-name, *kainet ap cesowilok* (or, *oik*), may be determined in one of three ways : (a) a pregnant woman may dream that an ancestor of her husband's visits her and tells her to call the child after him ; (b) after the child is born, the father calls in his brother and his wife, and one or two other near relatives on the paternal side, and they recite a number of names borne by their ancestors, pausing after each name : when the child sneezes, the name last spoken is given to it, this being one of the ways in which the ancestors indicate their will in the matter of names ; a little snuff is blown up the child's nostrils to make sure that it does sneeze ; (c) by taking the name of a relative in the next generation but one, as in the case of Arap Mining's family, whose spirit-names were chosen in this manner :

	Porridge-name :	Spirit-name :
Father's father :	Kipoo	
Father :	Kimining	
Himself :	Kimopo	Kipoo
His son :	Tiongoi	Kimining
His son's son :	not yet (will be) : born	Kimopo Tiongoi

The second and third methods seem to be the commonest, and their use depends on family custom ; the first method was described to me, but I believe is seldom used. The spirit-name once given is never spoken, and is known only to the bearer and those who were present when it was given ; its purpose is to link the bearer with a specific ancestor, and to ensure remembrance of his name.

(2) Porridge-name. This term is borrowed from the Nandi, who call it porridge-name because it is given at the time when a child is first fed with porridge or gruel (*kainet am musarek*). There are two methods of choosing this name. The father's parents, if alive, and other elderly paternal relatives, meet in the father's hut ; they drink beer, which is not shared by the child's father and mother. The father's mother, or some female relative on the paternal side, then holds the child in her arms and says, *Kikurin Sioncu*, "we call you Such and such a name", announcing a name which the relatives have chosen from either (a) some circumstance connected with the child's birth, like the time of day when it was born, or some recent action of its father's ; or (b) the name of an ancestor of the next generation but one, as in the case of spirit-names ; this second choice is made when spirit-names are not based on the alternate generation system.

(3) Nickname. This is not an essential name, for all do not have a nickname. When given, it is generally derived from some physical peculiarity or habitual action of the person concerned, like Kipkatam, "left-handed", Kimnerkat, "fat neck", Parnggetuny, "lionkiller".

(4) The patronymic. This is the equivalent of a surname, and consists of the father's porridge-name preceded by the word *Arap*, "son of", though sometimes a nickname is used instead of the porridge-name. Younger sons, however, do not as a rule take their father's porridge-name, though they may take his nickname, but often choose a name alluding to some circumstance in their life, as in the case of Arap Mining's younger brother Kimutai, who, having had to make a long journey to be circumcised, called himself Arap Ruto, "son of 'he made a journey'". The complete series of names (not always borne, nor always obtainable) belonging to the father of Pilo, who was generally known as Arap Ngamngam, was Pasikirio Ndulii Kipkatam arap Ngamngam, the first being his spirit-name, the second his porridge-name, the third his nickname, and Arap Ngamngam his patronymic.

On the subject of naming children, Arap Mining said in 1939, "My wife gave birth to a child about three months ago, it is true, but we have not named it yet, because we have not sought for a name, and we shall not do so till she has had another child. When the next child has been born, we shall give this one a name about seven days after the birth of the new one. If she does not have another child, we shall wait till this one can walk, and then we shall name it. But everybody does not do like this nowadays, for Arap Keter (Cesundil) has a daughter only six months old, and they have already named it Cepkasi, and his wife has not yet had another child. This baby was called Cepkasi because the father was working on a farm". (*Kasi* from Swahili *kazi* = work).

### 8. Marriage with Nandi

Circumstances are forcing Dorobo to marry Nandi women to a greater extent than formerly, and Nandi are also, unreasonable as it may seem, marrying Dorobo women. We do not know the frequency of such marriages in the old days, but some figures for the present day can be obtained from my census and genealogies. Of 18 recorded marriages of Dorobo with Nandi and other tribes of the Nandi group,

- 5 were of Dorobo men with Nandi women ;
- 2 were of Dorobo men with Keyo and Terik women ;
- 10 were of Dorobo women with Nandi men ;
- 1 was of a Dorobo woman with a Keyo man.

Of six Dorobo who married Nandi and Terik women, three lived in Nandi ; and of ten Dorobo women who married Nandi, three lived in Nandi. There is thus a tendency on the part of Dorobo men to look for wives abroad owing to shortage at home, and on the part of Dorobo women to marry Nandi because of the poverty of the Dorobo and their occasional inability to find the material for bride-payment, with the result that even the women cannot get married in some cases unless to Nandi.

---



# Geschichte der prähistorischen Forschung

VON ERNST WAHLE

(Schluß)

## III. Die Prähistorie des naturwissenschaftlichen Zeitalters

### 1. Die geologische Tiefe der Frühzeit und das Problem der Entwicklung

#### a) Paläolithische Funde und Muschelhaufen

Für den weiteren Werdegang der Prähistorie ist das Auftreten neuer Funde entscheidend, welche nach Art und Lagerung eine Deutung von naturwissenschaftlicher Seite her verlangen. Es gelingt der sich über mehrere Jahrzehnte erstreckenden Beobachtung, zu demjenigen fossilen Menschen vorzudringen, welchem sich der Pastor ESPER schon 1774 in der Gailenreuther Höhle (Oberfranken) gegenüber sah. Doch ist von diesem Fund, den erst 1816 der englische Geologe BUCKLAND auswertet, ein weiter Weg bis zu dem Skelettrest, welchen C. FUHLROTT 1856 im Neandertal bei Düsseldorf birgt. Das anthropologische Material des Barons v. SCHLOTHEIM aus Köstritz und Bilzingsleben in Thüringen (1820 u. 22) bleibt unbeachtet; BUCKLAND gräbt in einer südenglischen Höhle ein altsteinzeitliches Menschenskelett aus, ohne sein Alter zu erkennen. Nur langsam wachsen geologische Kritik und Kenntnis des Diluviums heran.

Es mehren sich die Faustkeile in den zu industriellen Zwecken tief aufgeschlossenen Sanden von Somme und Themse. Schon gegen Ende des 17. Jahrhunderts fand an letzterem Ort ein derartiges Gerät Beachtung, und ein späterer Beobachter (1797) erkennt in ihm eine feststehende Form, welche er der Zeit vor dem Gebrauch der Metalle zuschreibt. Gutes Material entnimmt SCHMERLING etlichen Höhlen längs der Maas in Belgien (1833/34); entscheidend aber wirken die planmäßigen Beobachtungen von BOUCHER DE PERTHES in der Gegend von Abbeville, insofern es hier wiederholt gelingt, ein ungestörtes Nebeneinander von roh zugeschlagenen Steingeräten und den Knochen ausgestorbener Tiere nachzuweisen (seit 1838). Damit verstummen langsam die Zweifel an der Existenz des diluvialen Menschen. Mit der Erkenntnis, daß die menschliche Frühzeit von wahrhaft geologischer Tiefe ist, wird die geschichtliche Fragestellung gegenüber dem archäologischen Stoff

außerordentlich belebt. Auch nimmt sich die Biologie jetzt des fossilen Menschen an, der im Neandertal in einer primitiven Form zutage tritt.

Eine nicht minder wichtige Anregung kommt um die Mitte des 19. Jahrhunderts aus Dänemark. Auch hier erwächst ein neuer archäologischer Begriff, derjenige des Muschelhaufens (Kjökkenmødding), aus einer ganzen Reihe von Untersuchungen. Der Naturforscher sah in dieser eigenartigen Ablagerung zunächst eine natürliche Strandbildung; aber es stellte sich dann heraus, daß der Muschelhaufen zwar den alten Meeresstrand anzeigt, jedoch von Menschenhand geschaffen ist, daß die Küste damals ganz anders verlief als heute, und daß entsprechend der Zusammensetzung der Tierwelt ein anderes Klima geherrscht haben muß. Der an dieser Arbeit beteiligte Biologe JAP. STEENSTRUP hatte schon vordem in die älteren Naturzustände Dänemarks hineingesehen, in den Torfmooren eine Abfolge der jeweiligen Pflanzenwelt beobachtet, und aus dem Nacheinander von Espen- und Kiefern-, Eichen- und Erlenzeit den Nachweis klimatischer Veränderungen erbracht (1842). Aus dem Vorhandensein eines ganz bestimmten Kreises von Geräten wie auch des gezähmten Hundes in den Muschelhaufen ergibt sich, daß der Mensch der Zeuge zumindest eines Teiles dieser stetigen Wandlungen des Landschaftsbildes und damit der natürlichen Daseinsbedingungen gewesen sein muß. So nimmt die Vorstellung, daß es sich auch hier um eine Steinzeit handelt, welche der durch die megalithischen Bauten gekennzeichneten vorangeht, sehr bald festere Formen an; aus seinen faunistischen Beobachtungen zieht STEENSTRUP die Folgerung, daß diese ältere Steinzeit mit der Nadelholzperiode des Landes zusammenfällt.

Diese Deutung der Muschelhaufen kann im Jahre 1851 als gesichert gelten. In der unmittelbaren Folgezeit entsteht die Welt der sogenannten Pfahlbauten den Seen des Alpenvorlandes; mit ihrem ebenso vielseitigen wie eindeutig neolithischen Fundgut setzt sie sich von dem heute als mesolithisch bezeichneten der Muschelhaufen so stark ab, daß damit abermals ein Aufstieg der materiellen Kultur in der Steinzeit angedeutet wird, welcher der Wandlung der geologischen Verhältnisse und der Landesnatur parallel geht.

#### b) Der Anschluß der Prähistorie an die Naturwissenschaften

##### α) Die Entwicklungslehre nimmt von der Prähistorie Besitz

In dieser Periode von Neufunden solcher Art ist die naturwissenschaftliche Erkenntnis nicht nur genügend weit gediehen, um der Prähistorie in der Deutung ihres Stoffes zur Seite zu stehen; darüber noch wesentlich hinausgehend, verweist sie die Bewertung der menschlichen Frühzeit in eine ganz neue Richtung. Zwar steht die Vorstellung von der Sintflut vielfach noch der eingehenderen Beschäftigung mit dem Diluvium im Wege; doch formt sich jetzt in der Schweiz, auf den Britischen Inseln und in Skandinavien der Begriff der Eiszeit (LYELL, 1830), und wird das norddeutsche Erratikum vermittle der Drifttheorie erklärt. Man weiß um die Formverschiedenheiten der Menschen, unterscheidet etliche Rassen, und überlegt, weshalb diese auf so

verschiedenen Stufen der Gesittung stehen. Dem Andenken seines väterlichen Freundes GOETHE widmet C. G. CARUS eine Untersuchung (1849), welche die Menschheit in Tag- und Nachtvölker, sowie in solche östlicher und westlicher Dämmerung gliedert. Man findet im menschlichen Knochengerüst etliche Folgen der Domestikation, und bildet die Kraniologie heran. Der Schwede A. RETZIUS führt den Längenbreitenvergleich der Schädelkapsel ein (1842) und fördert damit die Kraniometrie. Schließlich wird der Mensch, trotz starker und lang anhaltender Widerstände, auch in die Abstammungslehre einbezogen, und so ergibt sich die Frage nach seinen fossilen Zeugnissen; der Anthropologe J. FR. BLUMENBACH erwartet sie bereits 1791 in eben denjenigen Schichten, welche durch Elefant und Rhinoceros gekennzeichnet sind. WILLIAM LAWRENCE sieht die stammesgeschichtliche Verwandtschaft zwischen dem Menschen und den menschenähnlichen Affen (1823), und sein Landsmann TH. H. HUXLEY wendet (1863) DARWIN's Gedanken auf die Hominiden an.

Diese Entwicklungslehre, welche den körperlichen Werdegang der Menschheit zu beweisen trachtet und einen entsprechenden Aufstieg des Geistes annimmt, bemächtigt sich nun des archäologischen Stoffes, um ihn ihrer These dienstbar zu machen. In seinem Buche über „Das Alter des Menschengeschlechts auf der Erde und der Ursprung der Arten durch Abänderung“ kombiniert der Geologe LYELL (1863) archäologische, erdgeschichtliche und paläontologische Tatbestände zu einem Gesamtbilde des fossilen Menschen, welches „eine stets anwachsende Herrschaft des Geistes über die Materie darstellt“. Gleichzeitig mit ihm führt auch der Zoologe CARL VOGT in den „Vorlesungen über den Menschen, seine Stellung in der Schöpfung und in der Geschichte der Erde“ (2 Bde, 1863) seine Hörer durch den archäologischen Stoff; im Rahmen einer solchen Untersuchung gibt es für ihn „keinen interessanteren Gegenstand als diejenige Urzeit des Menschengeschlechtes, welche, weit über die geschriebenen und überlieferten Urkunden hinaus, in eine Epoche reicht, von deren Zuständen nur noch die menschlichen Reste selbst, sowie die materiell ausgeprägten Zeugnisse der Tätigkeit des Menschengesistes Aufschluß geben können“. Er zeigt den „Fortschritt der Civilisation“ bis zu den bronzezeitlichen Pfahlbauten der Schweiz und ihren italischen Entsprechungen hin, und alles ist ihm ein Zeugnis davon, „was Scharfsinn, Geduld und Fleiß nur irgend zu leisten vermochten“.

Auch K. E. VON BAER ist an den Ergebnissen der Prähistorie interessiert. Auf einer Besprechung etlicher Anthropologen in Göttingen (1861), welche die Gründung des „Archivs für Anthropologie“ vorbereiten soll, erörtert er neben einigen Punkten der Vererbungslehre und der Mischlinge auch das Indogermanenproblem. Die Notwendigkeit der Behandlung gerade dieser Frage ergibt sich sehr früh in Schweden, wo man die kurzköpfigen Lappen als die Urbewohner des Landes ansieht, und ihnen die Großsteingräber zuschreibt (NILSSON, 1838 ff.). Aber nicht nur in diese neolithischen Bereiche hinein erstreckt sich die Neigung, die im Osten beheimateten Indogermanen als eine anthropologische Welle kommen zu sehen und von ihr die Nicht-Indogermanen zu scheiden; sie bestimmt sogar die Äußerungen des Anatomen



SCHAAFFHAUSEN über den Neandertaler Fund (1858). Dieser Schädel, der eine natürliche Bildung und sehr primitiv sei, gehöre „einem höheren Altertume als der Zeit der Celten und Germanen“ zu; er denke an „einen jener wilden Stämme des nordwestlichen Europas, von denen römische Schriftsteller Nachricht geben und welche die indogermanische Einwanderung als autochthon vorfand“.

Die Prähistorie wird hier zur Hilfswissenschaft der vergleichenden Menschenkunde. Sie zeigt das Wachsen des Geistes von der Wildheit in Richtung auf die Humanität; sie fördert anthropologischen Stoff, hilft bei seiner Datierung und ist bestrebt, ihn bestimmten Völkern zuzuschreiben. Die Anthropologie wird um die Mitte des 19. Jahrhunderts vorwiegend als Entwicklungslehre und Krianiologie betrieben. Durch die Heranziehung der Prähistorie weitet sich ihr Arbeitsfeld zu demjenigen einer Wissenschaft von dem primitiven Menschen und seiner Kultur, und da die archäologische Arbeit nur einen Teil der letzteren betrifft, so gehört auch die Völkerkunde mit hinzu. Demgemäß besteht die neue Form der Anthropologie aus einer Anthropologie im engeren Sinne, sowie der Ethnologie und der „Urgeschichte“; die Titel und Programme der jetzt entstehenden Forschungsorganisationen sind der Ausdruck dieses Zusammenschlusses. Man versteht es auch, daß die ersten internationalen Kongresse, welche der neuen Anthropologie gewidmet sind, vorwiegend von Naturwissenschaftlern bestritten werden, obwohl sich gleich der erste in ihrer Reihe (Neuenburg-Schweiz, 1866) ausdrücklich „paläo-ethnologisch“ gerichtet nennt. Nicht minder deutlich begegnet die Entwicklungslehre in der endgültigen Bezeichnung dieser Versammlungen, welche „der prähistorischen Anthropologie und der prähistorischen Archäologie“ dienen sollen (seit 1869).

### β) Die typologische Methode

Die Frühgeschichte der Menschheit entspricht also einem Abschnitt erdgeschichtlicher Entwicklung. Bisher verharnte man, ohne den fossilen Menschen zu kennen, mit der Ansetzung der Periode der Großsteingräber und der Bronzezeit gerne in den Jahrhunderten um Christi Geburt. Jetzt wird überlegt, ob es sich hier vielleicht um größere Zeitabschnitte handelt, und das liegt umso näher, als mit der Vermehrung des Stoffes aus den drei Perioden die Anzeichen ihrer Untergliederung langsam deutlicher werden. Dazu kommt, daß die Abwandlung von Geräten und Schmuck eindringlicher als vordem auf eine Entwicklung der einzelnen Formen verweist, die da stattgefunden hat. Die Ordnung historischen Materials in ihrem Sinne ist allerdings nicht erst das Ergebnis naturwissenschaftlicher Einstellung, insofern schon der Benediktiner MABILLON die Verschiedenartigkeit der Schrift in den Urkunden des Mittelalters beobachtete und die aus ihr abgeleitete Geschichte der Schreibkunst zur Grundlage einer Aussonderung späterer Fälschungen nahm (1681). So bedeutsam aber dieses groß angelegte Unternehmen für die Kritik der Urkunden geworden ist, so wenig haben die älteren Prähistoriker, die doch zum Teil auch mit der Herausgabe von Schriftquellen vertraut waren, daran gedacht, die Typologie MABILLON's auf den Fundstoff anzuwenden. Es blieb

vielmehr erst der von dem Entwicklungsgedanken erfüllten Zeit vorbehalten, die Prähistorie über die frühen Versuche dieser Art eines H. SCHREIBER und anderer wesentlich hinaus zu bringen.

Die jetzt entstehende „paléontologie humaine“ umfaßt sowohl die leiblichen Überreste des Menschen, wie die Zeugnisse seines Gewerbefleißes. Diese Quellen bekunden nun in der Schau einiger Jahrzehnte eine den Körper wie den Geist erfassende Aufwärtsentwicklung; aus ihrer Form folgert das relative Alter, welches unter glücklichen Fundverhältnissen die Geologie zu bestätigen vermag. Schon 1860 vergleicht COCHET die einander ablösenden Formenkreise der Keramik mit den Leitmuscheln der Geologen; später wird diese Parallele besonders gerne auf die Fibel angewendet, d. h. ein zum Schmuckstück ausgestaltetes Gebrauchsgerät, das im Laufe seiner sich über mehrere Jahrtausende erstreckenden Verwendung mannigfache Wandlungen erlebt und damit für die Altersbestimmung ihrer Fundschicht besonders gut geeignet ist. Indem sich aber noch weitere Objekte im Sinne einer langsamen Veränderung ordnen lassen, gewinnt der archäologische Stoff ungemein an Leben, und kommt es zu der Ausbildung derjenigen typologischen Methode, welche auf längere Zeit hinaus der frühgeschichtlichen Forschung ihr besonderes Gepräge gibt. Diese Typologie „ist die Anwendung des Darwinismus auf die Produkte der menschlichen Arbeit. Sie geht von der Voraussetzung aus, daß der menschliche Wille an gewisse Gesetze gebunden sei, ähnlich denen, die für die Entwicklung in der organischen Welt Geltung haben. Die Altertümer entwickeln sich, als ob sie lebende Organismen wären, die einzelnen Gegenstände sind Individuen, eine Typenserie stellt die Entwicklung einer Art dar, und eine Gruppe von Typenserien wiederum eine Entwicklung, die sich in verschiedene Arten verzweigt und eine Familie bildet“ (ÅBERG, 1929).

Gleichwie das Skelett eines Sauriers das Ergebnis eines zu ihm hin führenden Werdeganges ist und der Anfang weiterer, bestimmten biologischen Gesetzen folgenden Gestaltung, so auch das Grabinventar. Die Schenkel- und Fußknochen der tertiären Pferde werden auf ihre Unterschiede hin analysiert; man beobachtet hier eine neue Eigentümlichkeit der Form und dort ein Rudiment. Genau dasselbe ergibt sich jetzt aus den Fibeln. Im Lichte dieser Betrachtungsweise wird die frühgeschichtliche Entwicklung zu einem Nacheinander einzelner Typen und geschlossener Formenkreise. Man sucht einen Ablauf des archäologischen Bildes, und stellt sich ihn ausschließlich im Sinne des Dreiperiodensystems vor. Die Frage nach dem hinter den Funden stehenden Menschen tritt zurück; sie wird ersetzt durch die Vorstellung eines geradezu gesetzmäßigen Werdens, nicht nur der Geräte und der Wirtschaft, sondern auch der gesellschaftlichen Zustände und des geistigen Lebens. Hier zeigt sich der Einfluß des materialistischen Denkens, zu dessen bekannten Vertretern außer CARL VOGT auch LUDWIG BÜCHNER gehört, welcher die oben genannte Arbeit LYELL's ins Deutsche überträgt und im Sinne seines Standpunktes ausgestaltet.

### γ) Die Erweiterung der Quellengrundlage und ihre naturwissenschaftliche Analyse

Die Quellen werden jetzt wesentlich nüchterner betrachtet als vielfach vordem. Der heilige Hain, das Götterbild und überhaupt diejenigen Gegenstände, an welchen eine religiös orientierte Phantasie gerne haften bleibt, finden jetzt kaum mehr Interesse; dasselbe gilt von den „Schwertmännern“ und sonstigen Befunden, die vordem leicht bestimmte Empfindungen erweckten. Die Beschäftigung mit Druiden und heiligen Steinen beschränkt sich auf den Bereich des tatsächlich Greifbaren. Bisher bestand der Fundstoff im wesentlichen nur aus Gräbern; nun aber strebt man danach, auch das nicht als Bestattung deutbare Material in einen Zusammenhang einzuordnen. So ergibt sich eine außerordentliche Vergrößerung des Stoffgebietes. Eine ganze Reihe neuer Möglichkeiten der Beobachtung zeigt sich jetzt in und über dem Boden, und aus ihrem vergleichenden Studium erwächst eine Verbesserung der archäologischen Kritik; muß doch bei einem großen Teil dieses neuen Materials erst festgestellt werden, ob es überhaupt in den Arbeitsbereich der Prähistorie gehört. Manches scheidet aus, da es sich als Nachlaß einer späteren Zeit erweist, anderes, weil es als Naturspiel erkannt wird.

Neben diese zumeist im Gelände stattfindenden Ermittlungen tritt die in die Einzelheiten dringende, vorwiegend an das naturwissenschaftliche Laboratorium gebundene Analyse der Fundgegenstände. STEENSTRUP studierte den Hund der Muschelhaufenzeit nicht nur anhand seines eigenen Knochengerüsts; er beobachtete seine Nagespuren an den von der Jagdbeute stammenden Knochen, und stellte weiter fest, daß von diesen im allgemeinen nur diejenigen Teile erhalten sind, welche der Hund übrig zu lassen pflegt. Dieser zoologischen Bearbeitung des Materials gesellen sich dann die botanische und chemische, die mineralogische und die geologische hinzu; der leibliche Nachlaß des Menschen verlangt neben der anthropologischen Bearbeitung gelegentlich auch eine Beurteilung durch die Pathologie. Diese Aufnahme der von den Funden dargebotenen Tatbestände zehrt von den Fortschritten der Naturwissenschaften, und erfährt bis in unsere Tage hinein eine ständige Verfeinerung. Sie erfolgt gewöhnlich auf Grund einer von der Prähistorie aufgeworfenen Frage; doch erst die Benutzbarkeit des Ergebnisses für die historische Fragestellung rechtfertigt die Fortführung dieser Analysen. Es ist versucht worden, die Lagerungszeit der menschlichen Knochen aus ihren chemischen Veränderungen zu ermitteln, um so einen Anhalt für die absolute Chronologie zu gewinnen; doch hat sich dieses Verfahren nicht als gangbar erwiesen, und so sind späterhin die Skelettreste auch nicht mehr einer chemischen Analyse unterzogen worden. Anders die Bedeutung des Dünnschliffes, welcher erstmals bei bestimmten Steingeräten angewendet wurde, als die Möglichkeit ihrer asiatischen Herkunft die Vorstellung von der Einwanderung ihrer Verfertiger von dort unterstützte; er hat hier so gute Dienste geleistet, daß er auch weiterhin befragt worden und, zwecks Feststellung der Herkunft des Rohstoffes und des Standortes der Industrie, neuerdings sogar auf die Tongefäße ausgedehnt worden ist.



Beide Vorgänge zusammen, die Erweiterung der Quellengrundlage und die naturwissenschaftliche Analyse, sind ein Ergebnis derjenigen großen Zeitströmung, welche auch dem scheinbar Unansehnlichen und Unwesentlichen ein Ergebnis abzuringen sucht, welche also nicht bei dem ohne weiteres als wichtig Erscheinenden stehenbleibt, und auch nicht an ästhetische oder andere Werturteile gebunden ist. Ihren Ausgang nimmt diese Entwicklung innerhalb der Prähistorie in Mitteleuropa und Skandinavien, wo sie auch weiterhin besonders gefördert wird. Der Beitrag der anderen Räume zu ihr beschränkt sich im wesentlichen auf die Herausstellung neuer Stoffgebiete. Rascher als auf antikem Boden wird diese Gründlichkeit in der Betrachtung der Quellen in Übersee nachgeahmt. Denn je karger die archäologische Ausbeute eines Gebietes ist, umso mehr muß seine Bearbeitung um ihre allseitige Ausschöpfung besorgt sein. Die Auswertung der Tongefäße auf die Abdrücke von Getreidekörnern hin, welche den Ackerbau beweisen, wird einem jüt-ländischen Dorfschullehrer verdankt, der nicht gewohnt war, mit einem in die Augen fallenden Stoff zu arbeiten. Und in Deutschland, wo das paläolithische Material relativ selten begegnet und sich mit einer so üppigen Entwicklung wie etwa in Frankreich nicht messen kann, ist man darauf gekommen, auch den ganzen Arbeitsabfall aus Knochen und Geweih planmäßig zu studieren und damit in die Einzelheiten der Gerätindustrie einzudringen.

Diese naturwissenschaftliche Ausdeutung des archäologischen Stoffes besteht aus einer großen Zahl von sehr verschiedenartig gerichteten Verfahren. Die ersten Siedelungsbauten, die man als solche erkennt, begegnen in der Strandzone der Seen des Alpenvorlandes. Auf Grund des Inhaltes dieser sogenannten Pfahlbaureste können nun auch Befunde in der Erde, die bis dahin, wenn überhaupt des Studiums für wert erachtet, nur zu leicht für „Opferstellen“ gehalten worden sind, als Reste von Siedelungen gelten. Bald findet man erstmals den Lehmwurf der Wände, später auch das Pfostenloch und den vollständigen Hausgrundriß. Im Anschluß an eine Mitteilung des TACITUS sucht man „Wohngruben“ und glaubt sie auch zu finden; der Mardelle als einer solchen, noch heute als Eintiefung oberirdisch sichtbaren Behausung fügen sich die Erdställe an und die Wohnpodien. Wälle und Gräben, noch jetzt offen daliegend, lassen umwehrte Siedelungen und Landwehren (limites) bequem erkennen; doch gelingt es, solche Werke auch dort festzustellen, wo sie unter ebener Erde nur noch als dunklere Einfüllung im Anstehenden erhalten sind. Die Wurten in der Marsch (längs der deutschen und holländischen Nordseeküste) gleichen mit ihren zahlreichen Siedlungsschichten den Ruinenhügeln im Orient, und sind somit eine besondere Stütze der relativen Chronologie. Man sucht die Höhlen und das Erdreich unter überhängenden Felsdächern auf altsteinzeitliche Rastplätze hin ab, erkennt aber sehr bald, daß der diluviale Mensch auch in sogenannten Freilandstationen zu finden ist.

Zur Siedelung gesellt sich der „Hochacker“, der seinen Quellenwert behält, obwohl er jetzt im wesentlichen als mittelalterlich erkannt ist; außer ihm sind heute noch anders geartete Zeugnisse alter Flureinteilung bekannt. Auch die Dorfgemarkung wird zur frühgeschichtlichen Urkunde, und ebenso

die alte Verkehrsverbindung, die als Höhenweg (Rennweg) und besonders eindringlich im Moor als Bohlweg greifbar ist. Die „Kreisgräber (Kreisgruben) der Nordseewarfen“ haben die Prähistorie nur vorübergehend beschäftigt, und ebenso der als Ustrine bezeichnete Platz des Scheiterhaufens. Auch die Schalensteine und die Steine mit Schleifriden erwiesen sich trotz verschiedenster Befragung als wenig ergiebig. Anders die Felsenbilder, die namentlich in Nordwestdeutschland begegnenden Moorleichen, und die Zeugnisse des Bergbaues. Diese letzteren sind insofern oft zweifelhaft, als die Erhaltung eindeutiger Spuren der Gewinnung von Metall oder anderen Werkstoffen nur besonders günstigen Umständen zu verdanken ist; doch können sie sich über den Nachweis von Schächten und Stollen hinaus bis zu den Resten des tödlich verunglückten Bergmannes hin steigern. Die große Gruppe der Schatz- oder Verwahr Funde (Depots) wurde schon 1866 durch WORSÄE von derjenigen der Gräber getrennt, und hat seitdem verschiedene Unterteilungen erfahren.

Die naturwissenschaftliche Analyse des Stoffes wird durch die Auf- findung des neolithischen und bronzezeitlichen Materials in den sogenannten Pfahlbausiedelungen besonders belebt. Die Knochen von Jagd- und Haustieren, die gesammelten Früchte und die Kulturgewächse, Fladen und Brot, Gespinste und Holzgegenstände verlangen als Reste des Alltages von damals ihre Untersuchung. Schon 1860 erscheint L. RÜTIMEYER's Buch über die Fauna der Pfahlbauten. Es folgen die mineralogische Betrachtung der Steingeräte und die entsprechende der Bernsteinfunde; die Analyse der Gegenstände aus Kupfer und Bronze weist auf die Stätten früher Metallgewinnung und die Wege des Handels hin. Den Holzresten aus dem frühbronzezeitlichen Fürstengrab von Leubingen (Thüringen) ist eine Dissertation gewidmet (TETZLAFF, 1881), und eine andere den prähistorischen Geweben und Gespinsten (BUSCHAN, 1888). Beiträge zur Geschichte der Nahrung liefert der Bodensatz in den Gefäßen. An den Skeletten sind gelegentlich krankhafte Veränderungen oder gewaltsame Eingriffe festzustellen; Scheitelnarbensitte und Trepanation, verheilte Knochenbrüche und Hieb- wunden legen die Frage nach den medizinischen Kenntnissen nahe. LEHMANN-NITSCHKE behandelt 1898 die aus Deutschland bekanntgewordenen Zeugnisse frühgeschichtlicher Chirurgie. Die anatomische Untersuchung der Leichenbrände wird neuerdings mit Erfolg betrieben; es zeigt sich, daß in der einzelnen Urne durchaus nicht immer der vollständige Rest eines Skelettes enthalten ist, daß ferner oft die Leichenbrände mehrerer Individuen in einem Behälter zusammenliegen.

Die historische Aussagekraft dieser Feststellungen ist natürlich sehr verschieden. Die Gefahr der antiquarischen Kleinmalerei liegt nahe, aber sie hat ihr Gegengewicht in der geschichtlichen Aussagekraft des einzelnen Ergebnisses. Je bedeutsamer dieses für das Bild der Kultur und für das Verständnis der Entwicklung ist, umso intensiver wird ihm auch weiterhin nachgegangen.

## 2. Aufbau der neuen Plattform

### a) Die Ausweitung des Arbeitsgebietes in Raum und Zeit

#### α) Allgemein

Die Befruchtung der Prähistorie durch die Naturwissenschaften besteht nicht nur darin, daß sie der typologischen Methode teilhaftig wird und eine stoffliche Grundlage erhält, welche fortgesetzt nach Vergrößerung strebt. Sie bekommt jetzt geologische Tiefe und sucht, die ganze Erde zu umspannen. Sie tritt damit heraus aus der Enge ihres bisherigen Arbeitsfeldes, zeitlich wie räumlich gesehen. Denn es gilt nun, nachdem der fossile Mensch erst einmal festgestellt ist, ihn möglichst weit nach rückwärts zu verfolgen, und ebenso, die Zeugnisse seines Aufstieges in allen Kontinenten zu finden. So beginnt jetzt das planmäßige Suchen nach dem „missing link“ und seiner Werkstätigkeit. Ferner bemüht man sich, die bisher nur in Mitteleuropa und Skandinavien, sowie beiderseits des Kanals ausgeübte Forschung auf andere Teile der Erde auszudehnen. Die in den Heimatgebieten der Prähistorie gewonnenen Ergebnisse regen andere Nationen zu eigener Arbeit an, und auch die Abstammungslehre macht ihren Weg über große Teile der Erde. Sodann aber gehen die am bisherigen Aufbau des Faches beteiligten Nationen in andere Räume, wo sie, entsprechend dem jeweiligen Stande der Forschung wie ihren besonderen Interessen, spezielle Ergebnisse erhoffen. In etlichen dieser Länder, welche die Anfänge ihrer frühgeschichtlichen Erforschung solchen wissenschaftlichen Missionen verdanken, kommt es dann, gemäß dem eigenen geistigen Leben und dem Erstarken des Nationalbewußtseins, zur selbständigen Arbeit auf diesem Gebiet und weiterhin sogar zur Ablehnung fremder Hilfe. Doch handelt es sich hierbei noch heute im allgemeinen nur um kleinere und in historischer Hinsicht relativ unbedeutende Gebiete der Erde. Der Schwerpunkt der internationalen Prähistorie bleibt weiter in Europa, und zwar nicht nur deshalb, weil von hier aus große Teile der anderen Kontinente regiert werden; in dem Gürtel der Stromoasen und ihrer unmittelbaren Nachbarschaft, in welchem entscheidende Ergebnisse in erster Linie zu erwarten sind, ist eine bodenständige Prähistorie von nennenswerter Bedeutung auch heute noch nirgendwo vorhanden.

#### β) Die Einordnung überseeischer Beobachtungen in das bekannte Schema

Zunächst allerdings sind diese Gebiete sämtlich Neuland. Bis man in ihnen planmäßig arbeitet, fällt in erster Linie das bereits Bekannte ins Auge, und es werden, insbesondere auch im Zusammenhang mit der Vorstellung von einem ganz bestimmten Ablauf der kulturgeschichtlichen Entwicklung, die zufälligen Beobachtungen in das gewohnte Schema eingepaßt. In Japan, Brasilien und Californien fallen Ablagerungen auf, welche den dänischen Muschelhaufen gleichen, in Griechenland und Amerika frühgeschichtliche Pfahlbauten. Megalithische Denkmale begegnen in Algier, Palästina und Indien; sie werden teils als Dolmen und teils als Cromlechs bezeichnet, also



den bekannten Formen angereicht. Man stellt fest, daß es vielerorts in fremden Ländern Grabhügel gibt, und glaubt zu wissen, daß auch Amerika eine Bronzezeit erlebt habe. Steinwerkzeuge sind besonders weit verbreitet und kommen selbst in Grönland vor; zusammen mit fossilen Knochen werden sie auch aus dem fernen Neuseeland gemeldet. Doch handelt es sich bei allen diesen Notizen, welche sämtlich den 1860er Jahren entstammen, nur um erste Anregungen, genau so wie in dem Fall der Beobachtungen, die um die gleiche Zeit hinsichtlich der Frage eines tertiären Menschen angestellt werden. Eine zuverlässige Basis kommt überall erst durch planmäßige Grabungen zustande. An ihnen sind neben den bisher tätigen Nationen noch andere beteiligt; doch bleibt die skandinavisch-norddeutsche Prähistorie in der Verarbeitung des Stoffes auf lange Zeit hinaus führend.

#### γ) Die Forschung greift vom Norden nach dem Orient

Nicht zufällig wendet sich ihr Interesse zunächst dem Süden und Südosten zu, geht es nach Italien und Griechenland, und von da weiter nach dem Orient. Man ist sich darüber klar, in einem Randgebiet des Geschehens der Alten Welt zu arbeiten, das zur richtigen Würdigung seiner eigenen Stellung des Anschlusses an die Räume bedarf, von deren rascher vorangegangener Kulturentwicklung es gezehrt hat. Sie weiß um die etruskische Stadtkultur und die noch ältere des Orients.

So geht FR. BAYERN darauf aus, im Kaukasus die Spuren desjenigen Volkes zu ermitteln, welchem die Alten die Erfindung der Bronze zuschrieben; schon 1872 berichtet er hierüber, und 1883 erscheint R. VIRCHOW's Buch über „Das Gräberfeld von Koban im Lande der Osseten“. Die bereits in ihrem Namen angedeutete Stellung der Insel Cypern in der Geschichte der Metallindustrie veranlaßt L. CESNOLA zu seinen Grabungen, die er dort zwischen 1865 und 1874 unternimmt. Weiteres Material bringt die Arbeit SCHLIE-MANN's, welche 1870 einsetzt; sie erschließt ein frühes Griechentum, und vertieft die Beurteilung der nordischen Bronzezeit. So kann bereits 1884 S. MÜLLER eine Untersuchung herausbringen über „Ursprung und erste Entwicklung der europäischen Bronzekultur, beleuchtet durch die ältesten Bronzefunde im südöstlichen Europa“. Mit seiner Grabung in Kültepe dringt E. CHANTRE 1893 als erster in die Bronze- und Steinzeit Kappadoziens vor.

Auf dem Boden Italiens stehen dieser vergleichenden Forschung schon früh die stattlichen Grabungsergebnisse der Einheimischen gegenüber. Von 1854 an begegnet der Name des Grafen G. GOZZADINI in der Literatur, welche der Erforschung Bolognas gewidmet ist. Wenig später entwickelt sich eine solche aus der Untersuchung der insbesondere in der Emilia beobachteten Siedlungsreste, welche seit 1871 einheitlich als Terramare bezeichnet werden. Doch gelingt es in diesem Lande selbst einer Erscheinung wie L. FIGORINI (1842-1925) nicht, eine Schule zu gründen; zu sehr steht hier die Erforschung der Altertümer aus klassischer Zeit im Mittelpunkt des Interesses. Wohl fördern Lokalarchäologie und Denkmalpflege hier weiterhin einen reichen, vielfach sehr gut beobachteten Stoff zutage; es bleibt jedoch im wesentlichen den Fremden überlassen, ihn in die größeren Zusammenhänge einzureihen,

mag es sich nun um die Certosafibel handeln oder um die langobardischen Reihengräberfelder. Das altitalische Material aber ist nötig für die Beantwortung der Frage, wie weit die Metallindustrie der Länder nördlich der Alpen auf südliche Anregungen zurückgeht; auch hängt die absolute Chronologie dieser Perioden in Mitteleuropa und im Norden eng mit ihr zusammen. Sie werden in Verbindung mit dem Streit um die nordische Bronzezeit von den 1860er Jahren an eifrig erörtert, und so greift die nordische Forschung nach diesem Stoff. Ein früher Tod hindert den Norweger I. UNDSET daran, die Früchte seiner Arbeit auf diesem Gebiet zu ernten; so steht der Schwede O. MONTELIUS, der erstmals 1887 „Über die vorklassische Zeit in Italien“ schreibt, mit seinen umfänglichen Untersuchungen in diesem Bereich auf Jahrzehnte hinaus im wesentlichen allein.

Sein Name begegnet wiederholt in Zusammenhang mit der Bronzezeit in Griechenland (seit 1889); aber da hier eine einheimische Forschung nur äußerst langsam zustande kommt, und die Grabungen der fremden Missionen selten bis zu den vorklassischen Schichten hinabstoßen, so ist dieses Land für die Ermittlung der Chronologie der Bronzezeit, mit der zugleich das Ende der Steinzeit und der Beginn der Eisenzeit festgelegt wird, wenig ergiebig. MONTELIUS geht deshalb, erstmals 1891, nach Vorderasien, nachdem er 1887 und 1890 über die Bronzezeit in Ägypten gehandelt hat; auch das Problem der Großsteingräber führt ihn hierhin. „Um die älteste Kulturgeschichte Europas richtig zu verstehen, muß man die Kulturentwicklung im westlichen Asien und in Ägypten kennen. Was Europa in jenen alten Zeiten von Kultur aufzuweisen hatte, war nämlich größtenteils einem starken Einfluß aus dem Orient zu verdanken“; so schreibt er in der Vorbemerkung zu seinem Buch über „Die älteren Kulturperioden im Orient und in Europa“ (1903-23).

Späterer Arbeit, an welcher dann die einzelnen Länder selbst mit beteiligt sind, bleibt es vorbehalten, dieses Gerüst auszugestalten und zu verstärken; auch rechts und links des skizzierten Weges setzt die Forschung ein, welche zunächst überall bestrebt ist, mit der inzwischen in Skandinavien und Deutschland erarbeiteten typologischen Methode den Stoff in Raum und Zeit einzufügen. Zu den wichtigeren Fundgruppen, die so zutage treten, gehören die Hockergräberfelder des Niltales, deren erste von FL. PETRIE und QUIBELL 1894/95 in Negade und Ballâs ausgegraben werden.

#### 8) Sie geht weiter von Vorderasien bis nach China

Aus der Würdigung der frühgeschichtlichen Kulturreste in den untersten Schichten der Ruinenhügel Vorderasiens erwächst die Frage ihrer Beziehung zu dem Entwicklungsgang in den weiter östlich gelegenen Stromoasen. So treten auch hier neben die Zufallsfunde die Ergebnisse planmäßiger Arbeit. Sie liegt insbesondere in den Händen der Engländer und Franzosen, welchen die Erforschung Indiens eine feste Basis darbietet. Zu ihnen gesellen sich im Laufe der Zeit, insbesondere in China, die Forscher aus den Vereinigten Staaten. Sonst bleibt nur noch das Interesse der Schweden an China erwähnenswert; eine deutsche Ausgrabungstätigkeit ist in diesen Gebie-

ten, in denen die archäologische Arbeit erst nach 1918 einsetzt, nicht zustande gekommen.

Die Untersuchung zweier Ruinenhügel bei Anau an der transkaspischen Bahn, die R. PUMPEL 1904 mit Geldmitteln des Carnegie-Institutes unternahm, und deren archäologischen Teil der deutsche Forscher HUB. SCHMIDT bestritt, war einer der ersten Vorstöße in die Weite des Ostens. Entsprechend seinen räumlichen Abmessungen ist das Netz der Fundorte in ihm auch heute noch sehr weitmaschig; der Gang der Kultur deutet sich also erst in ganz allgemeinen Zügen an. Doch kommt es hier zu einer sehr lebendigen Entwicklung der Einzelforschung, und bereits 1932 findet in Hanoi ein „Erster Kongreß der Prähistoriker des fernen Ostens“ statt. Welche Überraschungen in diesem Raume möglich sind, lehrt das Beispiel der sogen. Indus-Zivilisation, welche insbesondere mit der Erforschung des Fundplatzes Mohenjo-daro (1922-27) Gestalt angenommen hat und eine Stadtkultur des dritten Jahrtausends v. Chr. zeigt.

#### e) Selbständige Entwicklungen in Rußland, Sibirien und den Vereinigten Staaten

Gegenüber derartigen Ergebnissen, welche dazu berufen erscheinen, im Rahmen einer „Weltgeschichte der menschlichen Frühzeit“ einmal einen festen Platz einzunehmen, treten solche in anderen Teilen der Erde leicht zurück. Und doch haben auch die Untersuchungen etwa in Zentralafrika ihr ganz bestimmtes historisches Ziel, verläuft die Arbeit auch hier wieder von der Analyse der äußeren Form zu der Ermittlung der Kulturprovinzen, und kann, je später sie einsetzt, auf ein umso größeres Maß von anderwärts gewonnenen Erfahrungen sich gründen.

Jedoch kommt es in zwei großen Gebieten, die abseits sowohl der Stromoasen wie des zu ihnen führenden Weges der Forschung liegen, schon früh zu einer selbständigen Arbeit, im Russischen Reich wie in Nordamerika. Finnland und die Ostseeprovinzen gehören noch mit zu dem Ausstrahlungsgebiet der nordischen Kultur; aber auch deshalb, weil die Baltendeutschen wie die Finnen in enger Fühlung mit dem Westen stehen, wird die Forschung von ihnen in seinem Stil betrieben. Jedoch erkennt man schon früh in Finnland die archäologische Sonderstellung des osteuropäischen Tieflandes und auch Sibiriens. Bereits 1874 formt J. R. ASPELIN den Begriff der altaisch-uralischen Bronzekultur, und es stellt sich dann heraus, daß das nordische Dreiperiodensystem auf diesen weiten Raum nicht übertragen werden kann. Die Einflußnahme insbesondere der aus seinen Steppen herausbrechenden Reitervölker auf die Geschehnisse in Vorderasien und Mitteleuropa zwingt natürlich zu gegenseitigem Austausch der Ergebnisse; doch geht die russische Forschung, die sich seit 1869 in den Allrussischen Archäologischen Kongressen konzentriert, im ganzen ihren eigenen Weg.

Ungleich isolierter aber noch steht die Arbeit in den Vereinigten Staaten da, welche der Geschichte der Indianer gewidmet ist. Bereits 1812 wird eine American Antiquarian Society gegründet, wohl nach dem Vorbild der Londoner Gesellschaft, und jedenfalls auf der Basis eines regen Interesses an dem Lande



selbst. Die vorübergehende Fühlungnahme dieser Forschung mit der dänischen, welche in die Zeit um 1840 fällt, ergibt sich aus der Gemeinsamkeit der Fragen um Winland und die erste europäische Anseglung des Erdteils; doch verklingt sie ohne besondere Wirkung. Die einheimische Archäologie ist zusammen mit der Ethnologie der Indianer ein selbstverständlicher Bestandteil des 1846 gegründeten Nationalmuseums in Washington; bereits im Jahre 1855 erscheint eine erste Darstellung der „Archaeology of the United States“. Große Stiftungen fördern hier das Ausgrabungswesen und die Verarbeitung des Stoffes; schon 1870 kauft das Peabody Museum als Vergleichsmaterial die Sammlung G. DE MORTILLET's in Paris, welche aus paläolithischem Fundstoff besteht. Es bilden sich hier dieselben Methoden heran wie in der Alten Welt; man versucht, die ersten Nachrichten über die Indianer mit einem bestimmten archäologischen Stoff in Verbindung zu bringen und von da aus nach rückwärts zu greifen. Ausgerüstet mit den so gewonnenen Anschauungen, angeregt zugleich von der Arbeit Europas, geht die nordamerikanische Prähistorie im Laufe der Zeit aus ihrer Isolierung heraus, um an der inzwischen in Gang gekommenen internationalen Forschung in den Gebieten der alten Hochkulturen teilzunehmen.

#### b) Die neuen Forschungsorganisationen

Die naturwissenschaftlich bestimmte Gedankenwelt, welche die Trägerin dieser Ausweitung der Prähistorie ist, bedarf ihres eigenen Sprachrohres. Die historischen Vereine halten an ihrer in einer vorangegangenen Zeit umrissenen Aufgabe fest, und ebenso die mehr antiquarisch gerichteten Gesellschaften. So bilden sich jetzt zahlreiche anthropologische Vereinigungen, welche das Interesse des gebildeten Bürgertums an dem nun auch naturwissenschaftlich orientierten Thema bekunden. Abermals zeigt sich eine nennenswerte Opferbereitschaft dieser Schicht, welche mit ihren freiwillig aufgebrachten Mitteln die neue Arbeitsrichtung trägt. Sie kommt im Laufe der Zeit besonders der Völkerkunde zugute, denn mit dem allgemeinen wirtschaftlichen Aufschwung wächst sowohl das Interesse an den überseeischen Ländern, wie die Bereitschaft zu größeren Stiftungen. Als solche entstehen jetzt eigene Museen für Völkerkunde, die von größeren Städten in ihre Obhut genommen werden. Doch bleibt anderwärts, und insbesondere auf dem Gebiet der Frühgeschichte, die Leistung der öffentlichen Körperschaften meist nur gering. Der Schwerpunkt dieses Werdens liegt zwischen 1870 und 1880. Eine besondere Wirkung ist dem Kongreß in Stockholm (1874) beschieden, welcher die internationale Bekanntschaft mit der nordischen Fundprovinz und den in ihr gewonnenen Ergebnissen vertieft; die „Ausstellung prähistorischer und anthropologischer Funde Deutschlands“, die von der Deutschen Anthropologischen Gesellschaft 1880 in Berlin veranstaltet wird, bezeichnet den Höhepunkt der Entwicklung in Deutschland.

Anthropologische Vereinigungen bilden sich in West- und Mitteleuropa, sowie in Rußland, den Vereinigten Staaten und Latein-Amerika; die erste von ihnen kommt 1859 in Paris zustande. Die Anregung zur Gründung der deutschen Gesellschaft erfolgt 1869 auf der Naturforscher-Versammlung in

Innsbruck, doch hat sich die deutsche Forschung, die in der Folgezeit von zahlreichen Lokalvereinen getragen wird, bereits 1866 in dem Archiv für Anthropologie ein zentrales Organ geschaffen, welches der französischen Zeitschrift von internationaler Bedeutung (*Matériaux pour l'histoire primitive et naturelle de l'homme*, seit 1864) zur Seite tritt. Auch der Plan eines internationalen Kongresses kommt von naturwissenschaftlicher Seite her, und zwar aus dem Kreise der Teilnehmer an der Tagung der Italienischen Naturwissenschaftlichen Gesellschaft 1865 in Spezia. In dem Jahrzehnt von 1866 bis 1876 veranstaltet dieser Kongreß große Versammlungen, die ein beredter Ausdruck des Interesses an der Anthropologie dieser Zeit sind. In der Folge jedoch geht er sehr bald seiner internationalen Bedeutung verlustig, und es vergrößert sich auch die Zeitspanne zwischen seinen einzelnen Zusammenkünften.

### c) Die personelle Grundlage der Arbeit

Dieser Kongreß tagt im Laufe eines halben Jahrhunderts in Westeuropa und Italien, in Budapest und Moskau, Kopenhagen und Stockholm. Er meidet also Deutschland wie Österreich, und auch in dem nur zweimaligen Besuch von Skandinavien (1869, 1874) deutet sich an, daß er lediglich einen Zweig der lebendigen Entwicklung der Prähistorie in dieser Zeit veranschaulicht. Wohl ist in dem Programm des Kongresses der Frühgeschichte eine ganz bestimmte Aufgabe zugeordnet; doch vereinigt er nur einen Teil der an ihrer Bearbeitung Tätigen. Denn die entscheidenden Fortschritte in der Auswertung des archäologischen Stoffes werden in Skandinavien und Deutschland erzielt. Auch vollzieht sich gerade hier ein weiterer, nicht minder entscheidender Schritt in Form der Heranbildung von Fachleuten und der Entstehung von Schulen.

Zunächst freilich fehlt auch jetzt noch den an den Altertümern Interessierten die Möglichkeit einer besonderen Vorbereitung für den Beruf des Prähistorikers; gewöhnlich haben sie Geschichte, Philologie oder Naturwissenschaften studiert, auch ist es eine ganz besondere Gunst des Schicksals, wenn sie an die Arbeit eines Vorgängers anknüpfen können. Selbst an solchen Orten, welche auf eine derartige Tradition zurückblicken, kommt es nur sehr langsam zu planmäßiger Förderung des Nachwuchses. Dies ist in Deutschland später der Fall als in Skandinavien, und so liegt der Beitrag Mitteleuropas zu dem Gerüst der Formenkunde wie der typologischen Methode im ganzen etwas hinter dem des Nordens.

Hier in Skandinavien nutzt man den neuen Begriff der Anthropologie nur so weit, wie es für die Fortführung der bisherigen Arbeit nötig erscheint; so kommt es daselbst auch nicht zur Gründung von anthropologischen Vereinigungen. In Deutschland dagegen tritt unter dem Einfluß der Anthropologie die landesgeschichtliche Fragestellung in den Hintergrund. Der Aufbau der neuen Organisationen beeinträchtigt die Nutzung etlicher von den Älteren erzielter Erfolge; auch geht der Eingang in die neue Bahn nicht ohne den Verlust an Energie vor sich.

Im Norden legen sowohl der Fundstoff wie das offensichtliche Fehlen

einschneidender Vorgänge es nahe, die Frühzeit als einen Teil der Landesgeschichte zu betrachten. Die Abfolge von Stein-, Bronze- und Eisenzeit veranschaulicht wirklich ein bis zum Mittelalter führendes Werden, wie es weder WILHELMI noch COCHET dem Material ihres Arbeitsgebietes abzurufen vermögen. Sodann aber fehlt es in Skandinavien an solchen Ereignissen wie Römerzeit und slawischer Westwärtsbewegung, Völkerwanderung und ostdeutscher Kolonisation. Diese wirken in Mitteleuropa im Sinne einer Isolierung der vorangegangenen Zeit und des ihr zugeschriebenen Stoffes; es bildet sich eine Kluft zwischen ihr und dem von den Schriftquellen erhellten Mittelalter. In Skandinavien dagegen fühlt man sich, besonders in den entlegeneren Provinzen, der Frühzeit noch recht nahe. So bleibt hier die Bearbeitung des Fundstoffes in Fühlung mit der Geschichtswissenschaft und der sich heranbildenden Archäologie der späteren Zeiten, und eine Stetigkeit der Arbeit ist gewährleistet.

In der Leitung der Kopenhagener Sammlung tritt 1865 WORSAAE an die Stelle des verstorbenen THOMSEN, nachdem er sich bereits mehr als zwei Jahrzehnte lang der Prähistorie gewidmet hat. Ihn selbst löst 1885 S. MÜLLER ab, der sein Schüler ist und schon 1872 auf seine erste große Studienreise nach Deutschland und Italien gegangen war. Auch die Kgl. Gesellschaft für nordische Altertumskunde hält hier in Kopenhagen die wissenschaftliche Tradition aufrecht; die Mitarbeit König Friedrichs VII. an ihren Aufgaben stellt eine besondere Förderung dar. In Schweden verlagert sich zwar das Interesse von Lund nach Stockholm, doch nimmt B. E. HILDEBRAND im Jahre 1833 die Lunder Überlieferung mit nach seinem neuen Wirkungsort, an dem er das Staatliche Historische Museum errichtet. SVEN NILSSON liest 1847 in Stockholm über „Schweden und seine Einwohner vor der historischen Zeit“; von 1855 an ist N. G. BRUZELIUS Dozent „der nordischen Archäologie“ in Lund. Auch in Norwegen wird jetzt die Prähistorie als ältestes Kapitel der Landesgeschichte offiziell gefördert.

In Mitteleuropa bieten die Sammlungen frühgeschichtlicher Altertümer erst nach ihrem Übergang in öffentlichen Besitz, also im wesentlichen erst um die Wende zum 20. Jahrhundert, die Grundlage für eine Anstellung. Neben der Position LINDENSCHMIT's an dem auf freiwillige Leistung gegründeten Mainzer Zentralmuseum bleibt diejenige an den Kgl. Museen in Berlin (seit 1874) auf lange Zeit hinaus die einzige. Sodann fehlte der deutschen Prähistorie in den für die Weiterentwicklung des Gesamtgebietes sehr wichtigen beiden Jahrzehnten zwischen 1860 und 1880 eine Erscheinung von internationalem Rang. Wohl fördert R. VIRCHOW sie nach besten Kräften und bildet auch längere Zeit hindurch ihren Mittelpunkt, doch hat er keine unmittelbare fachliche Unterstützung von nachhaltiger Kraft. LISCH ist zu alt, und auch LINDENSCHMIT kommt nicht in Betracht. Dem Lehrstuhl für das Gesamtgebiet der Anthropologie, der 1886 in München gegründet und mit JOH. RANKE besetzt wird, bleibt die Bildung einer Schule versagt, welche die fernere Entwicklung der Prähistorie hätte beeinflussen können. Viel erwartete man damals in Deutschland von O. TISCHLER, der sich Mitte der 1870er Jahre der Prähistorie zugewandt hatte, und dem die Sammlung in



Königsberg als Basis diente; aber infolge seines sehr frühen Todes gelangte er nicht zur vollen Entfaltung.

TISCHLER (1843-91) ist in dem kleinen Kreise derjenigen, welche die Methode der relativen Chronologie erarbeiten und das Gerüst der Typenfolge errichten, der einzige Deutsche. Während aber die Skandinavier von der Plattform des nordischen Kreises ausgehen, muß er, der noch dazu eine naturwissenschaftliche Ausbildung erfahren hat, sich eine solche erst schaffen. Er findet sie in der ihm unmittelbar zugänglichen ostbaltischen archäologischen Provinz, welche sich, ähnlich der nordischen, über eine recht große Zeitspanne erstreckt, und mit dem kontinuierlichen Ablauf etlicher Schmuckformen die Möglichkeit einer Einteilung in Stufen der Entwicklung bietet. Von hier aus ist er dann in der Lage, an der Ordnung des mitteleuropäischen Stoffes mitzuwirken.

Die skandinavische Prähistorie dieser Zeit wird verkörpert durch die beiden Schweden H. HILDEBRAND (1842-1913) und O. MONTELIUS (1843-1921), den Dänen S. MÜLLER (1846-1934) und den Norweger J. UNDSET (1853-93). In ihrer typologischen Arbeit baut sie vor allem auf dem Lebenswerk des Dänen J. J. A. WORSAAE (1821-85), ein Zeugnis zugleich dafür, daß es eigentlich nur mehr eines ersten Anstoßes von außen her bedarf, damit ein für die Erörterung reifes Problem in Angriff genommen wird. Diese hierzu berufene Generation erfreut sich zudem einer entsprechenden wirtschaftlichen Basis. Schon 1845 lernte WORSAAE den deutschen Fundstoff aus eigener Anschauung kennen; 1869 trifft man ihn in Moskau. Der 28jährige H. HILDEBRAND reist ein volles Jahr lang in großen Teilen Europas; ohne die entsprechende Kenntnis des Stoffes ist die Arbeit dieses Kreises, die in dem Ausgriff nach Italien und dem Südosten gipfelt, nicht denkbar.

TISCHLER konnte keine Schule bilden; nicht einmal in Königsberg findet er einen unmittelbaren Nachfolger. Doch sind ihm späterhin Schüler beschert, die, auf seiner und der Skandinavier Arbeit fußend, an die Ordnung des sehr komplizierte archäologische Verhältnisse bietenden mitteleuropäischen Stoffes gehen. In dieser Folgezeit nimmt dann auch anderwärts auf deutschem Boden das Interesse an dem Fundmaterial so sehr zu, daß es zur Lebensarbeit werden und zur Entstehung von Schulen führen kann.

Diesem neuen Stand von Berufsprähistorikern bleibt aber der Kreis der interessierten Laien zur Seite; ohne seine Mitarbeit ist eine frühgeschichtliche Denkmalpflege nicht vorstellbar. Auf deutschem Boden spiegelt sich diese Tätigkeit besonders augenfällig wider, und zwar einmal in den Beilagen zu den Programmen der höheren Schulen, welche schon seit den 1860er Jahren prähistorische Fragen erörtern und viel Fundstoff bieten; sodann ist der akademisch gebildete Lehrer ein wesentlicher Träger der archäologischen Kartographie, welche von etwa 1880 an in Mitteleuropa zu einem festen Bestandteil der Veröffentlichungen von regionaler Art wird.

### 3. Die Forschungsinhalte

#### a) Relative Chronologie und Fundprovinzen in Nord- und Mitteleuropa

Aus dieser Arbeit ergibt sich zunächst ein festes Gerüst des zeitlichen Nacheinanders und des räumlichen Nebeneinanders der verschiedenen archäologischen Erscheinungen. Die Frage nach dem relativen Alter der archäologischen Befunde drängt sich jetzt, nachdem man die Größe der frühgeschichtlichen Zeiträume erkannt hat, als die erste auf. Aus dem nunmehr planmäßig betriebenen Vergleich der Fundumstände und der Gegenstände ergibt sich die typologische Methode. Das Studium der Form ist die wichtigste Basis aller Deutungen.

Die Betrachtung von Objekten einundderselben Bestimmung, etwa von Beilen, führt zu der Ordnung im Sinne einer Entwicklung, die von dem Einfacheren zu dem als vollendeter Angesehenen geht. Vermittels von Versuchen dieser Art, die vorwiegend an dem südsandinavischen Stoff unternommen werden, gelingt bereits um 1870 eine erste Aufgliederung der drei großen Perioden. Auch findet man hier, und besonders in den Muschelhaufen, eine Steinzeit, welche urtümlicher ist und ärmlicher als diejenige der Großsteingräber, und die man daraufhin der letzteren voranstellt.

Als ein Ergebnis seiner großen Museumsreise bringt H. HILDEBRAND 1873 eine Arbeit über die Fibel heraus, in welcher er die Geschichte dieses Gegenstandes über mehr als zwei Jahrtausende verfolgt, und seine Bedeutung als Leitfossil der verschiedenen archäologischen Horizonte entwickelt. Mit O. ALMGREN's „Studien über nordeuropäische Fibelformen der ersten nachchristlichen Jahrhunderte mit Berücksichtigung der provinziäl-römischen und südrussischen Formen“ (1897) finden die Untersuchungen über diesen so lange benutzten und immer wieder abgewandelten Gebrauchsgegenstand einen gewissen Abschluß. Nicht minder bedeutsam für die Heranbildung der typologischen Methode ist die Beobachtung des Werdeganges einer geschlossenen Fundprovinz, innerhalb welcher die Gesamtheit des Nachlasses eine bestimmte Wandlung durchmacht, die Formenreihen sich gegenseitig bestätigen, und gelegentlich auch die Stratigraphie eine Nachprüfung gestattet. Eindrucksvoll dokumentiert wird diese Betrachtungsweise in der Aufgliederung der nordischen Bronzezeit durch MONTELIUS (1885), doch sollte neben seiner Leistung diejenige TISCHLER's nicht vergessen werden, welcher mit dem Stoff erst der ostpreußischen Gräberfelder (1880) und weiterhin demjenigen der Latènekultur (1885) dem gleichen Ziele zustrebt.

Die Entwicklung des metallenen Beiles führt zu einer gleichsam endgültigen, der Verbesserung nicht mehr fähigen Zweckform; sobald sie erreicht ist, geht dieses Gerät seiner Bedeutung für die Zeitbestimmung weitgehend verlustig. Anders ist dies bei der Fibel, insofern sie bald nach ihrer ersten Ausbildung zum Schmuckgegenstand wird. Aber schon H. HILDEBRAND unterscheidet nordische, ungarische, italische und andere Formen, denn die Fibel spiegelt nicht nur die Zeit, sondern auch den Ort ihrer Entstehung wider. Sie ist zugleich Element einer räumlich begrenzten Fundprovinz von

der Art derjenigen der Großsteingräber und der Reihengräberfelder. Die Fundorte Hallstatt und Latène werden zum Ausgang der Erkenntnis solcher Formenkreise; auch reden die Skandinavier schon 1874 von der arktischen Gruppe innerhalb ihres Steinalters, und TISCHLER grenzt (1882) eine ostbaltische Steinzeit gegenüber der westbaltischen ab. VIRCHOW umreißt von 1873 an den Lausitzer Typus, und WORSAAE in denselben Jahren eine östliche oder russische Bronzezeit.

Aus der zeitlichen Abfolge von Stein, Bronze und Eisen, die sich in etlichen Überlegungen um eine dem Stein vorangegangene Holzzeit wie auch eine ihm folgende Kupferzeit belebt, wird hier allmählich eine solche von Fundprovinzen; mit zunehmender Kenntnis des Nachlasses tritt der Werkstoff zurück zugunsten der Gesamterscheinung, die man gerne nach einem Fundort oder geographisch benennt. Diese Fundprovinzen ergeben sich aus der typologischen Ordnung des Stoffes; der besonderen Form der Gesittung sind Grenzen im Raum gezogen, und die Archäologie steht überall auf der Erde vor der Aufgabe, die Gebiete einheitlichen Fundgutes zu ermitteln und ihnen eine bestimmte zeitliche Stellung gegenüber den anderen Fundprovinzen zuzuweisen. Die deutsche Forschung spricht hier zumeist von „Kultur“ oder „Kulturkreis“, während die skandinavische dafür die Bezeichnung „Zivilisation“ bevorzugt.

Die Identifizierung solcher Fundprovinzen mit bestimmten historischen Völkern ist so alt wie die erste Umschreibung eines einheitlichen Formgutes — und sie wiederholt sich in dem späteren Gang der Prähistorie; auch die Hockergräberfelder in Ägypten verkörpern für ihren ersten Bearbeiter ein selbständiges ethnisches Gebilde, das er die „New Race“ nennt —; aber auch jetzt noch muß man bei dieser Feststellung und Benennung eines archäologischen Zustandes stehenbleiben, und für die Erkenntnis des Werdeganges der betreffenden Völker ist nichts gewonnen. Wie die Reihengräberfelder als germanisch angesprochen werden, weil ihr Vorkommen in Raum und Zeit die Völkerwanderung spiegelt, so vermögen R. VIRCHOW und S. MÜLLER eine späte ostdeutsche, durch „Burgwallkeramik“ und „Schlāfenringe“ gekennzeichnete Schicht den Slawen zuzuweisen (1877-80). UNDSSET stellt 1881 fest, daß die Funde im Latēnestil zusammen mit Münzen und anderen auf die Kelten verweisenden Sachen begegnen. In Oberitalien, wo nach den Schriftquellen Italiker, Etrusker und Kelten einander ablösen, verfolgt W. HELBIG (1879) mittels des Stoffes der Terramare die Einwanderung der Italiker in die Poebene, und andere grenzen das etruskische Bologna gegen das voretruskische ab.

VIRCHOW sieht unter der von ihm als slawisch erkannten Schicht eine ältere, im wesentlichen bronzezeitliche, und er ist, trotz dem Wissen um die germanische Zeit Ostdeutschlands, zurückhaltend genug, sie lediglich als vor-slawisch zu bezeichnen. Es fehlt eben die Möglichkeit, die Germanen der Bronzezeit zu umreißen, und so bleiben denn auch die skandinavischen Versuche, nicht mehr die ganze Steinzeit des Nordens, sondern nur die primitivere als finnisch anzusprechen und den übrigen Stoff den Germanen zuzuschreiben, zunächst noch reine Vermutung.



Man nimmt gerne Wanderung von Völkern an, und sucht so das unvermittelte Auftreten der Fundprovinzen zu erklären. Die vergleichende Sprachwissenschaft dringt ja immer mehr in die Wanderbewegungen der indogermanischen Teilmölker ein, und auch die historische Ethnographie arbeitet seit alters mit denen von Kelten und Germanen. Bereits 1843 hatte WORSAAE die von dem steinzeitlichen Stoff so wesentlich geschiedene nordische Bronze-kultur auf die Einwanderung der Germanen zurück geführt. Jetzt bringt H. HILDEBRAND (1880) den Einzug der Bronze in Europa überhaupt mit der Ausbreitung der Indogermanen zusammen ; die Einführung dieses neuen Werkstoffes habe revolutionierend gewirkt und sei ein Ereignis gewesen von nicht minder großer Bedeutung als die Aufspaltung des Urvolkes. Eine besonders tiefe Kluft beobachtet man zwischen der älteren Steinzeit und der jüngeren, insofern sie eine solche nicht nur der Gerätformen, sondern auch der Wirtschaft und der Kunstübung ist ; eine neue Rasse, so sagt G. DE MORTILLET 1883, beendet diesen Hiatus, und bringt von Osten her die Zivilisation des Neolithikums.

Mit der Ermittlung von längeren typologischen Reihen verliert ein Teil dieser Klüfte seine Schroffen ; gerade dort, wo man einst die drei Perioden der materiellen Kultur drei verschiedenen Völkern zuweisen wollte, bahnt sich der Gedanke einer ethnischen Kontinuität langsam an. Schon in den 1860er Jahren begegnet die Überlegung, ob nicht bestimmte Befunde im Sinne eines allmählichen Überganges von dem einen Kulturniveau zu dem nächstjüngeren zu deuten seien. Trotz dem Wissen um die Wanderung von Dorern und anderen Völkern gewinnt die Vorstellung von der Autochthonie so an Boden, daß MONTELIUS es 1884 unternimmt, mit Gesichtspunkten der Formenkunde die Germanen bis in die Fundprovinz der nordischen Großsteingräber zurück zu verfolgen. Er kann dies umso eher, als dort im Norden nach den Aussagen der historischen Ethnographie sonst nur noch an finnische Stämme zu denken sei. Und er leitet damit eine Entwicklung ein, die dann in Mitteleuropa aufgegriffen wird, wo Ortsnamen wie Nachrichten auf einen wiederholten, aus der zentralen Lage dieses Raumes zu erklärenden Wechsel der Bevölkerung aufmerksam machen, und wo demgemäß die Frage nach der volklichen Zugehörigkeit der Fundprovinzen eher gestellt wird als anderwärts.

#### b) Die Herkunft der Kulturgüter

Schon bevor der Formenkreis der nordischen Bronzezeit in seiner Eigenart umrissen werden kann, erhebt sich die Frage nach der Herkunft der Gegenstände selbst. Von einer phönizischen Einflußnahme auf Europa redet man bereits um 1800, und es entspricht der allgemeinen Vorstellung von dem Gang der Kultur, wenn der Norden dabei der nehmende Teil gewesen sein soll. Die Auffindung einer Bronzestatuetten im Randgebiet der Ostsee stützt sie genau so wie die Bildverzierung einer Grabkammer. An die Stelle der Keltomanie, welche nur noch in begrenztem Rahmen ein bescheidenes Dasein fristet, tritt jetzt, mit dem Schwerpunkt in den 1860er Jahren, die Neigung, den Phönikern eine besondere Bedeutung zuzuerkennen. Man vergegenwärtigt sich ihr Interesse an den westeuropäischen Vorkommnissen von Zinn

und sucht ihre Handelswege zu ermitteln ; man glaubt, bei Smolensk eine Inschrift von ihnen gefunden zu haben, und überlegt, ob Amerika in ihren Gesichtskreis getreten ist. Darüber hinaus wird die ganze europäische Bronze-kultur ihnen zugeschrieben.

An die Stelle dieser Vorstellung tritt, besonders seit dem Vorliegen alt-italischen Materials, die in die Zeit nach 1870 fallende, nicht minder bald ver-klingende Etruskomanie. Sie geht von der Vase von Grächwyl (Schweiz) und anderen kunstgewerblichen Einzelstücken aus, welche nördlich der Alpen als Fremdlinge begegnen, sieht aber sehr bald in jedem „besseren“ Gegenstand ein aus dem Süden stammendes, im besonderen in etruskischen Werkstätten gefertigtes Einfuhrgut. In der Folgezeit, und namentlich in dem Streit um eine selbständige nordische Bronzezeit, neigen dann andere dazu, eine nachhaltige Einflußnahme der provinzialrömischen Industrie auf das germanische Gebiet anzunehmen. Ist doch auch in den vier großen Moorfunden, welche in Däne-mark und Schleswig zwischen 1856 und 1877 bekannt werden, ein dem Nor-den fremdes Material von sicher römischer Herkunft zu beobachten. Aber man bleibt hier nicht bei der Abgrenzung des Handelsgutes stehen und bei der Vorstellung, daß die mit entsprechenden Gegenständen ausgestatteten Gräber von Römern herrühren ; vielmehr sollen die Werkstätten an Rhein und Donau für den Norden in ungleich größerem Umfang und entsprechend seinem Geschmack gearbeitet haben.

Mit dem Ausgreifen der Forschung aus dem skandinavisch-mittleuro-päischen Raum wird diese Frage auf eine breitere Plattform gestellt ; zugleich aber erweitert sie sich zu der des Verhältnisses zwischen nordischer Fund-provinz und Orient. Spiralornamentik und Bernstein regen dazu an, eine Verbindung zwischen Mykenai und der nordischen Bronzezeit herzustellen ; noch weiträumigere Beziehungen scheinen aus den megalithischen Bauten hervorzugehen, welche sich von Indien bis zum Atlantischen Ozean finden. Die Stellung Europas zum Orient wird von V. HEHN in seinem Buche über die Kulturpflanzen und Haustiere (1. Aufl. 1870) im Sinne einer Beeinflussung von Osten her aufgefaßt. Für MONTELIUS ist es zunächst selbstverständlich, auch die Heimat der Großsteingräber hier zu suchen. Aber er führt sein dem Problem Orient-Europa gewidmetes Buch, dessen erste Lieferung 1899 er-scheint, nicht zu Ende. Die in dem Untertitel ausgesprochene Absicht, den „Einfluß der orientalischen Kultur auf Europa bis zur Mitte des letzten Jahr-tausends vor Christus“ darzustellen, begegnet nämlich starken Bedenken, welche von M. MUCH in seinem Buche über „Die Trugspiegelung orientalischer Kultur in den vorgeschichtlichen Zeitaltern Nord- und Mitteleuropas“ (1907) zusammengefaßt werden. Mehr und mehr hat nämlich die Durchprüfung des Formengutes erkennen lassen, daß die Einflußnahme der Länder älterer Kultur oftmals nur in der Anregung besteht, welche der Norden dann in eigenem Sinne weiterführt. Dieses an sich richtige Streben, den bodenständigen Kräften gegenüber gerecht zu sein, fragt nun aber nicht nach dem Wert der einzelnen Erscheinungen im Gesamtbilde der Kultur. Maßgebend ist hier allein die Sprache der Typologie, und so dienen denn bestimmte Ornament-stile und Gerätindustrien dazu, die Selbständigkeit der nordischen Entwick-

lung zu beweisen. Demgemäß erörtert A. KIEKEBUSCH (1908) die Frage der Einflußnahme der römischen Kultur auf die germanische an dem Material der Hügelgräber des Niederrheins, und stellt fest, daß eine solche in den zwei ersten Jahrhunderten n. Chr. nicht zu erkennen sei.

c) Die relative Chronologie außerhalb des Gebietes ihrer Entstehung

In demselben Maße, in dem die Abfolge der Erscheinungen innerhalb des nordischen Fundgebietes tatsächlich bewiesen wird, und in dem man die verschiedenen Fundprovinzen erkennt, wächst die Sicherheit der formvergleichenden Methode. Damit ist die Prähistorie gerüstet für die Bewältigung der Schwierigkeiten, denen sie sich bei ihrem Gang in neue Räume zunächst gegenüber sieht. Denn sie findet da einen sehr spärlichen Stoff und doch eine Fülle von Erscheinungen, und sie muß sich fragen, wo die nordische Stufenfolge noch Gültigkeit hat und wo nicht.

Heftige Angriffe gegen die Richtigkeit des Dreiperiodensystems, welche schon vor 1870 einsetzen und erst um 1890 zu Ende gehen, schärfen die Kritik des Fundstoffes und der Fundberichte. Man lernt es, Nachbestattungen zu erkennen, und überhaupt die Funde eingehender als bisher auf ihre Geschlossenheit hin zu untersuchen. Noch gegen den Ausgang des 19. Jahrhunderts wird es nötig, das angebliche Vorkommen von Eisen in steinzeitlichen Gräbern zu prüfen (O. OLSHAUSEN, 1893), und damit der Ansicht eine Stütze zu nehmen, daß es eine Steinzeit nicht gegeben habe. Nur allmählich setzt sich die Erkenntnis durch, daß zwischen der Zeit des Fundortes Latène und derjenigen des gesamten Latènestiles, zwischen Latèneperiode und Latènekultur streng geschieden werden muß. In der Folgezeit spricht man dann auch von „archäologischen Verspätungen“ und „retardierendem Hallstatt“, findet man die steinzeitliche Kammkeramik in einer bronzzeitlichen Umgebung. So wird überhaupt eine gewisse Auflockerung der zunächst gewöhnlich recht starren typologisch-chronologischen Systeme erzielt.

Eine Vertiefung der Kritik ergibt sich auch aus der Erweiterung der Quellengrundlage. Das von der Jahrhundertwende an sehr eifrig betriebene Graben in Siedelungen zeitigt ganz neue Aufgaben und Fragestellungen; es führt zu so bestechenden Ergebnissen, daß darüber die Bewertung der geschlossenen Grabfunde mancherorts in den Hintergrund tritt. Hier droht die Gefahr der Vernachlässigung der im Stile TISCHLER's und der Skandinavien betriebenen Typologie. Andererseits aber wird für die vergleichende Formenkunde die Frage immer dringender, wo sie mit der Tätigkeit einzelner Werkstätten oder gar bestimmter Künstler zu rechnen hat. Steht der „entwickeltere“ Gegenstand wirklich immer am Ende einer typologischen Reihe? Kann es nicht vielmehr glaubhaft gemacht werden, daß die einfachere Form die für die Masse bestimmte Nachahmung eines kunstgewerblichen Einzelstückes ist?

Unmittelbar nördlich der Alpen bieten die Pfahlbaukulturen, sowie die Begriffe Hallstatt und Latène die ersten Festpunkte für die Systematik, und südlich des Gebirges sind es die Terramaren, sowie die bei Bologna gelegenen Fundorte Villanova und Certosa. Auf Grund des schweizerischen Stoffes unternimmt bereits 1883 V. GROSS eine erste Gliederung des Neolithikums



in drei Stufen, welche den wirtschaftlichen Aufstieg vom Jäger zum Viehzüchter zeigen sollen; auch ist das Vorhandensein einer eigenständigen Bronzezeit durch ein aus Pfahlbauten stammendes Material daselbst erwiesen. Nicht so bequem wie hier am Nordfuß der Alpen sind die Stufen frühgeschichtlicher Entwicklung in den Ländern zwischen ihm und dem Südrande der nordischen Fundprovinz greifbar. Den Versuchen von FR. KLOPFLEISCH (1874, 1883), das vielgestaltige Neolithikum Mitteldeutschlands zu gliedern, entspringt 1891 die Dissertation von A. GÖTZE über die Schnurkeramik. Die Vorstellung von dem rheinischen Neolithikum erhält erst von 1895 an durch die Grabungen von C. KOEHL in der Gegend von Worms eine zuverlässige Grundlage. In dem Jahrzehnt zuvor konnten UNDSET und TISCHLER beweisen, daß auch Süddeutschland eine Bronzezeit erlebt hat (1881, 1886), sowie, daß sich seine gesamte vorrömische Metallperiode in Beziehung setzen läßt zu den Verhältnissen in den Nachbargebieten. Es folgt von der Jahrhundertwende an die Untergliederung der drei großen Perioden im küstenfernen Mitteleuropa, die von P. REINECKE und anderen betrieben wird. Die hier gewonnene relative Chronologie bildet das Gerüst für die Einordnung der in den Nachbarländern und in ganz Westeuropa ermittelten Kulturstufen. Noch um 1890 mochte es den Anschein haben, als ob das reiche ungarische Material, das in seinem bronzezeitlichen Anteil von MONTELIUS für germanisch erklärt worden war, ein eigenes System der Abfolge zeitigen werde. Doch ist es damals hier nicht zu einem solchen gekommen, und auch in Frankreich wie in England lediglich zu den ersten Ansätzen einer Unterteilung; und in Italien, wo die genannten Fundplätze den Aufbau einer selbständigen relativen Chronologie nahelegen, vermag es der Fundstoff doch nicht, die Anwendung des typologischen Vergleiches in größerem Stil herbeizuführen.

Indem die Forschung in der Folgezeit auf immer neue Räume übergreift, entfernt sie sich aus dem Weichbilde der nordischen und mitteleuropäischen Fundprovinzen. Sie bedient sich der in dem Heimatgebiet der Prähistorie erarbeiteten Methode und der dort geltenden Ergebnisse sachlicher Art, und muß nun bestrebt sein, ein den jeweiligen Verhältnissen entsprechendes System zu errichten. Wie weit diesem dann eine mehr als lokale Bedeutung zukommt, ergibt sich erst späterhin. Es bedarf einer sehr genauen Untersuchung, wie weit die von A. EVANS auf Grund seiner Grabungen in Kreta (seit 1900) aufgestellten neun minoischen Entwicklungsstufen auch abseits dieser Insel Gültigkeit haben; FL. PETRIE will mit seinen 50 Staffeldaten, die er an der Keramik der Hockergräberfelder des Niltales abliest (1901), der relativen Chronologie lediglich des frühgeschichtlichen Ägypten dienen. Wie der Schutthügel von Troja dank seiner Schichtenfolge der Festpunkt für die relative Chronologie eines noch unerforschten Gebietes wurde, so kommt in Nebraska diese Bedeutung vielleicht einmal dem „Signal Butte“ genannten Platz zu, welchen man erstmals 1932 genauer untersuchte. Der zunächst ganz vereinzelt neolithischen Siedlung von Yang Shao Tsun in der Provinz Honan, die 1921 von dem Schweden ANDERSSON gefunden worden war, haben sich seitdem in dem Gebiet des Gelben Flusses weitere hinzu-

gesellt, sodaß man dort bereits an die Ermittlung einer relativen Chronologie herantreten konnte. In Arizona und einigen Nachbarstaaten ergab sich durch eine Reihe von Grabungen eine Stufenfolge von wenigstens sieben Schichten, welche bis in die Jahrhunderte um Christi Geburt zurückreicht, und in der die „Basket Maker“-Zeit durch diejenige der Pueblo abgelöst wird. Doch ist den vielfach schon sehr ins einzelne gehenden Ergebnissen in Übersee eine stärkere Wirksamkeit für den Augenblick gewöhnlich dadurch versagt, daß sie vorläufig noch recht vereinzelt sind. Indem aber diese Arbeit, in planmäßiger Nutzung der in Europa gewonnenen Methoden, die Fundplätze auf naturwissenschaftlicher Basis untersucht, kommt es hier zu der Sammlung eines zuverlässigen Stoffes. Auch bildet die nach größeren Gesichtspunkten betriebene Erforschung der Altsteinzeit Außereuropas und seiner geologischen Basis die Brücke zu den Funden früher Menschenreste.

Einen eigenen Weg geht die Erforschung des Paläolithikums, insofern sie außerhalb des nordisch-mitteuropäischen Gebietes, und zwar in Frankreich, beheimatet ist, und sich von Anfang an in enger Fühlung mit der Geologie befindet. Auch inhaltlich steht diese „Diluvial-Archäologie“ so bald auf eigenen Füßen, daß sie zum ersten Spezialgebiet innerhalb der Prähistorie wird. Der Ausdruck Paläolithikum stammt von J. LUBBOCK (1868); bereits seit 1863 versucht man, den in Frankreich vornehmlich in Höhlen und unter Felsdächern begegnenden und damit relativ leicht greifbaren Fundstoff auf Grund der Formen wie der Stratigraphie im Sinne einer Entwicklung zu ordnen. Diese Arbeit ist in erster Linie mit dem Namen G. DE MORTILLET (ab 1869) verknüpft. Sehr bald taucht die Frage auf, wie weit die französischen Bezeichnungen für die verschiedenen archäologischen Horizonte auch außerhalb dieses Fundgebietes angewandt werden dürfen. Sie beschäftigt insbesondere die deutsche Forschung, welche sich einem etwas anders gearteten und namentlich viel spärlicheren Stoff gegenüber sieht, im Vergleiche mit denjenigen in Frankreich aber begünstigt ist durch eine sehr enge Verzahnung der diluvialen Kulturschichten mit der geologischen Abfolge. So finden die mannigfachen Versuche der Parallelisierung von erdgeschichtlicher und kulturgeschichtlicher Entwicklung gerade hier in Mitteleuropa ihre Lösung. In sie einbezogen wird im Laufe der Zeit auch die relative Chronologie des Mesolithikums, das erstmals 1873 als ein neuer Begriff begegnet. Seiner vielgestaltigen archäologischen Abfolge, in welcher die Muschelhaufen zu einem regionalen Niveau der Zivilisation werden, entspricht eine immer mehr in die Einzelheiten gehende geologische Gliederung des Alluviums, für welche in Skandinavien besondere Voraussetzungen bestehen.

In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts reift am Rande der nordisch-mitteuropäischen Prähistorie die Typologie des provinzialrömischen Stoffes heran, welche dort zustande kommt, wo das Arbeitsgebiet der ersteren und die Grenze des Römischen Reiches einander überschneiden. Die hier an Rhein und oberer Donau seit 1892 planmäßig betriebene Erforschung des Limes steht vor der Notwendigkeit, diese Grenzanlage als das Ergebnis einer längeren Entwicklung zu verstehen, deren Einzelheiten sich nicht nur in den Funden von Münzen und Inschriften, sondern auch in den Kleinalter-

tümern spiegeln. Lediglich darauf eingestellt, der geschichtlichen Erkenntnis zu dienen, sieht sie die Aussagekraft auch des zunächst Unscheinbaren. Von der Jahrhundertwende an gelingt es ihr, insbesondere in Neuß (rheinabwärts von Köln), Hofheim bei Wiesbaden und Haltern (Westfalen), römische Erdlager dem Boden abzurufen, sowie vermittels noch anderer Plätze eine Reihe von Festpunkten für die absolute Chronologie des Fundstoffes zu gewinnen. Die Typologie der Kleinfunde beginnt mit den Arbeiten von O. HÖLDER über die römische Keramik (1889, 1897) und der Dissertation von H. DRAGENDORFF über die Terra sigillata (1895). Für die Behandlung der Fibeln nimmt man das Werk von O. ALMGREN zur Grundlage. Das in der Folgezeit noch auf die anderen Denkmälergruppen ausgedehnte Gerüst typologischer Tatbestände betrifft die ersten vier Jahrhunderte unserer Zeitrechnung; zunächst nur auf sein rheinisch-süddeutsches Entstehungsgebiet anwendbar, befruchtet es die provinzielle Archäologie in anderen Räumen, besonders die Donau abwärts. Auf englischem Boden werden die Kleinaltertümer einer entsprechenden Behandlung für wert erachtet, während im Süden, und hier insbesondere in Italien, das archäologische Interesse auf die Denkmäler der „höheren“ Kunst konzentriert bleibt.

#### d) Die absolute Chronologie

Mit dem Beginn der prähistorischen Erforschung Italiens und Griechenlands, sowie Ägyptens und Vorderasiens, und mit dem Versuch, die Frühgeschichte dieser Länder in Beziehung zu setzen zu der Aussage ihrer ältesten schriftlichen Überlieferung, ergibt sich die Möglichkeit, die typologischen Stufen auch in Mittel- und Nordeuropa zu datieren. Mangels aller Anhaltspunkte verharren WORSAAE, VIRCHOW und MONTELIUS noch nach 1870 mit ihren Angaben über das Ende der Bronzeperiode in der Zeit um Christi Geburt. Alsdann aber können mit dem von SCHLIEMANN ausgegrabenen altgriechischen Stoff und auf Grund von Beziehungen, welche sich zwischen ihm und Ägypten andeuten, die ersten Brücken geschlagen werden. Einfuhrgüter aus diesen Ländern älterer Kultur ergeben zusammen mit Verzahnungen anderer Art ein Gerüst. Bereits 1881 ist TISCHLER in der Lage, das Ende der Hallstattperiode auf etwa 400 und dasjenige der süddeutschen Bronzezeit auf rund 1000 v. Chr. zu bestimmen; ein Jahr später setzt er den Anfang der Bronzezeit im Norden auf etwa 1500 v. Chr. an, und kommt so zu Zahlen, die sich im wesentlichen behaupten. Denn der um die Jahrhundertwende unternommene Versuch, den Beginn der Bronzeperiode im Norden ebenso in das dritte Jahrtausend zu verlegen, wie dies für die Pyrenäenhalbinsel wahrscheinlich gemacht wird, erweist sich als verfehlt; auch wird die Beanspruchung wesentlicher Teile des vierten Jahrtausends für das nordische Neolithikum abgelehnt. Sowohl im Norden, wie auch in West- und Mitteleuropa neigt man heute dazu, einen großen Teil der jungsteinzeitlichen Kulturen verhältnismäßig spät anzusetzen.

Je weiter sich die Forschung in den Stromoasen nach rückwärts tastet, umso zahlreicher und sicherer werden die Anhaltspunkte für die Festlegung der Bronzezeit und dann auch neolithischer Schichten im Südosten. Diese



absolute Chronologie führt heute im Zweistromland bis in die Jahrhunderte um 4000 v. Chr. zurück; es hängt also nur von der Auffindung eines zu diesen frühen Stadtkulturen in Beziehung zu setzenden Stoffes ab, daß die durch sie gegebenen Zeitansätze für die Bereiche der schriftlosen Geschichte nutzbar gemacht werden können.

Eine wesentliche Vergrößerung dieses Gerüstes wird seit der Jahrhundertwende mit naturwissenschaftlichen Methoden erzielt. Die jüngste von ihnen, die Dendrochronologie, ist an den Mammutbäumen von Arizona und Kalifornien entwickelt worden. Vermittels des vergleichenden Studiums der Jahresringe führt sie bis in das Ende des zweiten Jahrtausends v. Chr. zurück, und zwar auf einem Kontinent, dessen vor Columbus liegende Geschichte aller Beziehungen zu den frühen Hochkulturen der Alten Welt und damit zu ihrer absoluten Chronologie entbehrt. Im Anschluß hieran hat man in Europa versucht, Gegenstände aus Holz auf ihr Alter hin zu prüfen, und die Zuverlässigkeit dieser neuen wie auch der typologischen Altersbestimmung gegenseitig zu kontrollieren. Sodann bietet sich hier die Möglichkeit, eine Brücke zwischen dieser Dendrochronologie und der von G. DE GEER entwickelten Geochronologie (1912) zu schlagen, welche mit den Tonschichten des abschmelzenden skandinavischen Inlandeises arbeitet, und so z. B. die Endmoränen in Schonen wie den Beginn der mesolithischen Stufe von Måglemose (Seeland) auf 13 000 bis 12 000 v. Chr. bestimmt. In ungleich fernere Zeiten zurück führt die von MILANKOVITSCH errechnete Strahlungskurve der Sonne, welche zu den Schwankungen des diluvialzeitlichen Klimas in Beziehung gesetzt werden kann, und es z. B. gestattet, der Magdalénienstation auf dem Linsenberg bei Mainz ein Alter von 66-74 Jahrtausenden, der des Moustérien von Wallertheim in Rheinhessen ein solches von deren 110-118 zuzuerkennen.

Solche Ziffern ersetzen diejenigen, welche die Geologie auf Grund von Verwitterungsrinden und anderen Anhaltspunkten seit längerem vorgenommen hat. Mit ihrer astronomischen Größe bestätigen sie nachdrücklich die Überlegung der Völkerkunde, daß für den Erwerb der ersten Kulturgüter besonders große Zeiträume erforderlich gewesen sein müssen. Die rationalistischen Vorstellungen etwa des Ganges der wirtschaftlichen Entwicklung, die vom Jäger über den Hirten zum Ackerbauer geführt haben soll, können nicht mehr aufrecht erhalten werden; der Vorgang erweist sich als recht kompliziert, und schon das frühe Neolithikum veranschaulicht einen keineswegs mehr primitiv zu nennenden Zustand.

#### e) Kulturgüter und natürliche Daseinsbedingungen

Es kommt ja bereits in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zu einem speziellen Studium der einzelnen Güter menschlicher Gesittung; man sucht ihr Alter und ihre Herkunft, wie auch ihren Werdegang zu ermitteln, und es stellt sich neben die Literatur typologisch-chronologischer Art diejenige, welche der Betrachtung von Wirtschaft und Siedelung, der gesellschaftlichen Zustände, sowie der Kunst und des religiösen Lebens gewidmet ist. Die archäologische Grundlage dieser Arbeiten wird zunächst ziemlich ausschließlich von der skandinavisch-mitteuropäischen Forschung dargeboten; antike

Schriftquellen, Volkskunde und Völkerkunde bieten weitere Anhaltspunkte, und so kann man denn schon sehr bald die verschiedenen Kulturgüter über die ganze Erde hin verfolgen.

Lange Zeit im wesentlichen nur auf die Kenntnis von Pfahlbauten und Hausurnen gegründet, nimmt das Wissen um die Siedelungen von der Jahrhundertwende an mit der Entdeckung insbesondere des Pfostenloches einen großen Aufschwung. Durch die Arbeiten von ED. HAHN (seit 1891) wird in die Prähistorie die Frage eingeführt, ob es im frühgeschichtlichen Europa auch Hackbau gegeben hat, sowie, in welchem Zusammenhang hier die einzelnen Haustierte auftreten. Die Vielgestaltigkeit und gute Beobachtung des Stoffes gerade im germanischen Raum regt zu einer besonderen Untersuchung der dortigen Waldbäume und Kulturpflanzen an (J. HOOPS, 1905). Eine eigene, dem Handel gewidmete Literatur setzt bereits mit dem Ausgang der 1860er Jahre ein; sie knüpft an die Einfuhrgüter aus dem Süden, die Zeugnisse des Bergbaues und der Bernsteinengewinnung an. Man verfolgt die Handelsstraßen, und findet Faktoreien wie Verkehrssiedelungen. Mit der Untersuchung von Fliehburgen und Häuptlingssitzen vergrößern sich Zahl und Art der Wohnstätten von nicht bauerlicher Bestimmung. Das erste Gebiet der Kunstübung, das einer selbständigen Behandlung für wert erachtet wird, ist bezeichnenderweise die nordische Tierornamentik. Schon 1881 gilt ihr eine Studie von S. MÜLLER, welche 1904 durch das umfängliche Werk von B. SALIN ersetzt wird. Die „Urgeschichte der bildenden Kunst in Europa“ von M. HOERNES (1898, 3. Aufl. von O. MENGHIN, 1925) bezieht neben den Zeugnissen des Kunstgewerbes aller Art auch die paläolithische „Kunst“ mit ein, die sich in das Schema einer vom Primitiven ausgehenden Entwicklung nicht einfügt, und deren frühe Zeitstellung deshalb zunächst manchem Zweifel begegnet. Das von ihr gebotene Problem sucht M. VERWORN (1904, 1917) durch die Gegenüberstellung von physioplastischer und ideoplastischer Kunst zu lösen. Aus der Vielgestaltigkeit des Grabbrauches erwachsen die Fragen nach den Gründen der Leichenverbrennung und des Bestattens in der sogenannten Hockerstellung, nach dem lebenden Leichnam und der Totenspeisung. Man deutet die nordischen Felsenbilder als Denkmale eines Fruchtbarkeitszaubers, und findet in den römischen Grenzlanden vermittlels der interpretatio romana neben den antiken Gottheiten auch keltische und germanische.

Die Datierung des Menschen der Altsteinzeit in das Diluvium legt es nahe, sich ihn in einer eiszeitlichen Umgebung vorzustellen und aus ihr heraus seine Kultur zu verstehen. So beginnt mit den Untersuchungen von A. NEHRING „Über Tundren und Steppen der Jetzt- und Vorzeit“ (1877, 1890) der Wiederaufbau des frühgeschichtlichen Landschaftsbildes. Mit den Arbeiten von R. GRADMANN (seit 1901) wird die Frage der Abhängigkeit der Besiedelung von den Vegetationsformationen aufgerollt, mit derjenigen von W. C. BRØGGER über die steinzeitlichen Strandlinien (1905) die Beziehung zwischen der langsamen Hebung Skandinaviens und dem Alter der dortigen Wohnplätze. Eine geographische Deutung der norwegischen Siedelungsgeschichte bietet A. M. HANSEN (1904), eine Anthropogeographie des ostdeutschen Neolithikums E. WAHLE (1914). Das Ergebnis dieser Bemühungen ist eine früh-

geschichtliche Geographie, welche danach strebt, die fortgesetzten Veränderungen des Landschaftsbildes in den verschiedenen Klimazonen zu ermitteln und den Menschen zu ihnen in Beziehung zu setzen.

#### 4. Auffassung und Darstellung der menschlichen Frühzeit

##### a) Boucher de Perthes und Sven Nilsson als Vorläufer

Ihre Krönung findet diese Arbeit in der kulturhistorisch gerichteten Darstellung. Sie repräsentiert für die Dauer einiger Jahrzehnte das Wissensgebiet nach außen hin. Vorbereitet wird sie um die Mitte des 19. Jahrhunderts durch BOUCHER DE PERTHES und den Schweden SVEN NILSSON. Ersterer geht von seinen paläolithischen Funden aus und erstrebt eine durch historische Gesichtspunkte bestimmte Systematik des Stoffes. In seinem Buche „Antiquités Celtiques et Antédiluviennes. Mémoire sur l'industrie primitive et leurs arts à leur origine“ (3 Bde, 1847-64) bringt er Beobachtungen im Gelände und Untersuchungen zu Einzelfragen, die ihn zu der im Titel ausgesprochenen Zweiteilung führen; doch gelangt er vermittels dieser zeitlichen Gliederung nur zu einer Schilderung der von dem Menschen erreichten Zustände. Eine wesentlich größere Wirkung erzielt NILSSON, in dessen Werk die vergleichende Analyse des nordischen archäologischen Stoffes durch die Lunder Naturforscher planmäßig weiter geführt wird. NILSSON ist Zoologe, und aus einer Darstellung der Fauna des Nordens erwächst ihm als einleitendes Kapitel ein „Entwurf der ältesten Geschichte der Jagd und Fischerei in Skandinavien“ (1835). In dieser ersten Fühlungnahme mit dem Fundmaterial führt er die Methode und die Gedankengänge von M. BRUZELIUS weiter, der ursprünglich Chemiker war und sich schon 1816 zu V. SIMONSEN's Dreiperiodensystem bekannt hatte. Aus dieser Beschäftigung entsteht NILSSON's Buch „Die Ureinwohner des skandinavischen Nordens. Ein ethnographischer Versuch und ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte des Menschen“ (1838-43). In der Folgezeit erweitert er es dann zu einem zweibändigen Werk (1862-66), das mehrere Auflagen, sowie Übersetzungen in das Deutsche, Französische und Englische erlebt. NILSSON zieht das ethnographische Vergleichsmaterial heran, und berücksichtigt auch die Schwankungen des Meeresspiegels; er beherrscht die anthropologischen Fragestellungen, und kombiniert gleichzeitig auf archäologischem Gebiet. Die Großsteingräber sind nach ihm von den Besitzern der Steingeräte erbaut worden, und diesen letzteren dürfte die Zeit der Küstenwohnplätze vorangegangen sein.

##### b) Die kulturgeschichtlich-materialistische Darstellung

In demselben Jahrzehnt, in welchem NILSSON's Hauptwerk erscheint, setzt nun die kulturgeschichtliche Darstellung ein. Zu ihren frühesten Vertretern, die auch von LYELL her beeinflusst sind, gehört der Schotte DANIEL WILSON (1862). Ein stärkerer Erfolg ist jedoch SIR JOHN LUBBOCK (seit 1900 LORD AVEBURY) beschieden mit seinen beiden Büchern „Prehistoric Times, as illustrated by ancient remains, and the manners and customs of modern savages“ (1865), und „The Origin of Civilisation and the Primitive Condition



of Man. Mental and social condition of savages" (1870). Sie werden mehrfach neu aufgelegt, sowie in das Deutsche, Schwedische und Dänische, Französische und Italienische übersetzt; zu den deutschen Ausgaben schreibt R. VIRCHOW das Vorwort. Gleichgerichtete Darstellungen erscheinen in den beiden folgenden Jahrzehnten in England, Frankreich und insbesondere in Deutschland, mit W. BAER, O. CASPARI und FR. v. HELLWALD, L. FIGUIER, H. LE HON, MARQUIS DE NADAILLAC, W. B. DAWKINS und anderen als Verfasser. Neben ihren Werken, welche dem Gesamtgebiet oder wenigstens der Steinzeit gewidmet sind, gibt es solche, die lediglich die Kultur der Pfahlbauten oder diejenige des westeuropäischen Megalithikums betreffen. Eine „Vorgeschichte des europäischen Menschen“ schreibt FR. RATZEL (1874); H. HILDEBRAND behandelt das gleiche Thema unter dem Titel „De förhistoriska folken i Europa“ (1873-80). Aus späterer Zeit liegen noch Darstellungen des Gesamtgebietes von J. RANKE (1886-87), M. HOERNES (1892, 1909), MACCURDY (1924) und weiteren vor.

Gekennzeichnet ist diese Geschichtsschreibung durch das Streben nach einem farbigen Bilde des frühgeschichtlichen Lebens und den Grundtatsachen seiner Wandlungen. So knüpft sie insbesondere an die paläolithischen Schichten und die Muschelhaufen, die megalithischen Denkmäler und die Pfahlbaufunde an. Sie sucht wirtschaftliche und gesellschaftliche Entwicklung zu sehen, stellt die Abfolge der drei Perioden heraus und behandelt die Kulturprovinzen. Sehr unterschiedlich ist die Berücksichtigung von Anthropologie und Völkerkunde. Mancherorts wird eine Verbindung mit den schriftlich überlieferten Tatbeständen erstrebt, während sich andere Darstellungen ganz auf den archäologischen Stoff beschränken.

Diese Auffassung der Menschheitsgeschichte als eines langsamen Anstieges, eines ständigen Fortschrittes zum besseren hin, entspricht derjenigen von der „natürlichen Schöpfungsgeschichte“; eine „Kulturgeschichte in ihrer natürlichen Entwicklung“ bietet (1875) FR. v. HELLWALD. Späterhin kommt für diese Literatur die Bezeichnung „darwinistische Kulturgeschichtsschreibung“ auf. Sie spiegelt in den Jahrzehnten um 1870 die Auseinandersetzung mit den Verfechtern der biblischen Überlieferung, welche diese trotz allen Fortschritten auf den Gebieten der Naturwissenschaften und der Geschichte nicht als erschüttert ansehen. Der Vorstellung von der „äußersten Barbarei“ als dem menschlichen Urzustand steht also diejenige von seinem paradiesischen Charakter entgegen, in dem kein Raum war für kriegerische Auseinandersetzungen, und wo ein Ur-Monotheismus das Denken bestimmte. Gegen die Jahrhundertwende hin treten diese Tendenzen sehr zurück, so daß die jeweils um die neuen Materialien erweiterte Darstellung von einem nüchternen Positivismus beherrscht wird.

Nachhaltiger als die Lehre von der Aufwärtsbewegung des Menschengeschlechtes wirkt auf die Prähistorie der Materialismus. CARL VOGT huldigt der Vorstellung, daß „das Denken etwa in demselben Verhältnis zum Gehirn stehe wie die Galle zur Leber, der Urin zu den Nieren“ (1854). Auf den frühgeschichtlichen Stoff angewandt, bedeutet sie die Beschränkung des Interesses auf die Ermittlung des gesetzmäßigen Fortschrittes und die Abfolge der

verschiedenen Stufen der Gesittung. Besonderen Ausdruck findet diese Auffassung bei LEWIS H. MORGAN, „Ancient Society, or Researches in the Times of Human Progress from Savagery through Barbarism to Civilization“ (1878) ; die Kultur habe überall ziemlich den gleichen Weg durchlaufen, insofern „die Wirkungen der geistigen Tätigkeit kraft der Übereinstimmung des Gehirns aller Menschenrassen gleichförmig gewesen sind“. Im Sinne dieser Auffassung veranschaulicht das Dreiperiodensystem die normale kulturelle Entwicklung der Menschheit, und es kommt zur Vorherrschaft der Typologie, welche den handelnden Menschen kaum mehr kennt. Die einst erstrebte Verbindung der Kulturgeschichte mit der Rassengeschichte entbehrt jetzt des Interesses ; in dem zweibändigen Werke von M. HOERNES (1909) folgt die „Urgeschichte der Kultur“ ohne jeden inneren Zusammenhang der „Naturgeschichte des Menschen“. Die Darstellung selbst ist vielfach auf ein absolutes Ziel hin gerichtet ; anstatt eine persönliche Prägung zu bieten, folgt sie nur zu leicht einer Norm. Der Fundstoff ist entseelt ; die Grundtatsachen von Wirtschaft, Gesellschaft und geistigem Leben werden kaum auf ihre ursächlichen Zusammenhänge hin untersucht, und man vermißt auch das Streben nach einer Kausalität des zeitlichen Nacheinanders.

Damit verblaßt die kulturgeschichtliche Darstellung zu einer solchen, welche den historischen Ablauf im wesentlichen nur als fortgesetzten Wandel der Gerättypen und eine Folge von Kulturprovinzen auffaßt. Die archäologischen Befunde sprechen hier so für sich selbst, daß es nur ihrer übersichtlichen Aneinanderreihung und eines genügenden Anschauungsmaterials bedarf. Es kann ein Anliegen dieser Art von Darstellung sein, die verschiedenen Klassen von Denkmälern entsprechend ihrem Dienste an dem Gesamtbild der Vergangenheit zur Geltung zu bringen. Dann entstehen Bücher im Stile derjenigen von E. CARTAILHAC (*Les Ages préhistoriques de l'Espagne et du Portugal*, 1886) und von J. BRØNSTED (*Danmarks Oldtid*, 3 Bde, 1938-40). Andere Verfasser berücksichtigen aber den Stoff nicht entsprechend der Bedeutung seiner Aussage, sondern verharren im Banne des tatsächlich Greifbaren. In ihrem Falle kommt dann mehr der Umfang der verschiedenen Fundgruppen zur Geltung, sodaß die Darstellung eine lediglich archäologische bleibt. Diese Art der Betrachtung veranschaulichen insbesondere die Bücher von C. SCHUCHHARDT (*Alteuropa in seiner Kultur- und Stilentwicklung*, 1919, 5. Aufl. 1944 ; *Vorgeschichte von Deutschland*, 1928, 5. Aufl. 1943), welche im wesentlichen nur eine Sammlung archäologischer Tatbestände in zeitlicher Abfolge bieten.

## 5. Das Ergebnis

Diese farblosen Darstellungen bezeichnen das Ende einer Entwicklung, die in ihren Ausläufern noch heute am Werke ist. In Madrid sowohl wie in Barcelona werden noch 1921 und 1923 neue Gesellschaften für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte gegründet ; auch in den Vereinigten Staaten hält man an dem alten Begriff der Anthropologie in gewissem Umfang noch heute fest. Anderwärts jedoch, und besonders in Deutschland, wo er vielleicht

lebendiger aufgenommen worden ist als sonst irgendwo, erweist er sich nicht mehr als tragfähig. Im Bereiche der menschlichen Geschichte werden Ergebnisse gesucht, die ebenso unantastbar sein sollen wie eine mathematische Formel. Man sieht auch nicht die Zeitgebundenheit einer jeden wissenschaftlichen Arbeit. Es kann die Ansicht vertreten werden, daß zumindest die Archäologie des Diluviums eine naturwissenschaftliche Disziplin sei. In Frankreich geht dieses Teilgebiet der Prähistorie in eine organisatorische Verbindung mit der „paléontologie humaine“ ein, und in Deutschland kommt es nach der Jahrhundertwende zu einigen Habilitationen für Frühgeschichte innerhalb der naturwissenschaftlichen Fakultät. Eine Professur für „prähistorische Archäologie“ in Wien, welche derjenigen in München zur Seite tritt und von M. HOERNES eingenommen wird, verteidigt die alte Richtung.

Tatsächlich hat ja die Prähistorie auf dem Wege über die Anthropologie Außerordentliches erreicht. Sie umspannt jetzt die ganze Erde und bearbeitet einen sehr großen Zeitraum; sie sucht nicht auf Grund bestimmter Werturteile, sondern lediglich unter dem Gesichtswinkel der geschichtlichen Erkenntnis; sie besitzt ihre eigene Methode, wird in bescheidenem Umfang bereits hauptberuflich betrieben, und entbehrt auch nicht des öffentlichen Interesses. Das Besondere dieser Archäologie besteht darin, daß sie ausgesprochen naturwissenschaftlich eingestellt ist. Neben den Sammlungen der Kunstaltertümer wachsen jetzt die Museen anderer historischer Disziplinen heran, die mehr den Archiven vergleichbar sind, nämlich solche für Volks- und Völkerkunde, Paläontologie und frühgeschichtliche Altertümer.

Ein letzter Erfolg aber bleibt der Prähistorie dieser Epoche versagt; nämlich ihr Eingang in die Universitäten und Akademien. Trotz ihres vieltätigen Ausbaues ist sie in ihnen in so geringem Maße vertreten, daß sich die „universitas litterarum“ kaum in der Lage befindet, ihre Weiterentwicklung zu beeinflussen. Unverändert spielt sich ihr Leben der Hauptsache nach in der Stille der Sammlungen, also in einer gewissen Isoliertheit, ab. Das ist für ihre Weiterentwicklung von vielleicht noch größerer Bedeutung als die Überlagerung durch das naturwissenschaftlich-materialistische Denken.

#### IV. Die Hervorkehrung des historischen Gesichtspunktes

##### 1. Die Verselbständigung der Prähistorie

###### a) Die leitenden Gedanken

###### α) Die landesgeschichtliche Fragestellung

Als der frühgeschichtliche Fundstoff für die Wissenschaft entdeckt wurde, war er in erster Linie ein Problem der Landesgeschichte, und noch heute läßt jede neue Beobachtung zunächst die Frage laut werden nach der Beziehung des Fundes zu seiner Umgebung. Diese orts- und landesgeschichtliche Fragestellung konnte im Zeitalter der Naturwissenschaften anderen gegenüber zurücktreten, doch wurde sie niemals ganz vergessen. Sie hat, gleich den Geschichts- und Altertumsvereinen, die Jahrzehnte gegen 1900



hin nicht nur überdauert, sondern selbst in dieser Zeit eine gewisse Entwicklung erlebt. Dies ist nicht nur in Skandinavien der Fall, sondern auch in Deutschland, obwohl doch hier die anthropologischen Vereinigungen einen großen Teil des Interesses an der Prähistorie auf sich gezogen hatten.

In Dänemark vereinigen seit 1836 die „Annaler“ der „Kgl. Oldskrift Selskab“ die Interessen an den gesamten Altertümern des Landes; ihre Ablösung durch die noch heute erscheinenden „Aarbøger“ rührt nicht an der Stetigkeit dieser Reihe, die von jeder jungen Generation weitergeführt wird. In Schweden entspricht ihr die im Jahre 1864 gegründete „Antiquarisk Tidskrift för Sverige“ mit ihren Fortsetzungen; sie ist von der Kgl. Akademie für schöne Literatur, Geschichte und Altertümer getragen, und dient der Erforschung aller Lebensäußerungen der Vergangenheit des Landes. Es war für den Herausgeber einer groß angelegten Geschichte Schwedens selbstverständlich, der frühgeschichtlichen Zeit einen eigenen Halbband zuzubilligen (1877), und in Dänemark wie Norwegen verfuhr man in der Folge entsprechend, insofern auch hier diese Periode niemals anders denn als erster Abschnitt der vaterländischen Geschichte angesehen worden ist. Die relative Einheitlichkeit des archäologischen Bildes begünstigte dies Unternehmen, ebenso wie die geringe Größe des Raumes. Dänemark hat den Umfang einer preußischen Provinz; in Norwegen liegt das Schwergewicht des frühgeschichtlichen Fundstoffes in einigen Küstenlandschaften, und in Schweden ist nur im südlichen Teil des Landes, bis etwa zur geographischen Breite von Upsala hin, eine alte Besiedelung mit archäologischen Mitteln bequem greifbar. Das Material wächst hier der Forschung derart zu, daß sich bald auch regionale Unterschiede ergeben, und in Schweden z. B. K. STJERNA es unternimmt, die Teilnehmer an seinem „Seminar für nordische und vergleichende Altertumsforschung“ zur Bearbeitung des Neolithikums und der Bronzezeit in den einzelnen Provinzen des Landes anzusetzen (1907). Selbst der verhältnismäßig karge Stoff aus Finnland wird zu einem Glied der Landesgeschichte. Schon 1876 setzt hier eine systematische Aufnahme der „Kunst- und Altertumsdenkmäler, Lieder, Gesänge und Sagen des Vaterlandes“ durch Lehrer und Studenten ein, welche zusammen mit dem neu hinzukommenden Fundstoff die Grundlage der später erscheinenden Darstellungen ist.

Auf deutschem Boden äußert sich dieses Interesse an der Landesgeschichte nicht nur in der Gründung neuer Geschichtsvereine, welche das seit dem Beginn des 19. Jahrhunderts vorhandene Netz derartiger Einrichtungen noch engmaschiger gestalten. Es entstehen jetzt auch die landesgeschichtlichen Publikationsinstitute, und 1891 werden in Preußen die Provinzial-Konservatoren eingesetzt, deren Arbeit zu einem Ausbau der Archäologie des Mittelalters führt. Mit dem Gelde der Provinz Sachsen und im Auftrage ihrer Historischen Kommission gräbt von den 1870er Jahren an FR. KLOPFLEISCH in beachtenswertem Umfange; seine groß angelegte Untersuchung des Fürstenhügels von Leubingen (1877) ist nur ein Unternehmen unter vielen. Dieser Tätigkeit entsprechen diejenige von H. HANDELMANN auf Sylt (seit 1869), und von E. WAGNER in Baden (von 1875 an); wie hier, so ist sie auch in anderen Räumen mit den Namen bestimmter Persönlich-

keiten verknüpft. Mancherorts führt diese eifrig betriebene Arbeit zu Zeitschriften regionalen Charakters, die ausschließlich der Prähistorie gewidmet sind; die von 1893 an erscheinenden „Fundberichte aus Schwaben“ und die „Mitteilungen aus dem Provinzialmuseum der Provinz Sachsen“ (seit 1894) sind die ältesten.

Weitgehend wiederholt sich das Streben, welches Mitteleuropa in den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts zeigt; zum Unterschied von damals führt es aber, entsprechend dem Umfang des nun vorhandenen Stoffes und dem Vorhandensein einer relativen Chronologie, auch zur zusammenfassenden Darstellung der regionalen Ergebnisse. Eines der ersten Beispiele hierfür ist die Übersicht über die Frühgeschichte der Gegend von Berlin durch E. FRIEDEL (1880); als ein jüngeres sei die „Vorgeschichte von Mecklenburg“ von R. BELTZ genannt (1899), welche eine „Mecklenburgische Geschichte in Einzeldarstellungen“ einleitet. Diesen in die Zeit der frühen Schriftquellen ausmündenden Arbeiten, die gegen und um die Jahrhundertwende aus einer ganzen Reihe von deutschen Fundgebieten vorliegen, reiht sich die „Urgeschichte der Schweiz“ von J. HEIERLI (1901) an. Hier überall wird die nordische und insbesondere die schwedische Darstellung wohl stärker zum Vorbild genommen, als es sich unmittelbar nachweisen läßt. Der Fundstoff ist ein anderer, und die Fragen der Bevölkerungsgeschichte gestalten sich ungleich schwieriger. Aber die Gliederung und die Art der Betrachtung erinnern doch weitgehend an die Bücher von O. MONTELIUS und S. MÜLLER, die von 1885 an, bzw. seit 1897, in deutscher Übersetzung bequem greifbar sind.

### β) Die frühgeschichtliche Ethnographie

Eine weitere, nach der geschichtlichen Durchdringung des Fundstoffes treibende Kraft ist in der Frage nach seiner volklichen Zugehörigkeit enthalten. Sie begegnet nicht minder früh, und die Überlegung, was das archäologische Material zur Geschichte der Indogermanen beizutragen vermag, ist ja beinahe ebenso alt wie die vergleichende Sprachwissenschaft überhaupt. Angesichts der Grabhügel wurde sie von W. GRIMM aufgeworfen, und spätere Jahrzehnte suchen dann mit anderem Material ihr zu dienen, wie mit den Hinweisen auf den Rohstoff Nephrit und auf das Erscheinen der Bronze. Die Philologie vermag jetzt mit ihren Fortschritten auf den Gebieten insbesondere der Ortsnamenforschung und der historischen Stammeskunde zu dienen. Auch hat das indogermanische Urvolk nunmehr greifbarere Gestalt angenommen, und wird die Frage nach seiner Kultur wie auch der Urheimat aufgeworfen. Hier wie dort vergrößert sich die Plattform, auf welcher das archäologische Material interpretiert werden kann.

Aus der Beschäftigung mit der Frühzeit der Alpenländer erwächst das Buch von P. C. PLANTA über „Das alte Raetien“ (1872). Das Verhältnis des Germanischen zu dem Finnisch-Lappischen ist ein altes Problem der skandinavischen Philologie, und wird nun auch von deutscher und finnischer Seite erörtert. AUGUST BIELENSTEIN reiht mit seinem zweibändigen Werk über das Lettische (1863 u. 64) diese Sprache den anderen indogermanischen an. Überall erhebt sich hier die Frage, ob sich nicht die philologisch ermittelten Tat-

bestände der Völkergeschichte in dem Fundstoff spiegeln. In lebendiger Entwicklung befinden sich Slavistik und Keltistik; die letztere wird nicht nur in Frankreich und auf den Britischen Inseln betrieben, sondern auch in Deutschland, wo die Fragen des ehemaligen Vorhandenseins keltischer Bewohner und einer von TACITUS angedeuteten Überlegenheit der Gallier über die Germanen besondere Probleme bieten. Eine größere Bedeutung aber kommt der germanischen Philologie zu, insofern die Germanen ganz anders als die übrigen indogermanischen Teilstämme den Gang der Geschichte bestimmen. Die fünfbändige „Deutsche Altertumskunde“ K. MÜLLENHOFF'S (1870-1900) führt tief in das Werden dieses Volkes ein, und O. BREMER'S „Ethnographie der germanischen Stämme“ (1899) ist ein beredtes Zeugnis des Fortschrittes der Quellenkritik. Jetzt kann ein zuverlässiges Bild der Ethnographie Europas in den letzten Jahrhunderten v. Chr. geboten und die Ausbildung einer besonderen germanischen Nationalität verfolgt werden; mit der Umschreibung ihrer ältesten Wohnsitze lassen sich Grenzen gegenüber den verschiedenen Nachbarn ziehen, und im küstenfernen Mitteleuropa zeigt sich ein beträchtlicher Gewinn an Siedelungsraum auf Kosten der Kelten.

Diese historische Ethnographie zieht kaum irgendwo die Ergebnisse der Prähistorie heran. Für O. BREMER „ist aus der prähistorischen Archäologie für die Bestimmung der Nationalität gar nichts Sicheres zu gewinnen“; aber er bietet, entsprechend dem anthropologischen Interesse seiner Zeit, eine körperliche und geistige Charakteristik der Germanen. Stärker als sonst in der Philologie wird in ihrem indogermanistischen Zweig nach der Leibesform gefragt; ein gebildeter Laie, TH. POESCHE, identifiziert das Urvolk mit dem sogen. nordischen Typus, und stützt damit die Vorstellung einer schon von anderen behaupteten europäischen Urheimat (1878). Von nicht minder großer Bedeutung für die spätere Forschung ist das Buch von O. SCHRADER, Sprachvergleichung und Urgeschichte (1883, 2. Aufl. 1889, 3. Aufl. 1907), welches die neolithische Kulturstufe des Urvolkes ermittelt. Wie die jetzt gesicherte Vorstellung von der nordischen Heimat der Germanen dazu anregt, daselbst vermittle der Archäologie weiter zu kommen, so lenkt auch diese Erkenntnis den Blick auf den Fundstoff. Die Arbeit von M. MUCH über „Die Kupferzeit in Europa und ihr Verhältnis zur Kultur der Indogermanen“ (1886, 2. Aufl. 1893) ist ein früher Versuch, zwischen beiden Stoffgebieten eine Brücke zu schlagen. Allerdings beschränkt sich die Prähistorie in der Folgezeit darauf, unter dem „Indogermanenproblem“ lediglich dasjenige der Urheimat zu verstehen.

### γ) Das Zeitalter des Nationalstaates

Die Frage nach einem bestimmten frühgeschichtlichen Volk betrifft ebenso wie diejenige nach den alten Bewohnern eines gewissen Gebietes eine einmalige Erscheinung. Sie geht nicht auf die Ermittlung eines Kultur-niveaus aus, und ebensowenig auf die Feststellung einer bereits bekannten Abfolge von Typen. Weder das betreffende Volk noch der in Rede stehende Raum kehren irgendwo wieder, und so drängt sich die Überlegung auf, welche besonderen Kräfte hier am Werke gewesen sind. Damit kündigt



sich die Lösung der Prähistorie aus der naturwissenschaftlichen Sicht mit aller Deutlichkeit an.

Unter dem Einfluß der großen Zeitströmung hat sich die frühgeschichtliche Forschung ihre Methode erarbeitet ; sie lernte es, das Unscheinbare mehr noch zu beobachten als bisher, und an die archäologischen Tatbestände ohne die Anwendung von Werturteilen heran zu treten. Doch ist um die Jahrhundertwende ihre Bindung an die Anthropologie alten Stiles nur mehr äußerlicher Natur. Diese unter dem Einfluß der Entwicklungslehre um 1860 geprägte Wissenschaft besitzt jetzt nur mehr geringe Lebenskraft. Man strebte damals danach, das Werden der Kultur mit einem solchen der Leibesform zu parallelisieren ; aber diese Hoffnung hat sich nicht erfüllt.

Wohl wird der Diluvialmensch weiter gesucht, und es fehlt auch nicht an wertvollen Funden von Skelettresten, die ebenfalls allgemeine Beachtung finden. Die Form des Neandertalers ist jetzt nur mehr eine fossile Rasse unter anderen, die sehr verschieden sind. Aber die spätdiluvialen Menschenfunde gleichen weitgehend den rezenten Rassen ; so verschiebt sich das Suchen nach dem „missing link“, dessen Auffindung immer mehr zu einer Sache des ganz besonderen Zufalles wird, in das ältere Diluvium, aus dem noch keine Artefakte bekannt sind. Aber man benötigt es jetzt auch weniger als vordem, um die Richtigkeit der Vorstellung von der Abstammung des Menschen zu beweisen ; denn die Entwicklungslehre besitzt jetzt noch andere Mittel, um diese zu stützen.

Während so die Fühlung mit der Anthropologie im engeren Sinne des Wortes langsam geringer wird, ist eine solche mit der Völkerkunde überhaupt noch nicht zustande gekommen. Bei der Gründung der anthropologischen Gesellschaften hatte man der Vorstellung Raum gegeben, daß die Wissenschaften von dem „Primitiven“ der Gegenwart und demjenigen, der auf archäologischem Wege erschlossen wird, dem gleichen Ziele zustreben, und daß sie darum einander ergänzen müßten. Die vergleichende Völkerkunde ist jedoch um die Wende zum 20. Jahrhundert noch nicht im Besitz derjenigen Tiefengliederung des Stoffes, nach welcher die Prähistorie fragt. Sie ringt um die Begriffe „Elementargedanke“ und „Völkergedanke“, um die Lehre von den Kulturkreisen und der Übertragung von Kulturelementen ; es fehlt ihr noch diejenige Sicherheit in der Methode, welche ihren Schlußfolgerungen die erforderliche Resonanz verleihen würde.

Das Zeitalter der Naturwissenschaften geht seinem Ende entgegen ; in demselben Maße, wie die bindende Kraft der alten Anthropologie nachläßt, kommt in der Prähistorie ihre geschichtliche Fragestellung wieder zur Geltung. Dies ist besonders in Mitteleuropa der Fall, wo die Überlagerung der älteren Prähistorie durch die Anthropologie viel weiter gegangen war als sonst irgendwo. Im Laufe der Zeit wird hier der frühgeschichtliche Fundstoff wieder zu demjenigen vaterländischen Besitz, als den man ihn in Skandinavien immer angesehen hat ; er steht am Eingang in die Geschichte der Nation. Gleichzeitig ist die Philologie damit beschäftigt, die Wesensart der einzelnen Völker immer schärfer herauszuarbeiten. Langsam nähert sich das Zeitalter des Nationalstaates seinem Höhepunkt. Wo die politische Kraft nicht ausreicht, um die

staatliche Selbständigkeit zu begründen, werden die Ansprüche auf die letztere der Vergangenheit entnommen; man erfindet den Begriff des „unerlösten“ Gebietes, und verweist auf die in ihm vorherrschende Sprache. Hier wird auch die Völkerkarte der frühgeschichtlichen Zeit benutzt, falls sie dem Streben nach Macht zu dienen vermag. Das wissenschaftliche Ergebnis ist eine Waffe im Tageskampf, und auch die Prähistorie sieht sich schließlich hineingezogen in eine Atmosphäre, in welcher das kritische Denken vom politischen Wunschbild bedroht wird.

#### b) Die Träger und Räume dieser Entwicklung

Im Jahre 1892 forderte der Anatom WALDEYER die Einrichtung von planmäßigen Lehrstühlen für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte an den Universitäten Deutschlands; nach 23jährigem Wirken habe die Deutsche Anthropologische Gesellschaft wohl einen Anspruch auf diese Form der Anerkennung. Aber dieser Mahnruf verhallte wirkungslos, und ebenso ein zweiter, den WALDEYER anlässlich seiner Berliner Rektoratsrede ergehen ließ (1899). Das öffentliche Interesse an den anthropologischen Wissenschaften war um die Jahrhundertwende sehr gering geworden. Auf den Weltausstellungen in Paris (1867, 1878) und Wien (1875) hatte man Pfahlbaufunde gezeigt; im Jahre 1876 war FR. WEINLAND's „Rulaman“ erschienen, eine Erzählung von Höhlenbärenjägern und Pfahlbauern für die heranwachsende Jugend. Jetzt lenken die Ergebnisse SCHLIEMANN's und der Grabungen in Olympia den Blick nach dem Süden; auf deutschem Boden wird der Limes untersucht, und die Ferienkurse des Archäologischen Institutes führen den Glanz der rheinländischen Römerzeit lebendig vor Augen.

Angesichts hiervon verdient es besondere Beachtung, daß 1902 in Berlin eine Professur für Frühgeschichte errichtet und mit G. KOSSINNA besetzt wird. Schon von 1895 an hatte sich dieser für die Gründung von Lehrstühlen für deutsches Altertum eingesetzt; der Rahmen der germanischen Altertumskunde müsse „notwendig erweitert werden durch Aufnahme der Errungenschaften der vorhistorischen Archäologie, die unsere durch mangelhafte Nachrichten getrübbte Auffassung überall bereichert und berichtigt“. Nun soll er, als ein Schüler MÜLLENHOFF's selbst von der Germanistik her kommend, die Lehrkanzel für deutsche Philologie ergänzen. Damit zeitigt die von der naturwissenschaftlichen Betrachtungsweise so verschiedene Sicht auch in Deutschland einen Erfolg; zu den Entsprechungen, welche dem gleichen Nährboden erwachsen, gehört die Lehrtätigkeit von J. HEIERLI (seit 1900) in Zürich.

Auf dem Wege über seine Schüler gewinnt KOSSINNA langsam an Boden; die von ihm gegründete Gesellschaft für deutsche Vorgeschichte (1909) wird zum Sammelplatz der an seiner Richtung Interessierten. Wiederum trägt das gebildete Bürgertum eine neue Vereinigung, und es ist zu beachten, daß eine entsprechende Entwicklung auch außerhalb Deutschlands erfolgt. Der Wiener Anthropologischen Gesellschaft entwächst 1913 eine solche für Prähistorie; eine Schweizerische Gesellschaft für Urgeschichte gibt 1908 ihren ersten Jahresbericht heraus. Eine Société préhistorique de France begegnet von 1904 an mit ihrer Zeitschrift, und ein Jahr später tritt auch der Congrès

préhistorique de France erstmalig in Erscheinung. Die im Jahre 1908 einsetzenden Proceedings of the Prehistoric Society of East Anglia sind ein entsprechendes Zeugnis gleichzeitiger Verselbständigung der Prähistorie jenseits des Kanals. Diese Entwicklung entspringt nicht nur der stärkeren Betonung historischer Gesichtspunkte; sie ergibt sich auch aus dem erheblichen Anwachsen des Fundstoffes, der nach Bearbeitung verlangt. Es besteht jetzt noch ein im ganzen glückliches Verhältnis von Förderung und Deutung des Materials; auch vermag der einzelne die wichtigeren Erscheinungen des europäisch-vorderasiatischen Bereiches in ihrer Gesamtheit zu überblicken, und die neuen Ergebnisse in das bestehende Bild einzuordnen.

Bald nach dem ersten Weltkrieg ändert sich dieser Zustand ebenso rasch wie gründlich. Die neuen Nationalstaaten im Osten des deutschen Kulturbodens wenden sich sofort der frühgeschichtlichen Forschung zu; die Herausstellung der Jugendzeit der einzelnen Völker hat hier die besondere Aufgabe, ihre politische Selbständigkeit und den Anspruch auf einen bestimmten Raum zu rechtfertigen. Auch in Ungarn und beiderseits der unteren Donau wird jetzt wesentlich mehr gearbeitet als vordem, und dasselbe ist ferner in Großbritannien der Fall. Der Irische Freistaat fördert die heimatlische Archäologie wie eine nationale Angelegenheit, und das gleiche beobachtet man in Norwegen, wo nach Lösung der Personalunion mit Schweden die kulturellen Überfremdungen langsam abgestreift werden.

Überall hier kommt es zu einem regen Ausgrabungswesen und zu organisiertem Denkmalschutz; auch findet die Prähistorie vielerorts ihre planmäßige Vertretung an den Universitäten. Aus der Verarbeitung des Stoffes erwächst eine sehr reiche und spezialisierte Literatur. Dem Streben nach Zusammenfassung dienen neue Zeitschriften und Vereinigungen in etlichen Ländern, sowie ein Internationaler Kongreß, der 1932 in London und 1936 in Oslo tagt. Trotzdem ist es jetzt für den Einzelnen nicht mehr möglich, alle Fortschritte zu überschauen, zumal dieser Arbeit diejenige in anderen, besonders außereuropäischen Räumen parallel geht, und diese mehr noch im Stile der alten Anthropologie betrieben wird.

Für die deutsche Forschung ist es ein eigentümliches Erlebnis, diese Entwicklung zu sehen, die außerhalb ihrer Grenzen stattfindet, und an deren Herbeiführung sie weitgehend mitgearbeitet hat. Nach Lettland und Irland werden deutsche Prähistoriker berufen, damit sie das Fach dort einrichten, ebenso ein Skandinavien nach Estland. Studenten lettischer, litauischer und irischer Nationalität bereiten sich in Deutschland auf ihre Aufgabe vor, so wie der Pole KOSTRZEWSKI ein Schüler KOSSINNA's ist. Sofort nach dem Ende des ersten Weltkrieges hatte die Deutsche Anthropologische Gesellschaft das alte Verlangen nach planmäßiger Vertretung der von ihr im Laufe eines halben Jahrhunderts betreuten Wissenschaften an den Hochschulen erneuert, doch war der Erfolg abermals ausgeblieben. Die materielle Zukunft eines Studiums und besonders einer Habilitation in Frühgeschichte ist also weiterhin so schlecht wie vorher. Wenn trotzdem gegen 1930 hin eine gewisse Entwicklung zustande kommt, so deshalb, weil mit der zunehmenden Industrialisierung Mitteleuropas der Fundstoff sehr stark anwächst, und weil die in-



zwischen erlassenen Gesetze zum Schutze der Funde auch durchgeführt werden müssen. Getragen wird dieser allmähliche Ausbau von einigen preußischen Provinzen, sowie von etlichen Ländern und Städten. Sein Ergebnis ist aber ein Mißverhältnis zwischen Förderung und Verarbeitung. Die Forschung verharret aus Mangel an Mitteln vorwiegend im Gegenständlichen und in den praktischen Belangen der Denkmalpflege; auch fehlt der Mehrzahl der Museen diejenige engere Fühlung mit der Hochschule, die sie aus ihrer Isolierung herausführen könnte. Dazu kommt, daß diese durch den Ausgang des ersten Weltkrieges behinderte Generation bei weitem nicht mehr diejenige Kenntnis des ausländischen Materials besitzt, wie sie etwa TISCHLER und seinen Zeitgenossen selbstverständlich war, und wie sie den nichtdeutschen Prähistorikern zur Verfügung steht. So schreitet die geschichtliche Durchdringung des Stoffes sehr langsam fort.

Die mit dem Jahre 1933 einsetzende Entwicklung kann die Nachteile dieses Werdeganges nur bis zu einem gewissen Grade beheben. Wohl kommt es jetzt hinsichtlich der Tätigkeit im Gelände zu einer großzügigen Planung, sowie zu einer in der sogen. archäologischen Landesaufnahme gipfelnden Zusammenfassung der Fundbestände; auch ergibt sich aus dem öffentlichen Interesse an dem Fach, mit dem die neue politische Richtung der außerhalb Deutschlands vorangegangenen Entwicklung folgt, eine Nachfrage nach Fachleuten. Doch sind die nun auch in Deutschland eingerichteten Professuren für Frühgeschichte vielfach auf die Belange der Denkmalpflege eingestellt, und bringen sie das Gesamtgebiet der Prähistorie einschließlich seiner Beziehungen zu den Nachbarwissenschaften nur ausnahmsweise einmal zur Geltung.

Diese sich von der Anthropologie lösende, landes- und nationalgeschichtlich orientierte Prähistorie umfaßt also Skandinavien und Mitteleuropa nebst ihren Ausstrahlungsgebieten, sowie die Britischen Inseln und die Donauländer. Dagegen werden die südeuropäischen Halbinseln und Frankreich nicht von ihr erreicht. In diesem letzteren Lande zieht die Archäologie des Diluviums einen wesentlichen Teil der Kräfte an sich und vereinigt sie zu einer Schule; von der Jahrhundertwende an dehnt sich ihr Interesse auch auf die Pyrenäenhalbinsel und auf Nordafrika aus. Wohl wird die Prähistorie der späteren Zeiten von vielen Vereinigungen gepflegt und fehlt es nicht ganz an Prähistorikern. Aber selbst J. DÉCHELETTE fördert weder die Methode noch die Betrachtung des Stoffes; sein umfänglicher *Manuel d'Archéologie préhistorique, celtique et gallo-romaine* (ab 1908) verharret im wesentlichen in antiquarischer Kleinmalerei. Die entscheidenden Schritte zu einer stetigen Arbeit, mit denen man in Großbritannien von etwa 1910 an den Vorsprung anderer Länder einzuholen sucht, fehlen hier. Noch schwächer aber als Frankreich sind auf den beiden genannten Kongressen Italien und Griechenland vertreten.

Es entspricht dem Gang der Forschung wie der Stellung Mitteleuropas im Rahmen des Erdteiles, wenn der Versuch einer Übersicht über dieses ganze Stoffgebiet in Deutschland unternommen wird. Auf der Basis der in der Zeit um 1918 gültigen Vorstellungen baut M. EBERT das „Reallexikon

der Vorgeschichte“ auf (14 Bände, 1924-29, Registerband 1932). Sein gleichzeitig gegründetes „Vorgeschichtliches Jahrbuch“, das eine internationale Bibliographie der Prähistorie bringen sollte, hat ihn nicht überlebt. Es fand das erforderliche Interesse ebensowenig wie vordem verschiedene Bestrebungen, über die Literatur der gesamten Anthropologie regelmäßig zu berichten.

## 2. Die Frage nach den gestaltenden Kräften

### a) Kulturprovinz und Volk

In dem Reallexikon EBERT's behandelt R. THURNWALD auf der Basis der vergleichenden Völkerkunde zahlreiche Stichworte soziologischen Charakters; sie betreffen den handelnden Menschen, wenn sie beispielsweise Arbeit, Eigentum und Markt, oder Krieg, politische Entwicklung und den Vorgang der Siebung erörtern. Dieser ethnologische Beitrag zu dem im wesentlichen archäologisch orientierten Werk zeugt von der Erkenntnis, daß über den Typen der Mensch nicht vernachlässigt werden darf. Noch findet eine besondere Befragung der Typentafeln auf die inneren Lebensvorgänge der Kulturniveaus und der ethnischen Einheiten hin nicht statt; doch studiert man die äußeren Schicksale der Völker, und gelangt damit zu der Frage nach ihren Ursachen.

Der Natur ihres Stoffes entsprechend, hat die Prähistorie den Menschen in erster Linie als ein Kollektiv vor sich, und so strebt sie überall zunächst nach einer Typentafel. Sie gruppiert die Funde entsprechend ihren Gemeinsamkeiten, und muß von Anfang an die Frage nach dem Individuellen wie auch nach der hervorragenden Einzelgestalt im Hintergrunde lassen. Das naturwissenschaftliche Zeitalter des Faches kennt eigentlich nur das Kulturniveau, und die einmal auftauchende Frage nach dem Volk wird von ihm lediglich mittels der Gleichsetzung eines archäologischen Zustandes mit demjenigen der Völkerkarte einer bestimmten Zeit beantwortet. Die Fundprovinz bestätigt hier, was aus den Schriftquellen ohnehin hervorgeht; selbständige Aussagen über das Leben, dem sie ihr Vorhandensein verdankt, kommen ihr nicht zu. Sie unterrichtet im Rahmen dieser kulturwissenschaftlichen Befragung auch nicht über das Werden der hinter ihr stehenden Einheit.

Bei diesem Tatbestand der Fundprovinz setzt nun das Streben nach historischer Ausdeutung des Stoffes ein. Mit der Zerlegung der drei großen archäologischen Perioden in Unterabschnitte hören diese ja ohnehin auf, einen Zustand zu veranschaulichen, und führt insbesondere die Gliederung der nordischen Bronzezeit in sechs Perioden zu dem Bilde einer fortlaufenden Veränderung. Man sieht jetzt die Wandlung des Kollektivs, das gerne als Volk bezeichnet wird, und findet den Ausdruck seines Lebens in den Grenzen, die es für sich beansprucht. Es kann wandern, seinen Siedlungsraum vergrößern oder verkleinern; für alle diese Fälle gibt es ja Beispiele aus der Geschichte. Und weil die Hinweise der ältesten schriftlichen Nachrichten und der Ortsnamen auf die vorangegangenen Schicksale der Völker stets sehr dürftig sind, so drängt sich die Frage auf, ob nicht in der archäologischen

Abwicklung der Fundprovinzen ein Schlüssel für die ältere Geschichte der ethnischen Einheiten enthalten sei.

Entsprechend dem Stande der Durcharbeitung des Fundmaterials wird sie zuerst im Norden aufgeworfen. Schon 1875 schreibt J. R. ASPELIN in seiner Arbeit über die „Anfangsgründe der finno-ugrischen Altertumsforschung“ die eurasische Bronzezeit den späteren Finno-Ugriern zu, und sucht damit die von der Sprachwissenschaft aufgestellte These ihrer Heimat im Altai-gebiet zu stützen. Sodann aber geht MONTELIUS (1884) daran, die Frage nach dem Alter der germanischen Besiedelung des Nordens zu beantworten. Er sucht vergeblich nach einer typologischen Lücke zwischen Eisen- und Bronzezeit, und da rings um den westlichen Teil des Ostseebeckens herum nach den frühen Schriftquellen Germanen gewohnt haben, so müssen diese auch die Träger der dortigen Bronzezeit gewesen sein. Ebendort kann aber im Lichte seiner Vorstellungen eine typologische Brücke von dem bronzezeitlichen Fundstoff zu dem neolithischen hin geschlagen werden, und so „sind unsere germanischen Vorfahren schon im Steinalter eingewandert“. Wenig später (1887) behandelt R. MUCH „die Verbreitung der Germanen vor ihrem Eintritt in die Geschichte“ auf der Grundlage der Schriftquellen, nimmt „die deutsche Tiefebene bereits zu vorgeschichtlicher Zeit für die Germanen in Anspruch“, und sieht, „daß eben dieses Gebiet im Verein mit den südlichen Teilen Skandinaviens der Bereich der nordischen Bronzekultur ist, einer Kulturgruppe, deren eigentümliche Abgeschlossenheit gegenüber den im Süden beobachteten Verhältnissen am leichtesten durch die Annahme einer ihr zu Grunde liegenden Volkseinheit erklärt wird“.

In diesem Bereich setzt nun auch G. KOSSINNA an. Seine wiederholte Beschäftigung mit den Sweben „im Zusammenhange der ältesten deutschen Völkerbewegungen“ (1890 und späterhin) führt ihn auf der Basis der Schriftquellen zu dem Tatbestand einer ehemaligen keltischen Besiedelung bestimmter Teile Mitteleuropas und ihrer Ablösung daselbst durch Germanen. Er sieht aber auch den archäologischen Gegensatz zwischen den Gebieten der Körpergräber und der Brandgräber; er beobachtet weiter das Vordringen der letzteren nach Süden auf Kosten des von der Latènekultur beanspruchten Raumes. So bestätigen ihm die Funde das, was sich aus den antiken Nachrichten und den Ortsnamen ergibt, und sie ermöglichen ihm (erstmalig 1895), in die Einzelheiten der Entwicklung des germanischen Siedlungsgebietes einzudringen. Diesem Fragenkreis bleibt sein besonderes Interesse zugewandt, und zwar umso mehr, als es in der Zeit gegen 1900 hin üblich geworden ist, eine sehr enge Beziehung zwischen den Germanen und dem indogermanischen Urvolk anzunehmen, und so das Ausgangsgebiet des letzteren in Skandinavien und Norddeutschland zu suchen. Von der Grundlage der römischen Verteilung der Stämme her bestimmt er für die einzelnen Entwicklungsstufen von Eisen- und Bronzezeit die Grenzen des germanischen Gebietes, verfolgt er rückwärts neben den Kelten auch die Illyrier, welche ebenfalls auf mitteleuropäischem Boden zu erwarten sind, legt er ferner in Kulturprovinzen und Kulturbewegungen des Neolithikums die Heimat der Indogermanen und die Wanderungen indogermanischer Völker hinein.



KOSSINNA nennt diese Betrachtungsweise die „siedelungsarchäologische“ Methode, und nimmt für sich das Verdienst in Anspruch, durch sie „die vaterländische Archäologie mit der Geschichte in Verbindung gebracht und die durch die Arbeit unseres Jahrhunderts aufgesammelten reichen Funde aus heimischen Boden gleichsam ihren Eigentümern zurückgegeben (ihnen die Subjektlosigkeit genommen) zu haben“. Er bestimmt weitgehend das Antlitz der deutschen Forschung in der Folgezeit, denn hier in Mitteleuropa liegt die ethnische Fragestellung besonders nahe. Anderwärts folgt man ihm nur langsam und in bescheidenerem Maße; es ist aber sehr bezeichnend, daß sich heute in England, infolge der Verdichtung der Fundkarten und angesichts etlicher Fundprovinzen, eine entsprechende Neigung zur Gleichsetzung von Kulturen und Völkern zeigt, obwohl doch hier nur wenige Volks- und Stammesnamen überliefert sind. Auch kann man in diesem Zusammenhang darauf aufmerksam machen, daß heute in Nordamerika ein vielgegliedertes Schema typologischer Entwicklung dazu anregt, in den archäologischen Provinzen die von den Europäern angetroffenen Indianerstämme und Eskimos wiederzufinden.

Mit dieser Art der Betrachtung ist also ein neues Ziel gegeben. KOSSINNA selbst hat allerdings seine Methode mitunter recht schlecht angewandt, und der mehrfache Wechsel seiner Ansichten über die Heimat der Indogermanen steht im Widerspruch zu dem sehr bestimmten Ton, mit dem sie dargeboten werden. Es bedeutet auch keine Werbung für seine Anschauung, wenn es einige seiner Nachfolger unternehmen, vermittels von Silexklingen und Handspitzen die Indogermanen bereits in der letzten Zwischeneiszeit Mitteldeutschlands zu umschreiben. KOSSINNA erreicht das ihm vorschwebende Ziel nur sehr bedingt, weil er bei den Mitteln desjenigen Forschungsniveaus von naturwissenschaftlicher Art verharret, das er doch zu überwinden trachtet. Er übernimmt die typologische Einstellung der Jahre um 1885, die er bei seinen Lehrmeistern MONTELIUS und TISCHLER vorfindet, und bildet mit ihrer Hilfe seine Betrachtungsweise heran. Diese wird aber nicht nur insofern langsam fragwürdig, als sie sich immer mehr von den entwickelteren Verhältnissen der Römerzeit in Richtung auf die primitiveren und nur ganz einseitig bekannten Zustände des Mesolithikums entfernt; ihre Methoden erfahren im Laufe der Zeit keine Verfeinerung, und so erscheint diese „Siedelungsarchäologie“, je länger sie angewendet wird, umso mehr überlebt. KOSSINNA neigt im Sinne des typologischen Zeitalters zu einer starr-schematischen Nutzung des Stoffes. Er findet die scharf umrissenen Kulturprovinzen, die er benötigt, und das in der antiken Quelle genannte Volk ist ihm ein so konstanter Begriff, daß er von Germanen der Bronzezeit und von mesolithischen Ur-Indogermanen redet. Auch ergeben sich für ihn aus den Feinheiten der typologischen Entwicklung sofort die Wanderungen von Völkern, die an die Bewegung von Schachbrettfiguren erinnern.

## b) Der handelnde Mensch

## α) Die Überwindung des Denkens in Kategorien

Diese von KOSSINNA bestimmte Richtung sucht Leben, und sie findet es in den Völkern; sie dringt noch nicht zu dem handelnden Menschen selbst vor. Dies bleibt einer anderen Entwicklung überlassen, welche schon gelegentlich der Erstellung des typologischen Gerüsts einsetzt, jedoch erst von etwa 1920 an ein größeres Ausmaß annimmt. Sie begegnet in Skandinavien und Deutschland, und entspringt nur teilweise der Kritik an KOSSINNA. Ihr wichtigster älterer Vertreter ist S. MÜLLER, welcher schon von 1878 an in der damals betriebenen Typologie eine gewisse Fremdheit gegenüber den Lebensvorgängen sieht. Er warnt vor derjenigen schematischen Ausdeutung der Formen, wie sie sich ihm in Schweden anzeigt, und bezieht damit eine eigene, von derjenigen des MONTELIUS sehr verschiedene Stellung. Bezeichnenderweise macht TISCHLER um dieselbe Zeit (1881) darauf aufmerksam, daß die typologische Methode der Nachprüfung auf induktivem Wege bedürfe. Doch wird dieser zu früh abberufen, als daß er zusammen mit S. MÜLLER diese Kritik zur allgemeinen Geltung bringen könnte, und so folgt die internationale Prähistorie, entsprechend auch der Vorstellung vom Gesetz der Entwicklung, der von MONTELIUS verkörperten Richtung. Sie wird Skandinavismus genannt; bereits 1880 spricht R. VIRCHOW von einem solchen in der Prähistorie, und wenn auch dieses Wort in der Folgezeit in verschiedenem Sinne gebraucht wird, so bezeichnet es doch vorwiegend, wie z. B. bei A. W. BRØGGER (1926), denjenigen Schematismus der Typologie, wie er in Schweden geprägt worden sei.

Gewiß sucht auch die typologische Richtung der Prähistorie zu einem Lebensbilde der Vergangenheit zu gelangen. Die Pfahlbaureste regen zu den entsprechenden Skizzen für andere Zeiten und Räume an. In demselben Maße, in dem das Gerüst der Formenkunde gesichert erscheint, drängen die Zeugnisse der Nahrungsgewinnung und der Arbeitsteilung, die Siedelungen, Heiligtümer und Fürstengräber nach einer Auswertung. Aber selbst das Material dieser Art erfährt vielfach eine typologische Ordnung. Wo es um die Jahrhundertwende genügend reich vorliegt, wird es zu der Abfolge der Formenkreise in Beziehung gebracht. Früh und besonders gerne greift diese Art der Betrachtung zu den Bauten. Man strebt danach, den einzelnen Völkern und Stämmen ganz bestimmte Haustypen zuzuschreiben, und überlegt nicht, entsprechend den Erkenntnissen der Anthropogeographie, wie weit die Bauweise ein Ergebnis der Landschaft ist. Selbst im Wehrbau wird gelegentlich ein ethnisches Prinzip gesucht, in seinem Vorhandensein oder Fehlen sowohl wie in seiner besonderen technischen Gestaltung. Es genügt nicht, daß jede Gruppe neolithischer Keramik und die wichtigeren jüngeren Fundprovinzen einem eigenen Volke zugeschrieben werden; man sieht es als selbstverständlich an, daß jeder dieser „wohlcharakterisierten“ Volksstämme seinen eigenen somatisch-anthropologischen Habitus aufweist. Gewisse Unterschiede im Siedlungsnachlaß der Fundprovinzen werden nicht in dem Sinne erklärt, daß die Bedingungen seiner Erhaltung stark wechseln können; man schließt

aus ihnen vielmehr auf Typen der Wirtschaft. Wo die Siedlungsreste fehlen, soll Viehzucht die Grundlage des Daseins gewesen sein, während die Seßhaftigkeit der Ackerbauer eine entsprechende Anhäufung von Wohnschutt verursacht habe. Überall tritt hier also an die Stelle des Lebens, das gesucht werden soll, ein Schema. Diese Anschauung des Alltages zeugt wohl von recht lebendiger Beschäftigung mit dem Stoff, doch hat sie infolge ihrer noch zu starken Beeinflussung durch die Typologie etwas Unwirkliches an sich. Sie begegnet besonders in der deutschen Forschung und in der Zeit um 1900 ; aber sie ist so zäh, daß noch in den 1930er Jahren da und dort der Nachwuchs des Faches in Form von „Übungen im Bestimmen frühgeschichtlicher Altertümer“ in den Stoff eingeführt wird.

Doch zeigt sich in dem gleichen Gebiet eben auch das Streben, dieses Denken in typologischen Kategorien zu überwinden ; und in demselben Maße, in dem man außerhalb von Mitteleuropa vor einem entsprechend vielgestaltigen Material steht, drängen sich dort die gleichen Überlegungen auf. Im Hinblick auf die Ermittlung der tatsächlichen Lebensvorgänge erfahren die Quellen eine neue, freiere Betrachtung ; der archäologische Nachlaß wird zum Zeugnis einer Dynamik. Ein in seiner Zeit sehr vereinzelt Dokument dieser Richtung ist die „Nordische Altertumskunde“ von S. MÜLLER (2 Bde, 1897 u. 98), welcher die Denkmale aus Dänemark und Schleswig zugrunde liegen. Die hier zum Ausdruck kommenden Gedanken gewinnen nur sehr langsam an Boden. In den Jahren 1935 und 1936 fordern V. G. CHILDE und A. M. TALLGREN in programmatischen Aufsätzen die Loslösung von der überbewerteten Formenkunde und der schematischen Gleichsetzung von Kulturprovinzen und Völkern. Und 1941 leitet dann E. WAHLE auf breiterer Basis eine Kritik des rational-unhistorischen Denkens in der Prähistorie ein, die mit der Frage nach dem geschichtlich wirksamen Menschen den Stoff einer neuen Bewertung unterzieht. Schon etwas vorher aber, in den 1920er Jahren, beginnt eine Geschichtsschreibung, welche die Dynamik des frühgeschichtlichen Lebens zum Mittelpunkt der Darstellung macht.

Sie überlegt zunächst, in welchem Umfange ihr das Leben der Frühzeit überhaupt zugänglich ist. Je weiter sie sich von den ältesten Schriftquellen entfernt, umso einseitiger wird das archäologische Bild, und im älteren Paläolithikum besteht es nur mehr aus einigen Steingeräten ; dabei vergrößern sich die Maschen des Netzes der Fundplätze immer mehr, und nehmen auch die Zeiträume an Umfang zu, die es zu erforschen gilt. Sodann ist zu bedenken, daß diesem Stoff nirgendwo die Aufgabe gestellt wurde, die Nachwelt von Zuständen oder Ereignissen zu unterrichten. Die Grabbeigaben waren für die Toten bestimmt, die Votivdepots für die Götter ; Siedlungsreste und sonstige Zeugnisse des täglichen Lebens stehen nur dort zur Verfügung, wo die Kräfte der Verwitterung sie nicht beseitigt haben. Ein sehr heterogenes Material bekommt deshalb urkundliche Beweiskraft, weil außer ihm nichts anderes mehr aus seiner Zeit vorhanden ist. Lange Zeit hindurch hat man nicht daran gedacht, daß der Fundstoff unter diesem besonderen Gesichtswinkel gesehen werden will, der doch überall zur Berücksichtigung der Lücken in der Überlieferung mahnt. Wohl mehren sich langsam die Hin-



weise auf religiöse Vorstellungen ; aber es bleibt trotz der außerordentlichen Menge der nordischen Felsenbilder unklar, ob der ihnen zugrunde liegende Fruchtbarkeitsdienst den Lebenden galt oder den Toten. Es gibt keine zwingende Deutung des Brauches, die Verstorbenen in Hockerstellung zu bestatten, und ebenso ist es mit derjenigen der Einäscherung der Leichen. Der Schleier über dem, was die Menschen jeweils gedacht und wie sie ihr Schicksal gemeistert haben, wird nur im Ausnahmefall ein wenig gelüftet.

Immer deutlicher treten so die Grenzen hervor, welche der historischen Erkenntnis gezogen sind. Anderseits spaltet die Kritik den Stoff langsam stärker auf, und sie kommt damit zu der Erkenntnis von Vorgängen, wo vordem mehr nur ein Zustand greifbar war. Die Arbeiten von O. RYDBECK und seiner Schule analysieren das Nebeneinander von Fangkultur und Megalithkultur anhand besonders der Funde in Schonen. Dort, wo nach dem älteren Schema die Welt der nordischen Großsteingräber durch die so ganz anders geartete der Einzelgräber abgelöst wurde, verfolgt man jetzt die Inbesitznahme des Raumes der älteren Zivilisation durch die jüngere in Form einer langsamen, in den einzelnen Landschaften verschieden verlaufenden Durchdringung ; der Gegensatz beider Zivilisationen wird damit keineswegs gemildert, doch erscheint der Vorgang der Ablösung nun ganz anders lebenswahr als vordem. In Bezug auf die Deutung des Monumentes Stonehenge standen sich lange die zwei Ansichten gegenüber, die in ihm ein Grab, bzw. ein Heiligtum sahen ; jeder Erklärungsversuch brachte stichhaltige Gesichtspunkte bei. Hier vermag heute eine Deutung, welche beiden Standpunkten gerecht wird, die Kluft zwischen den zwei Kategorien von Altertümern zu überbrücken. Solange man das Depot von Thorsberg als ein geschlossenes Ganzes ansah, machte die Erklärung derjenigen seiner Teile, die etwas abseits der großen Masse stehen, gewisse Schwierigkeiten, und so gingen denn die Vorstellungen über den Zeitpunkt seiner Niederlegung sehr auseinander. Die Überlegung, daß der Fundort, ein Moor, ein heiliger Platz gewesen sein dürfte, macht es recht wahrscheinlich, daß das ganze von dort bekannte Material während einer größeren Zeitspanne in größeren und kleineren Mengen geopfert worden ist.

### β) Die Ermittlung des historisch Möglichen

In Zusammenhang mit diesen Versuchen, Leben in die Tatbestände hineinzusehen, wird der Sinn für das geschichtlich Mögliche geschärft. Hat es in der Zeit bäuerlicher Gesittung wirklich noch Kannibalismus gegeben, wie es bestimmte Funde aussagen sollen ? Gehört die Sitte des Skalpierens, die in dem Milieu des mesolithischen Wohnplatzes von Alvastra (Schweden) wohl denkbar ist, auch in eine neolithische Umgebung hinein ? ; sind also die Schnittspuren an dem Schädel von Achenheim im Elsaß richtig gedeutet ? Man lernt es, die verschiedenen Elemente der Kultur ursächlich miteinander zu verknüpfen und in ihnen die Glieder eines bestimmten Niveaus der Gesittung zu erkennen. Diese Notwendigkeit, den einzelnen Erklärungsversuch in das größere Ganze einzuordnen, kommt jetzt wieder stärker zur Geltung, wo der Blick nicht mehr so sehr wie bisher auf die Feststellung des Fortschrittes abzielt. An die Frage, ob der Norden eine eigene Bronzeindustrie

gehabt haben könne, vermochte man einst von nur sehr schwankender Basis aus heranzutreten. Jetzt wird denjenigen größeren geschichtlichen Gesichtspunkten Raum gegeben, welche gegen die Vorstellung sprechen, daß die Heimat der Indogermanen in Mittel- oder Nordeuropa zu suchen sei. Auch wiegt der Hinweis auf die Kultur der Stomoasen mehr als die Vorstellung, das Beil müsse im frühen Mesolithikum des Nordens erfunden worden sein, und leite ein neues Zeitalter der Technik, oder vielleicht gar ein solches der Zivilisation ein.

### γ) Die Herausstellung der Lebenskraft

Trotzdem die periphere Lage der Gebiete, in denen seit längerem schon Prähistorie betrieben wird, zu derartigen Überlegungen führt, sind auch in ihnen treibende Kräfte zu finden, und kann man zwischen Menschen und Menschengruppen scheiden, die Geschichte machen, und solchen, welche Geschichte erleiden. Überall, wo Kelten, Germanen und andere Völker von den Schriftquellen erfaßt werden, begegnet die hervorragende Einzelgestalt, die auf Grund besonderer Fähigkeiten wie von Zeitumständen den Gang der Entwicklung beeinflußt. Es liegt der Versuch nahe, vermittels der Gräber von überdurchschnittlicher Ausstattung zu den Führerpersönlichkeiten der vorangegangenen Perioden zu gelangen; doch fehlt hier der Hinweis auf eine stattgehabte Leistung, und so wird die Frage auf diejenigen Gestalten gelenkt, welche das gewerbliche, künstlerische und geistige Leben entscheidend gefördert haben. Die Typologie bietet die Möglichkeit, Künstler oder zumindest Kunstwerkstätten und nachahmende Handwerker voneinander zu scheiden. Der heutigen Kritik gegenüber erweist sich die nordische Bronzezeit, die lange den Nimbus einer besonders vornehmen Kultur gehabt hat, als ein Nebeneinander von einzelnen, gut durchgearbeiteten Stücken, und einer „beinahe seelenlos industriellen Massenware“ (H. C. BROHOLM, 1944, C. A. ALTHIN, 1945). Der Weg des Beiles zu der endgültigen Form des Tüllenbeiles ist nicht denkbar ohne denjenigen Erfinder, welcher auf Grund etlicher Versuche dazu kam, die unpraktische Randaxt wirklich entscheidend umzugestalten. Die Ergebnisse seiner Bastelei und der sonst in seiner Werkstatt oder in seinem Bekanntenkreis vorgenommenen Erprobungen haben sich natürlich nur ausnahmsweise erhalten; doch bekunden die überlieferten Stücke, daß diese Versuche auf kleinem Raum vor sich gegangen sind, und daß sie innerhalb verhältnismäßig kurzer Zeit zum Erfolg geführt haben. Ein Fall auf geistigem Gebiet, der zur Einschaltung einer schöpferischen Kraft zwingt, liegt in der Erschaffung des Runenalphabetes vor, und in dem Beispiel der keltischen Oghamschrift wiederholt er sich. Demgemäß stellt denn auch, bei aller Anerkennung der Verwandtschaft des älteren Futhark mit den sogen. nordetruskischen Alphabeten, die Runenkunde das Persönliche dieser Leistung heraus, die wohl, der Geheimnatur der Runen entsprechend, im engsten Kreise der Priester lokalisiert werden muß.

Die Frage, wieweit unsere Funde von der Herrenschaft herrühren, und wieweit sie auch von den Hintersassen stammen können, ist in der Zeit, welche das Kulturniveau betonte, sehr stark in den Hintergrund getreten.

Sie lebt bald nach 1900 in der Form wieder auf, daß im Falle von ethnischer Überschichtung die unterworfenen Bevölkerung zwar wohnen bleibe, aber erst dann wieder archäologisch in Erscheinung trete, wenn sie sich späterhin gegenüber den neuen Herren des Landes durchsetze. Für diese Vorstellung rührt das Fundmaterial also nur von der Herrschicht her, und es muß überall dort mit den indirekt greifbaren Hintersassen gerechnet werden, wo eine selbständige Bevölkerung in Abhängigkeit kommt. Bei uns ist dieser Erklärungsversuch von K. SCHUMACHER und G. WOLFF auf mittelhheinische Verhältnisse angewendet, aber dann nicht planmäßig ausgebaut worden. Man verharret bei der Erörterung des sogen. Kontinuitätsproblems, und bei der Überlegung, daß Völker wohl niemals restlos auswandern. Neuerdings arbeitet V. G. CHILDE weitgehend mit der Restbevölkerung, welche vor einer erobernden Schicht nicht ausweicht, und deren bescheidenes Dasein in der Übermittlung nicht nur des Blutes in eine spätere Zeit hinein besteht. Es gilt also zu überlegen, zu welcher geschichtlichen Wirksamkeit solche Hintersassen gelangen können, und zwar umso mehr, als die Berechtigung dieser Fragestellung für die Welt der Reihengräberfelder offenkundig wird. Die in den reichen Beigaben dieser Friedhöfe der Merowingerzeit begegnende Gemeinschaft ist diejenige der Germanen. Sie beschränkt sich auf die in der Völkerwanderungszeit besetzten ländlichen Siedelungsräume und fehlt in den ehemals römischen Städten; ein eigenes, aus demjenigen der späten Römerzeit erwachsenes Kunstgewerbe gibt es in ihnen nicht, und das germanische, bzw. für die Germanen arbeitende kommt kaum in die Städte hinein. Der Beweis für das Vorhandensein der Städte während der Merowingerzeit ergibt sich also nur auf dem Wege der Kombination, und eine Archäologie, die weniger nach Altertümern sucht, denn nach dem geschichtlich wichtigen Vorgang, muß sich fragen, was alles in diesen auf kleinem Raum zusammengeballten Gemeinschaften der Nachwelt mitgeteilt worden ist, ohne daß es direkt greifbar wird.

Auf die Frage nach einer treibenden Kraft hin studiert, ändert sich das Wesen der Fundprovinz. Als man daran ging, die da und dort bewährte Gleichsetzung dieses Begriffes mit einem Volk auf den eindeutig südgermanischen Stoff der Jahrzehnte um Christi Geburt anzuwenden, wurde eine Karte erwartet, auf welcher die archäologischen Gruppen dem taciteischen Bilde der Germanenstämme entsprechen sollten. Tatsächlich kam aber ein ganz anderes Ergebnis zustande, und so ist der Prähistorie hier, angesichts des Nebeneinanders von archäologischen und von Schriftquellen, die Möglichkeit gegeben, ihre bisherige Arbeitsweise zu überprüfen. Auf westgermanischem Gebiet zeichnet sich lediglich der Kultverband der Istväonen ab, während die Grenzen selbst der politisch wichtigeren Stämme, wie etwa der Chatten oder der Cherusker, nicht ermittelt werden können. Östlich davon begegnet eine nicht minder auffallende Einheitlichkeit des Stoffes von Holstein bis zum Leithagebirge, die mit ihrem plötzlichen Auftreten eine Periode stärkerer landschaftlicher Differenzierung ablöst; darüber hinaus begegnet gleichzeitig in der ganzen südgermanischen Welt ein Vorrat von Metallformen, der von einem Teilgebiet der Elbgermanen ausgegangen sein muß. Zur Deutung dieses Befundes verweisen S. MÜLLER (1911) und O. ALMGREN (1913)



auf die politische Wirksamkeit Marbods, die zwar nur kurz war, aber auch einen archäologischen Ausdruck gezeitigt haben dürfte, insofern in den Annalen des TACITUS von der Bedeutung des Königssitzes der Markomannen für die Entwicklung der Gewerbe und des Güterverkehrs gesprochen wird. Wie die Monarchie hier über die Grenzen der Sweben hinaus greift, so zwingen eben auch die führenden Werkstätten im Kerngebiet dieser politischen Bewegung einen großen Teil der Südgermanen in ihren Bann. Man sieht sich hier also einer Lebenskraft gegenüber, die, von einer bestimmten Gemeinschaft getragen, so weit über deren Grenzen hinaus zu wirken vermag, als ihr keine andere Macht in den Weg tritt. Nicht weniger lehrreich ist am Oberrhein das Beispiel der Germanen des Ariovist, die sich dort auf keltischem Boden niederlassen und in ihrem Inventar kaum etwas von dem Formgut ihrer norddeutschen Heimat zeigen. Nach den Schriftquellen besitzen die Bodenständigen hier genügend Kraft, um die zugewanderten Germanen in sich aufzunehmen, und in der Tat lehrt uns die Typologie, daß sie keltisiert werden. So verschließen uns aber die Funde für sich allein den vorübergehenden germanischen Raumgewinn.

Eine weitere Anregung entnimmt das Studium der Lebensvorgänge der Tatsache, daß die Kulturprovinzen nicht selten mit ausgesprochenen Höhepunkten einsetzen, daß sie dann oft in kleinere Gemeinschaften zerfallen, und mitunter ebenso plötzlich und fast spurlos verschwinden, wie sie gekommen sind. Die typologischen Brücken, welche MONTELIUS zwischen Eisen- und Bronzezeit, sowie von dieser zum Neolithikum hin schlug, als er den Beginn der germanischen Besiedelung Schwedens ermitteln wollte (1884), haben sich auf die Dauer nicht als tragfähig erwiesen. Denn in Wirklichkeit fehlt es hier, und auch sonst überall in dem Fundstoff, nicht an Klüften, und so rechnet denn S. MÜLLER (1897) mit den kaum greifbaren Übergangszeiten. „Auf allen Gebieten der prähistorischen Archäologie sind die ausgeprägten und vollentwickelten Stilperioden natürlich am leichtesten zu erfassen, während die Übergänge und die einleitenden Stadien sich oft lange verborgen halten.“ Entwickelt man diese Überlegung weiter, dann wird der Latènestil zu etwas ganz Neuem, das dem Schoße einer kleinen, führenden Schicht entstammt, die damit den Geschmack auf längere Zeit hinaus bestimmt. Ganz diesem Bilde entsprechend, steht das Kunstgewerbe der Reihengräberfelder gegen 500 n. Chr. vollendet da, ohne daß geschlossene Typenreihen germanischer oder provinzialer Wurzel in nennenswertem Ausmaß zu ihm hinführen würden, und ohne daß dann noch eine besondere Weiterentwicklung stattfindet. Auch im Großen bietet der Stoff also mehr nur die Zeiten des ruhig dahinfließenden Lebens als diejenigen der entscheidenden Formung, und mahnt er dazu, die Klüfte zwischen den Formenkreisen gleichsam als wichtiger zu betrachten denn das archäologisch Sichtbare. Die geschichtlich fruchtbaren Nährperioden, in denen sich die tragenden Kräfte auswirken, stehen den Zehrperioden gegenüber, und so zeichnet sich ein Bild ab, welches demjenigen der historischen Zeitabschnitte mit den Vorgängen der Gestaltung und des Ausgleiches entspricht.

Die Analyse des Materials führt damit auch hier zu dem handelnden

Menschen, und erfüllt so eine Forderung, wie sie insbesondere von A. W. BRØGGER (1926) und O. RYDBECK (1940) vertreten wird. Beide sehen in der typologischen Methode nur ein technisches Mittel, nicht aber ein Ziel; doch da sie sich geradezu verabsolutiert habe, so erscheine sie als „ein gefährliches Blendwerk, das die Forschung irre zu führen droht“. Man wolle ja „das Bild dessen, was sich in alter Zeit in der Wirklichkeit ereignet hat“ (BRØGGER). Mit der notwendigen Weiterbildung der von MONTELIUS eingeleiteten Betrachtungsweise „ist die Kulturgeschichte der Steinzeit weniger eintönig geworden, und hat einen reicheren, mit den Erfahrungen der modernen Ethnologie besser übereinstimmenden Inhalt bekommen. Die Entwicklung der Ereignisse erhält einen natürlicheren Verlauf, vielleicht einen komplizierteren, aber auch lebendigeren und wirklicheren, wenn der Schöpfer der Kultur, der Mensch, nicht als eine Maschine mit gebundenen Funktionen erscheint, sondern als ein selbständig denkendes Wesen“ (RYDBECK).

### 3. Die Bewertung der Frühzeit

#### a) Als Einleitung der nationalen Geschichte

##### α) Im Sinne eines in sich ruhenden Patriotismus

Es entspricht einer solchen Neuorientierung, daß die Bewertung der frühgeschichtlichen Zeit wesentlich vielgestaltiger wird, als sie vordem war. Die darwinistische Kulturgeschichtsschreibung zeigt in ihren Ausläufern ein nur mehr schwaches Leben; häufiger als sie begegnet eine nüchtern-sachliche Ausbreitung des Stoffes. Ungleich wichtiger als sie ist jedoch diejenige Darstellung, welche die Frühzeit als die Einleitung zu der nationalen Geschichte auffaßt, und die von Skandinavien aus, wo sie schon früh gepflegt wird, sich etliche Teile Europas erobert. In dem Werk von J. J. A. WORSAAE, „Dänemarks Vorzeit durch Altertümer und Grabhügel beleuchtet“ (1843, deutsch 1844) kommen vielleicht eher noch die Romantik und die elementare Begeisterung des erst 22jährigen zum Ausdruck, als eine besondere Betonung der patriotischen Komponente dieses Stoffes. Gewiß „binden uns die Überbleibsel aus der Vorzeit fester an unser Vaterland, ... rufen sie fortwährend uns ins Gedächtnis zurück, daß unsere Väter als ein eigenes, unabhängiges Volk seit undenklichen Zeiten hier im Lande gewohnt haben“; doch kann WORSAAE mit dieser inneren Haltung, die lediglich in dem kurzen Schlußwort ihren Ausdruck findet, eine objektive Darlegung der archäologischen Befunde vereinigen. Als das älteste Beispiel einer Darstellung, welche die Frühzeit im Sinne eines selbstverständlichen, gleichsam in sich ruhenden Patriotismus wertet, muß das Buch von H. HILDEBRAND angesprochen werden: „Das heidnische Zeitalter in Schweden. Eine archäologisch-historische Studie“ (1866, 2. Aufl. 1872, deutsch 1873). „Es ist noch vieles da, was uns an die Vorfahren knüpft, die in jener Vorzeit lebten, welche uns nur dunkel erscheint, weil wir unser Auge nicht schärfen, sie zu durchdringen. Wenn wir alles Fremdländische abstreifen, was wir in uns aufgenommen, so ist unser Wesen in seinen Grundzügen noch heute das Wesen unserer Väter. Die Zeit, die nach uns kommt, wird uns hauptsächlich beur-

teilen nach der Treue, mit welcher wir unserer Väter Erbe und Angedenken bewahrt.“ Diese Linie führt zu S. MÜLLER weiter, dessen Darstellung bereits genannt wurde (1897 u. 98). Das im Vergleich mit Deutschland „regere Interesse für die nationale Archäologie und die frühe Pflege, die sie in Skandinavien gefunden, beruht wesentlich darauf, daß dort das prähistorische Studium beständig im engsten Verhältnis zur Nation stand“. Diesem Umstände verdanke das Fach denn auch sein eigenartiges Doppelgepräge der Wissenschaftlichkeit und Volkstümlichkeit. Das sei, recht besehen, ein einheitliches Gepräge, und dieses werde, so beschließt MÜLLER sein Werk, „den guten Mächten verdankt, welche die vorgeschichtliche Forschung hervorgerufen haben und beständig tragen: dem Drange des Volkes nach Selbsterkenntnis und seiner Liebe zu den Denkmälern seiner Vorzeit“. Zum Unterschied von den Genannten ist MONTELIUS ganz auf die Mitteilung der archäologischen Tatbestände und die aus ihnen folgernde Entwicklung der Kultur abgestimmt. Die jüngere Frühgeschichtsschreibung des Nordens, wie sie für Norwegen besonders von H. SHETELIG, für Schweden von G. EKHOLM und B. NERMAN bestritten wird, empfindet die innere Verbundenheit mit diesem Altertum offenbar zu sehr, als daß sie eine Notwendigkeit sieht, sie noch besonders zu betonen.

Aus den nichtskandinavischen Gebieten gehören die Darstellungen der deutschen Frühzeit von E. WAHLE (1924, 1932) in diesen Zusammenhang. Doch hat diese Auffassung ihren Schwerpunkt unverkennbar im Norden, wo sie der landesgeschichtlichen Fragestellung erwächst. Sie will die Frühgeschichte derjenigen Kräfte zeigen, denen die heutige Nation entspringt; sie erstrebt eine gerechte Abwägung und Einordnung alles dessen, was auf dem heimatlichen Boden einst geschichtlich wirksam war.

### β) Unter dem Gesichtswinkel des betonten Patriotismus

Die innere Wärme, mit der sie ihren Stoff vorträgt, kann sich zu einer Betonung der vaterländischen Aufgabe steigern, welche, wie aller geschichtlichen Beschäftigung, so auch derjenigen mit der Frühzeit gestellt ist. In Skandinavien zeigt die Prähistorie nur geringe Ansätze hierzu, obwohl doch die nordische Renaissance in den historischen Versuchen und Darstellungen von GRUNDTVIG und P. A. MUNCH, GEIJER und TEGNÉR einen vielgestaltigen Ausdruck findet. Dagegen ist J. R. ASPELIN vielleicht mehr noch von dieser Seite her beeinflusst als von dem Aufkommen des Nationalbewußtseins bei den politisch nicht selbständigen Völkern des Ostens, wenn er seine archäologische Berufsarbeit als Dienst an Finnland und an den finnischen Völkern ansieht. Sein Streben, die Finno-Ugrier bis in die frühe Vergangenheit hinein zu verfolgen und ihnen eine eigene Zivilisation zuzuschreiben, entbehrt des politischen Hintergrundes; aber er sagt selbst ganz offen, daß die hierbei gewonnenen Erkenntnisse die Aufgabe hätten, den Finnen zur Ehre zu gereichen. „Gott hat mich der Erste sein lassen, der diese kostbaren Denkmäler mit Liebe gesammelt hat. Sie werden für sich zeugen, und das finnische Volk davon erlösen, daß ihm immer die letzte Stelle in den Reihen der zivilisierten und unzivilisierten Völker zuteil wird“ (1874).



Eine ungleich nachhaltigere Wirkung zeitigt das Zurückgreifen auf die Frühzeit in Frankreich, wo das Gefühl der Verbundenheit mit dem alten Keltentum sich in der großen Revolution ganz besonders regte. In die erste Hälfte des 19. Jahrhunderts fallen die ausführlichen Werke über Kultur und Geschichte der Gallier von A. THIERRY und anderen, und sie finden bis zu A. GRENIER (1945) und F. LOT (1947) ihre Fortsetzung in einer Literatur, die, falls sie den Fundstoff überhaupt berücksichtigt, ihn in die Darstellung einbaut. Das Interesse Napoleons III. an den Feldzügen Caesars in Gallien kommt auch der Archäologie zugute; 1858 wird eine „Commission de la topographie des Gaules“ eingerichtet, und 1862 sowohl die Gründung des „Museums der nationalen Altertümer“ in St. Germain bei Paris verfügt, wie auch von der Académie des inscriptions eine Arbeit preisgekrönt, welche die Fortschritte in der Erforschung der sogen. keltischen Altertümer zusammenfaßt. Die Frage, was von den vorrömerzeitlichen Funden aus Frankreich als keltisch zu bezeichnen ist und was als nicht keltisch, beschäftigt die Forschung nicht näher; insbesondere fehlt hier eine Persönlichkeit, welche der Abgrenzung des einen gegen das andere den Weg weisen würde. Entsprechend dem Vorgang von BOUCHER DE PERTHES, der die Funde in keltische und „vordiluviale“ schied (1847), begnügt man sich mit dem Begriff einer „archéologie celtique“, welche noch bei DÉCHELETTE (1910) der unter dem Namen einer „archéologie préhistorique“ begegnenden Steinzeit folgt und von der Bronzezeit bis zur gallorömischen Periode reicht.

Eine besondere Auffassung des frühgeschichtlichen Keltentums wird von A. BERTRAND ins Leben gerufen. Seiner „Archéologie celtique et gauloise. Mémoires et documents relatifs aux premiers temps de notre histoire nationale“ (1876, 2. Aufl. 1889) folgt 1886 H. D'ARBOIS DE JUBAINVILLE, *Les Origines gauloises*, und 1894 das Buch von A. BERTRAND und S. REINACH über die Kelten in den Gebieten von Po und Donau. Wie es hier um die keltische Machtausbreitung geht, so bei dem vorgenannten Verfasser um eine keltische Herrschaft über die Germanen im 4. und 3. Jahrhundert v. Chr. Diese Betonung einer größeren geschichtlichen Rolle des Keltentums, die dem Erlebnis von 1871 zu entspringen scheint, flaut bald wieder ab. Doch auch die späteren Darsteller sympathisieren mit den keltischen Vorfahren, und finden nur selten ein Verhältnis zu der germanischen Schicht der Völkerwanderung und ihrem Fundnachlaß, so daß die historische Auswertung der Reihengräberfelder den Deutschen überlassen bleibt. Die für die französische Geschichtsauffassung grundlegende Frage, welche Bedeutung der germanischen Komponente und welche der vorgermanischen zukommt, findet auch in diesem archäologischen Bereich einen lebendigen Ausdruck.

In Deutschland, wo infolge der Kompliziertheit der archäologischen Erscheinungen noch bis zu der letzten Jahrhundertwende eine Darstellung nur etlicher Teilgebiete möglich war, unternimmt es G. KOSSINNA, den gesamten Raum in einem den patriotischen Gehalt der Funde betonenden Buch zu behandeln. Sein Werk „Die deutsche Vorgeschichte eine hervorragend nationale Wissenschaft“ (1912) kommt, wie die rasche Folge der Auflagen (1915, 1921, 1925) bekundet, einem sehr verbreiteten Verlangen entgegen.

Es will weder dem alten Orient noch der Antike etwas nehmen, sondern lediglich den Germanen diejenige Stellung einräumen, die ihnen ihrer Leistung entsprechend gebühre. KOSSINNA findet sie in dem Fundgut, in Keramik und Fibeln; die Erzeugnisse in diesen und in anderen Bereichen der materiellen Kultur entsprechen seinem Bilde von der Sittlichkeit und der äußeren Erscheinung der Germanen. „Wer unsere früheste und eigenste Art rein und unverfälscht auf sich wirken lassen will, der muß bei der Vorgeschichte anfragen. Und dadurch besitzt diese junge Wissenschaft ihren so hervorragenden Gegenwartswert, ihre hohe nationale Bedeutung.“ Eine kleine Schrift, „Altgermanische Kulturhöhe“ (1918), ist als Ergänzung zu dem immer umfänglicher werdenden Buche gedacht.

#### γ) Hineingezogen in den Kampf um die politischen Grenzen

Der Kampf um die neuen deutschen Grenzen, der im Herbst 1918 in ein akutes Stadium tritt, ruft insofern die frühgeschichtliche Forschung auf, als die Ansprüche an den deutschen Siedelungsraum mit tatsächlichen und vermeintlichen Zuständen der älteren Vergangenheit begründet werden. Die deutsche Wissenschaft wird durch diese Form der politischen Beanspruchung überrascht, und sieht sich veranlaßt, nach allen Himmelsrichtungen hin die von ihr für wahr erkannten Sachverhalte zur Geltung zu bringen. KOSSINNA stellt fest, daß „Das Weichselland ein uralter Heimatboden der Germanen“ sei (Titel einer Broschüre, 1919), doch zeigt es sich sehr bald, daß die historischen Tatbestände kaum irgendwo in die Wagschale fallen. Immerhin entspringt aus dieser Notwendigkeit der Abwehr die deutsche Volks- und Kulturbodenforschung der 1920er Jahre. Rückschauend stellt sie fest, daß bei anderen Nationen das Streben, die Ansprüche auf bestimmte Räume historisch zu begründen, schon längere Zeit vorhanden ist.

Wohl das früheste Beispiel hierfür bietet WORSAAE mit seiner Schrift „Danevirke, der alte Grenzwall Dänemarks gegen Süden, ein geschichtlicher Beitrag zur wahren Auffassung der Schleswigischen Frage“ (dänisch und deutsch, 1848). Ein großes archäologisches Objekt, an der Grenze der frühgeschichtlichen Zeit gegen die geschichtliche stehend, muß im politischen Tageskampf das seinige tun, um den Standpunkt der Eiderdänen zu unterstützen. Dem nationalen Recht auf Schleswig, so sagt WORSAAE, stehe das historische zur Seite. „Die uralten Grenzwälle Danevirke und Kurgraben sind noch jetzt wie vor tausend Jahren der dänischen Nationalität Hauptgrenze gegen Süden.“

In entsprechender Weise wird von Osten her versucht, eine mitteleuropäische Urheimat der Slawen festzustellen, und aus ihr einen Anspruch auf den ostdeutschen Raum abzuleiten; die alte slawische Westgrenze, die nach der Abwanderung der Germanen aus ihm in Saale und Elbe zu liegen kommt, erscheint als ein erstrebenswertes Ziel. Nicht nur der Kreis des Lausitzer Typus wird für die Slawen in Anspruch genommen; auch die Hallstätter Formenwelt und die schweizerischen Pfahlbauten schreibt man ihnen zu. Der unvermittelte und späte Eintritt der Slawen in die Geschichte gibt der Phantasie einen weiten Spielraum, und auch Historiker nichtslawischer

Nationalität legen sich, und zwar seit dem 18. Jahrhundert, die Frage vor, warum die Slawen eigentlich erst so spät in Mitteleuropa eingewandert sein sollen. Die Grenzen Polens werden 1919 ohne Bezugnahme auf frühgeschichtliche Sachverhalte festgelegt; der alte Wunsch aber besteht weiter, und da er sich der Hinweise auf die Frühzeit bedient, so ist hier der Einzelforschung eine Aufgabe gestellt. Ihre Bearbeitung führt, von zwei verschiedenen Standpunkten aus betrieben, zu einer Vertiefung der bisherigen Kenntnisse; doch geht das aus ihr erwachsende literarische Duell zwischen B. FRHR. v. RICHTHOFEN und J. KOSTRZEWSKI sehr bald des wissenschaftlichen Wertes verlustig.

Wie hier die Idee des Panslawismus der frühgeschichtlichen Forschung die Richtung weist, so im Westen der französische Anspruch auf das linke Rheinufer. Er wird u. a. mit dem Hinweis auf seine ehemals keltische Anwohnerschaft begründet; E. BABELON (*Le Rhin dans l'histoire*, 2 Bde, 1916 u. 17) und E. ESPÉRANDIEU (*Le Rhin français*, 1915) stellen die frühhistorischen Sachverhalte in seinen Dienst.

### 8) Im Dienste des Nationalismus

Mit dieser Verfolgung von historischen Tatbeständen im Interesse eines politischen Wunschbildes ist leicht ein Nachlassen der Kritik verbunden. Mehr und mehr werden die Maßstäbe vergessen, und der Blick für das größere Ganze geht verloren. Sowohl aus der Betonung der nationalen Frühzeit wie aus dem Kampf um die Grenzen erwächst eine nationalistische Auffassung, welche die Bedeutung der eigenen Vergangenheit auf Kosten der anderen Völker vergrößert. Sie geht der Entwicklung des Nationalstaates parallel und dient dem Aufbau einer völkischen Idee. Der Griff gerade zu der frühgeschichtlichen Zeit erklärt sich vielfach daraus, daß die betreffenden Nationen kein Mittelalter erlebt haben und erst jetzt auf dem Wege zur Staatsnation sind; doch begegnet auch das Verlangen nach den Vätern und nach ihrer in der Frühzeit noch unverfälschten eigenen Art. Am Ende dieses Werdeganges steht ein völlig neues Geschichtsbild, das für verbindlich erklärt wird; wie in ihm eine ungezügelter Phantasie den Interessen des autoritären Staates dient, so hat die Denkmalpflege jetzt die Aufgabe, den überkommenen Nachlaß von allem für die Gegenwart nicht Brauchbaren zu reinigen. Diese Entwicklung erstreckt sich über einen größeren Zeitraum. Die ersten Fehldeutungen erscheinen geringfügig, und die Übergänge sind fließend. Seine letzte Ausprägung erfährt dieser Werdegang in Deutschland und bei den Letten, wo unerwünschte Ergebnisse und Darstellungen unterdrückt werden, und sich so das Treiben des Kanzlers DE LA GARDIE wiederholt, der allein die Lehre RUDBECK's duldete.

Wenn die Gedankengänge ASPELIN's gelegentlich wohl von seinem patriotischen Verlangen her bestimmt sind, dann ist damit keiner anderen Nation etwas genommen. Diejenigen jedoch, welche einen Anspruch auf den Rhein damit begründen, daß an seinen Ufern Kelten gesiedelt hätten, sehen nicht, daß große Teile des französischen Raumes niemals von Kelten bewohnt gewesen sind. KOSSINNA vergißt, daß seine altgermanische „Kultur“ nur aus einigen materiellen Gütern besteht, und daß der Norden in den schrift-



losen Zuständen bleibt, welche Südeuropa und insbesondere der Südosten hinter sich lassen. Man kann auch nicht, wie es A. AARONSOHN unternimmt (1909), den Stromoasen ihre geschichtliche Bedeutung damit streitig machen, daß man die Züchtung von Weizen und Gerste den Juden zuschreibt, und ihnen auf Grund hiervon einen besonderen Platz im Werden der menschlichen Gesittung einräumt.

Diese Einseitigkeit der Betrachtung, die sich so in die wissenschaftliche Literatur einschleicht, wird von den mit dem Nationalismus verbündeten Dilettanten weitergeführt. Einem politischen Wunschbilde entsprechend, liest diese Vorstellungswelt ihre Stichworte in der Fachliteratur etlicher Nationen und Jahrzehnte zusammen. Zu dem Glauben an kulturelle Autochthonie, an alte und feste Stammsitze gesellt sich, besonders in Deutschland, die Betonung der Rasse. Die Franzosen A. BERTRAND und S. REINACH haben kein persönliches Interesse an der These von der nordischen Heimat der Indogermanen, zu deren Wegbereitern sie gehören (1861 ff.); dasselbe gilt von ihrem Landsmann VACHER DE LAPOUGE hinsichtlich seiner Vorstellung von der besonderen geschichtlichen Leistung der nordischen Rasse (1899), und es gilt ebenso von S. REINACH, wenn er sich gegen die Vorstellung wendet, die wesentlichen Bestandteile der frühgeschichtlichen Zivilisation Europas seien aus dem Orient gekommen (*Le Mirage oriental*, 1893). Erst dadurch, daß solche Ansichten von den Dilettanten aufgegriffen werden, daß man sie ohne Kritik hinnimmt und aus ihrer Verfechtung eine Sache der nationalen Ehre macht, kommt es zu einer völkischen Auffassung der Frühzeit mit ihrer eigenen Literatur. WILLY PASTOR betont (1906 ff.), daß die germanische Art von der christlichen Glaubenslehre überschattet werde, und stellt der letzteren einen nordischen Sonnenmythos gegenüber. Während er nun aber diese Entwicklung als Schicksal nimmt, fällt die Folgezeit hier Werturteile, und findet eine Schuld. Die Jahre nach dem ersten Weltkrieg sind einer derartigen Entwicklung besonders günstig. In Deutschland ist sie vorgezeichnet durch L. WILSER (seit 1885) und schon früh mit der alldeutschen Bewegung verbunden. Entsprechend dieser Verwurzelung im naturwissenschaftlichen Zeitalter strebt man hier nach endgültigen Lösungen, sowie nach der klar formulierten Antwort auf Fragen, die für den Fachmann stets einen unlösbaren Rest enthalten.

Diese Literatur strebt aber auch nach den erzieherischen Werten des frühgeschichtlichen Stoffgebietes. Sie vermißt in der fachlichen Deutung, wie sie um und nach der Jahrhundertwende üblich ist, und damit also auch bei KOSSINNA, die genügende Berücksichtigung des Menschen. Die Besitzergreifung der Prähistorie durch die Laien, wie sie insbesondere in Deutschland erfolgt, muß sonach auch als Antwort aufgefaßt werden auf die materialistische Entseelung des Fundnachlasses.

#### b) Von der Antike her

Die völkische Bewertung der deutschen Frühzeit kommt außerdem als Gegengewicht gegenüber derjenigen Richtung zustande, welche das heimatische Altertum im wesentlichen von der Antike her betrachtet. Diese letztere

betont, daß die höhere Gesittung vom Süden gekommen sei, und daß deshalb die Archäologie Mitteleuropas nur in Zusammenhang mit derjenigen der Antike betrieben werden könne. Sie sieht es als eine Fehlentwicklung an, daß nicht erst der frühgeschichtliche Süden eingehend erforscht wird, und faßt die Prähistorie als unselbständiges Teilgebiet einer an den Denkmälern des klassischen Altertums herangebildeten Archäologie auf. Gerne ist sie verbunden mit ästhetischen Werturteilen, und gelegentlich auch mit einem Romgedanken, der leicht von einer geistigen Macht aufgegriffen und in den Dienst der Politik gestellt werden kann, der die Notwendigkeit einer Nachfolge der Antike betont und darauf aufmerksam macht, daß erst mit dem Christentum die Kultur in Germanien eingezogen sei. Wohl wird dieses Bild von der Frühzeit der Länder nördlich der Alpen unter dem Einfluß der Prähistorie einer gewissen Korrektur unterzogen, und sucht die sogen. römisch-germanische Forschung den bodenständigen Kräften gerecht zu werden. Doch leben neben ihr die alten Werturteile weiter, und es kommt zu dem Aufbau staatlicher Forschungsorganisationen, welche, vom Rhein ausgehend, die gesamte frühgeschichtliche Arbeit im freien Germanien einheitlich zu gestalten bestrebt sind. Ein solches Bemühen fordert aber den Widerspruch sowohl der ihrer Tradition bewußten Prähistorie heraus, wie auch der für eine völkische Auffassung sich einsetzenden Laien.

Diese Entwicklung fällt in die Zeit von etwa 1870 bis 1930; in dem Wirken zweier Generationen spiegelt sich die besondere Wertschätzung der humanistischen Bildung innerhalb dieser Jahrzehnte. Die klassische Archäologie der Zeit um 1870 begegnete der gleichzeitigen Prähistorie auf einer Ebene. CONZE verfolgte die Entwicklung des geometrischen Stiles (1870, 1873) bis zurück in die nordische Fundprovinz; er kannte das ganz neue Material von Darzau, und fand in der frühen Vasenkunst allgemein-indogermanische Zusammenhänge. HELBIG bezog bei seinem Versuch der Erläuterung des homerischen Epos aus den Denkmälern (1884) auch das nordische Handwerk mit ein, weil es ihm geeignet erschien, das Material aus dem Süden zu ergänzen. Aber dieser Zustand war nicht von Dauer. Für A. FURTWÄNGLER ist der skythische Goldschmuck von Vetttersfelde in der Lausitz „ein verirrter Lichtstrahl aus sonnigem Lande, dessen zitterndes Ende in den weiten öden Raum einer dunkeln Höhle fällt“, scharf abgehoben „von dem düstern Nebel seiner prähistorischen Umgebung“ (1883). Gleichzeitig wird aus den Schriftquellen wieder einmal ein primitives Nomadentum der Germanen herausgelesen. Wie JUSTUS MÖSER hinter den Angaben des TACITUS die niedersächsischen Bauern seiner Zeit sah und NIEBUHR ihm hierin zustimmte, so hatte die nun auch mit archäologischen Mitteln vorgehende Untersuchung CHR. HOSTMANN'S (1855) dieses Bild bestätigt. Doch ist die Folgezeit einer gerechten Beurteilung der germanischen Zustände abgeneigt; über der Kritik an der schriftlichen Überlieferung entgehen der klassischen Altertumswissenschaft die eindeutigen Ergebnisse der nordischen Prähistorie. Auch TH. MOMMSEN, der in jungen Jahren den Ergebnissen der deutschen Altertumsforschung ihre Bedeutung zuerkennt (1856), berücksichtigt sie späterhin nicht mehr. Und so muß denn noch einmal die Germanistik zu der im Grunde schon längst

erledigten Frage Stellung nehmen ; ein Aufsatz von R. MUCH (Waren die Germanen Wanderhirten ? 1892), ist zugleich das Zeugnis einer ganz bestimmten Situation.

Die Archäologie des klassischen Altertums nimmt in Deutschland eine Entwicklung, mit welcher die Prähistorie, trotz aller Förderung als Teil der Anthropologie, nicht Schritt zu halten vermag. Schon von 1859 an ist die planmäßige Heranbildung ihres Nachwuchses gesichert, und 1875, bzw. 1878, beginnen in Olympia und Pergamon die großen Grabungen. Mit dieser systematischen Arbeit im Gelände wird im Süden ein neuer Stil der Untersuchung eingeleitet, insofern die bisherige Tätigkeit des Spatens lediglich der Auffindung von Museumsstücken galt. So kommt man hier recht bald zu eindrucksvollen Ergebnissen, die nicht nur allgemeines öffentliches Interesse finden, sondern auch zur Nachahmung anregen. Im Jahre 1887 beginnt die Rheinprovinz, ihre Mittel für die Untersuchung des Legionslagers in Neuß einzusetzen ; von 1892 an folgt ihr das Reich mit der planmäßigen Erforschung des Limes. Südlich wie nördlich der Alpen gilt diese Arbeit dem Wiederaufbau der antiken Blütezeit ; die Vermehrung der Denkmäler aus der Frühperiode Griechenlands bleibt nach dem Tode SCHLIEMANN's im wesentlichen anderen Nationen überlassen. Dagegen ersteht die Saalburg neu als ein Zeugnis römischer Weltherrschaft, und zur Fortbildung der Gymnasiallehrer werden die archäologischen Ferienkurse eingerichtet.

Der Begriff der römisch-germanischen Forschung geht auf F. HETTNER zurück, welcher von 1877 bis 1902 in Trier tätig ist, und hier die Analyse von antiker und bodenständiger Komponente in der provinzialen Kultur erstmals 1882 unternimmt. HETTNER ist Historiker ; an der Mosel will er der Landesgeschichte dienen, so wie in seiner Eigenschaft als archäologischer Dirigent der Limeskommission der Geschichte der römischen Kaiserzeit. Überhaupt empfängt diese provinziale Archäologie ihre entscheidenden Anregungen von seiten etlicher Vertreter der alten und mittelalterlichen Geschichte, und historische Fragestellungen führen dazu, daß es jetzt hier am Rhein zur Auswertung der in den Kastellen gehobenen Kleinfunde im Stile der in Norddeutschland und Skandinavien herangebildeten Typologie kommt. UNDSSET und TISCHLER werden zur Mitarbeit an der Ordnung der rheinischen Funde herangezogen ; man begrüßt die in Trier zu ihrer Jahrestagung 1883 zusammenkommende Deutsche Anthropologische Gesellschaft mit einer Festschrift, welche einen paläolithischen Gegenstand behandelt. Aber die „Westdeutsche Zeitschrift für Geschichte und Kunst“, die HETTNER zusammen mit K. LAMPRECHT zum Zwecke der Verbindung von Archäologie und Geschichte 1881 ins Leben ruft, bleibt an die Person der beiden gebunden. Bald nach der Jahrhundertwende verliert sich diese Weite der Gesinnung. Bewußt konzentriert man die Geldmittel auf die Römerzeit, welche „weitaus die wichtigste Kulturperiode aus der Frühzeit des Rheinlandes ist und bleibt“. Demgemäß gipfeln die Darstellungen in der Schilderung der Blüte der provinzialen Kultur ; sie sind statisch gerichtet, und, entsprechend der Bedeutung, welche sie dem greifbaren Denkmal einräumen, archäologisch. Wohl wird der provinzialen Forschung nach dem ersten Weltkrieg von seiten der mittel-



alterlichen Geschichte mit der Aufrollung des Kontinuitätsproblems eine Aufgabe gestellt. Doch weder diese noch die Fragen der Volks- und Kulturbodenforschung können sie dazu veranlassen, die Stellung der Römerzeit innerhalb der deutschen Geschichte zum Ziel ihrer Arbeit zu machen.

#### 4. Die Form der Darstellung

Die Darstellung, welche diese verschiedenen Bewertungen der Frühzeit zum Ausdruck bringt, bedient sich ihrer Form nach weitgehend der Mittel des typologischen Zeitalters. Es gilt vielfach als gegeben, die Abfolge der Typen zur Grundlage zu nehmen, und aus ihr die besonderen Gesichtspunkte zu entwickeln; so liegt in zahlreichen Fällen die Disposition von vornherein fest. Dem entspricht die Beigabe vieler Bilder, die zudem noch dem Verlangen der Zeit nach bequemer Anschauung und nach Unterhaltung entspringt. Von der Öffentlichkeit wird diese Form besonders geschätzt, und so finden denn gerade die Bücher im Stile derjenigen C. SCHUCHHARDT's einen großen Leserkreis. Dagegen sieht man in der Darstellung nur selten die Repräsentation des derzeitigen Wissensstandes, die demgemäß ganz besonders gepflegt werden sollte und die Form eines Kunstwerkes annehmen darf, in der die schöpferische Phantasie des Verfassers zum Ausdruck kommt, und die eine ganz persönliche, einmalige Note zur Schau trägt.

Die Zeit zwischen den Weltkriegen wird von den typologisch und den archäologisch gerichteten Darstellungen beherrscht, welche in erster Linie die Tatbestände mitteilen wollen. Dies geschieht ganz unabhängig davon, ob der Vortrag der Sachverhalte lediglich belehren, oder ob er auch beeinflussen soll. Das Werk von CHILDE über die ältere Frühzeit des Donaupraumes (*The Danube in Prehistory*, 1929) ist eine vorwiegend mit Töpfen geschriebene Kulturgeschichte. Auch H. MOORA (*Die Vorzeit Estlands*, 1932) geht streng typologisch-chronologisch vor, schreibt aber im Sinne eines betonten Patriotismus, und F. BALODIS (*La Lettonie du 9<sup>e</sup> au 12<sup>e</sup> siècle*, 1936) dient, seinen Stoff in genau derselben Weise darbietend, der nationalistischen These. Das Fehlen einer kausalen Durchdringung des Materials zeigt sich auch darin, daß die Darstellungen zumeist einen politischen Bezirk der Gegenwart betreffen; dies ist insbesondere in Deutschland der Fall, wo der Buchtitel „Schlesien von der Eiszeit bis ins Mittelalter“ (E. PETERSEN, 1935) begegnet, und wo es auch eine „Ur- und Vorzeit Bayerns“ (F. BIRKNER, 1936) gibt.

Nur selten wird ein geographischer Raum behandelt, oder mündet die Darstellung in einen ethnischen Begriff der Gegenwart aus. Doch bringt die Ausrichtung auf ein solches Ziel sogleich die Lösung von der Typologie mit sich, sowie die Berücksichtigung der Funde gemäß ihrer geschichtlichen Aussagekraft. Während KOSSINNA bei seinem Versuch einer Überwindung der leeren Formenkunde den frühgeschichtlichen Menschen immer noch in den Gegenständen selbst sah, wird er jetzt nun endlich hinter diesen gesucht. In diesem Falle kann — ein äußeres Zeichen dieses Wandels — die bisher für unentbehrlich gehaltene Abbildung des Fundstoffes in Wegfall kommen. Denn die nun stattfindende Wertung der Vorgänge bedarf ihrer ebenso wenig

wie der Versuch, eine Dynamik zu finden. Diese Auffassung der Frühzeit baut gerne auf den natürlichen Grundlagen des Daseins auf; indem sie die Gesamtheit der Kräfte zu berücksichtigen trachtet, welche in einem bestimmten Raum zur Geltung kommen und an der Heranbildung eines Volks- oder Stammeskörpers der geschichtlichen Zeit beteiligt sind, ist sie vor einseitigen Bewertungen relativ gesichert. Dort, wo die Typentafel den alleinigen Maßstab abgab, konnte die Auffassung der Frühzeit in ein nationalistisches Fahrwasser kommen. Jetzt wird die Jugendperiode der Nation so in die mannigfachen Zusammenhänge eingebaut, daß lediglich in der Wärme des Vortrages die persönliche Verbundenheit des Darstellers mit seinem Thema zum Ausdruck kommt.

Diese Form der Darstellung ist in der „Nordischen Altertumskunde“ von S. MÜLLER (1897/98) bereits weitgehend angedeutet. Es geht hier um die frühgeschichtlichen Wurzeln der heutigen Dänen, und so bezieht der Verfasser auch das Gebiet zwischen Königsau und Dänenwerk mit in seine Betrachtung ein. Er bietet mit den noch recht beschränkten Mitteln seiner Zeit ein Bild regionaler Entwicklung, das sich wohl überall auf die Fülle der Formen und überhaupt die unmittelbare Beobachtung gründet, aber diese doch nur insofern zu Worte kommen läßt, als sie zum Aufbau des einstigen Lebens etwas aussagt. Die Weiterbildung der hier sichtbaren Ansätze erfolgt erst nach dem ersten Weltkrieg, nach beträchtlicher Vermehrung der Funde und ihrer erneuten typologisch-chronologischen Bearbeitung, auch erst nach Beanspruchung der geographischen und der naturwissenschaftlichen Hilfsmittel.

Dem Althistoriker C. JULLIAN ist der Weg insofern leicht gemacht, als er sich nicht erst aus den Fesseln derjenigen typologischen Betrachtungsweise befreien muß, von welcher der Spezialist nur zu leicht beherrscht wird. Seine Darstellung (*De la Gaule à la France. Nos origines historiques*, 1921, 2. Aufl. 1923) verfolgt die stammbildenden Vorgänge vom Paläolithikum bis zur Formung einer französischen Sprache und zum Rolandslied. Sie versteht es, aus dem Fundstoff das Wesentliche herauszudestillieren, und kommt so zu einer übersichtlichen Einteilung des geschichtlichen Werdeganges. Ein erster Versuch von E. WAHLE (*Vorgeschichte des deutschen Volkes. Ein Grundriß*, 1924) will der Erkenntnis dienen, daß die Prähistorie eine selbstständige historische Wissenschaft ist; er strebt danach, die einzelnen Tatbestände ursächlich miteinander zu verbinden, und auch die Kräfte zu ermitteln, die in der Abfolge von Zivilisationen und Völkern zum Ausdruck kommen. In einer zweiten Fassung (*Deutsche Vorzeit*, 1932) erfährt dies Beginnen eine wesentliche Vertiefung. Hier wie dort ist die Römerzeit an Rhein und Donau ein organisches Glied der Entwicklung, und die Kontinuität von der Antike zum Mittelalter wird ausführlich behandelt. In einem Buche von V. G. CHILDE (*Prehistoric Communities of the British Isles*, 1940, 2. Aufl. 1947) findet nicht nur der außerordentliche Aufschwung derzelforschung seinen Ausdruck, welchen die Archäologie auf den Britischen Inseln in den letzten Jahrzehnten erlebt hat. Während die Arbeiten von N. AULT (*Life in Ancient Britain*, 1920) und J. u. CHR. HAWKES (*Prehistoric Britain*, 1947) noch weitgehend an die kulturhistorischen Darstellungen erinnern und

in den Bereichen der Typologie verharren, ist für CHILDE die Formenkunde nur Mittel zum Zweck; der Verfasser zielt auf die Herausarbeitung der Vorgänge ab. So sieht er die Vereinigung aller Siedelungsräume auf den Inseln durch die innere Kraft des sog. Bechervolkes im Spätneolithikum, und beobachtet als einen wesentlichen Zug der Frühgeschichte seines Raumes, wie Menschen- und Kulturwellen vom Festlande kommen, sich an dem einen Ort mit einheimischen Kräften auseinandersetzen, und am anderen ohne nennenswerte Wirkung zum Erliegen kommen. Ein Buch von A. W. BRØGGER (Kulturgeschichte des norwegischen Altertums, 1925; deutsch 1926) unterscheidet sich von den vorgenannten insofern, als es vom Nahrungserwerb ausgeht und nur die Besiedelungsgeschichte schildern will. Doch gelangt es, insbesondere mittels der ursächlichen Verknüpfung der verschiedenen Einzelbeobachtungen, zu einem eindrucksvollen Bilde des Geschehens, das vor dem Hintergrunde einer sehr ausgeprägten Landesnatur abrollt und vielerorts bis zum Rande der Gegenwart reicht.

### 5. Das Ergebnis

Diese Form der Darstellung ergibt sich aus der Frage nach den gestaltenden Kräften. Sie ist das eigentliche Ergebnis dieses Strebens, das auf die Lösung von den Fesseln der naturgesetzlichen Betrachtungsweise abzielt. Sie zeugt zugleich von einem relativ einheitlichen inneren Werdegang der Prähistorie in denjenigen europäischen Ländern, in denen sie auf genügend breiter Basis betrieben wird. Eine Sonderform dieser Entwicklung stellt die nationalstische Übersteigerung des Bildes der Frühzeit dar, welche nicht nur an das Zeitalter des Nationalstaates, sondern zugleich an Völker mit relativ jungem Nationalbewußtsein gebunden ist, und ihre letzte Ausprägung innerhalb des autoritären Staates findet. In Deutschland vermag sie auch deshalb zu besonderer Geltung zu kommen, weil ihr der akademische Regulator fehlt. Die Prähistorie wächst sich hier zu einer Denkmalpflege-Wissenschaft aus, die in dem Stoff verharret und den Blick auf die Praxis hin wendet; ihre Vertretung auf den Universitäten ist allzu gering, als daß sie ein genügendes Gegengewicht gegenüber dieser Entwicklung und auch dem besonderen Anliegen der Laien darstellen könnte. So kommt der politische Mißbrauch zustande, und das Fach muß damit die Folgen einer Vernachlässigung tragen, die es schon gegen den Ausgang des vergangenen Jahrhunderts als eine solche empfunden hat.

Infolge der stärkeren Betonung des historischen Zieles kommt es zu einer engeren Fühlung mit der übrigen Geschichtswissenschaft, als sie vordem bestand. Dies ist in Vorderasien hinsichtlich des Auftretens der Indogermanen genau so der Fall wie etwa bei der Auswertung der Reihengräberfelder. Auch stellt die Prähistorie jetzt das notwendige Eingangskapitel in die Darstellung der Geschichte, mag es sich nun um eine solche etwa von Schleswig-Holstein oder um eine Weltgeschichte handeln. Die allgemeine Kulturgeschichte, die hier gewöhnlich geboten wurde, und die mitunter von Hallstatt und Latène redete, als ob es diese Erscheinungen auch in China und am Senegal gäbe, gilt jetzt als überholt. Allerdings vertritt die geschilderte Form der eigentlich



geschichtlichen, also mit den lebendigen Kräften arbeitenden Darstellung nirgendwo für sich allein das Fach nach außen hin, und auch in Zukunft wird dies nicht der Fall sein. Als eine internationale Erscheinung bekundet sie aber, daß in der Prähistorie das Streben nach ursächlicher Auffassung der Vorgänge langsam an Raum gewinnt. Und weil sie zur Voraussetzung und damit zum Bestandteil derjenigen geschichtlichen Darstellung von Räumen und Völkern wurde, nach denen stets eine Nachfrage besteht, deswegen ist sie auch einer Weiterbildung fähig.

### Ausblick

Die Entwicklung der frühgeschichtlichen Forschung nimmt bei den verschiedenen Nationen, die an ihrem Werdegang in erster Linie beteiligt sind, gewisse Besonderheiten an. So können heute vier Gebiete und Stile der Tätigkeit auf prähistorischem Gebiet unterschieden werden.

Die Arbeit innerhalb des Russischen Reiches hat mit der internationalen Prähistorie immer nur geringe Fühlung gehabt; lediglich die auf die Balten-deutschen zurückgehende Forschung in den Ostseeprovinzen und die ebenfalls kurz nach dem Beginn des 19. Jahrhunderts einsetzende Grabungstätigkeit an der Küste des Schwarzen Meeres wurden auch außerhalb des Reiches planmäßig verfolgt. Dort gab das nachbarliche Verhältnis zum nordischen Kreis, hier die griechische Kolonisation die Fragestellung. Sonst führten nur besondere Anliegen die nordische, besonders schwedische Forschung in das osteuropäische Tiefland, und ebenso diejenige anderer Gebiete. Doch ist hierbei das russische Material in demjenigen Umfange zur Geltung gekommen, in welchem es einen Beitrag zur Prähistorie des übrigen Europa zu bieten vermag. Denn die frühgeschichtliche Entwicklung verläuft daselbst und ebenso in Sibirien ganz anders als in den Kerngebieten der Forschung; sodann entzieht sich der archäologische Nachlaß der Reiter- und Nomadenvölker, welche von dem Steppengürtel aus nach Süden und Westen vorstoßen, weitgehend einer typologischen Beurteilung. So bestand hier ein nur sehr geringes Interesse an der in Skandinavien und Mitteleuropa erarbeiteten Betrachtungsweise, und dazu kommt, daß der 1868 gegründete Archäologische Kongreß, welcher die Forschung Rußlands zusammenfaßte und dem Auslande gegenüber vertrat, der Staatsidee zu dienen hatte.

Während die Prähistorie in den skandinavischen Ländern seit mehr als einem Jahrhundert in ungebrochener Linie sich entwickelt und noch heute zunächst Landesgeschichte ist, erlebt sie in Mitteleuropa die großen geistigen Strömungen wesentlich intensiver. So verläuft ihr Werdegang hier in Form einiger deutlich voneinander zu scheidender Abschnitte, und sie ist auch etlichen Spannungen ausgesetzt. Stärker als anderwärts spiegelt sich in ihr die Romantik; indem sie die anthropologische Fragestellung besonders lebendig aufgreift, entzieht sie den historischen Vereinen und besonders dem Gesamtverein einen großen Teil ihrer Kraft. Weder in Frankreich noch in England wird die provinzialrömische Archäologie so eifrig betrieben und so sehr zu der persönlichen Angelegenheit eines Teiles der Bildungsschicht

gemacht, wie hier. In Deutschland begegnen denn auch die besondere Nutzbarmachung der Frühzeit für eine politische Ideologie und ein genormtes Bild der Vergangenheit. Doch hat die Prähistorie hier, trotz ihrer politischen Beanspruchung, genügend Substanz bewahrt, um das Bleibende der Leistung KOSSINNA's weiterzuentwickeln.

In England und den Vereinigten Staaten erinnert die Forschung im ganzen noch sehr an die Zeit, in der in Skandinavien und Mitteleuropa die typologische Betrachtungsweise herrschte. Dies ist nicht nur durch ihre relative Jugendlichkeit in diesen Gebieten bedingt, sondern auch darin begründet, daß sie sich hier noch bei der ersten Ordnung des Stoffes befindet. Das gilt von demjenigen etwa aus Colorado genau so wie von dem südosteuropäischen und von dem Material aus Afrika und Asien. Dazu kommt, daß die Prähistorie kaum irgendwo auf Grund einer persönlichen Beziehung zu dem Stoff betrieben wird. Und zwar weder in den Vereinigten Staaten, also bei einer erst in später geschichtlicher Zeit herangewachsenen Nation, noch in England, wo das Nationalbewußtsein ebenso wenig einer Begründung durch historische Sachverhalte bedarf. Hier jenseits des Kanals wird infolgedessen die vom Paläolithikum bis zu dem wikingischen Nachlaß durchlaufende archäologische Linie nur selten als Ganzes betrachtet, und in Frankreich ist es ebenso. Deshalb kann dieser letztere Raum, der die Altsteinzeitforschung noch sehr naturwissenschaftlich betreibt, eine spezifisch keltische Archäologie nur in Ansätzen zeigt, und kein Verhältnis zu dem Stoff der Reihengräber findet, am ehesten wohl denjenigen Räumen zugerechnet werden, in denen man im Stile der angelsächsischen Forschung tätig ist.

Als ein den drei letztgenannten Arbeitsrichtungen gemeinsamer Zug begegnet in der auf den ersten Weltkrieg folgenden Zeit eine gewisse Betonung des archäologischen Charakters der Prähistorie. Die Zusammenfassung der auf Denkmäler und Ausgrabungen sich gründenden Arbeitsgebiete wird ohne Rücksicht auf ihre unterschiedliche Stellung in Raum und Zeit zum Programm neuer Zeitschriften gemacht. Zugunsten des Wortes „Archäologie“ oder auch des Begriffes der „Alteltumskunde“ tritt die vordem mehr gebrauchte Bezeichnung Prähistorie in den Buchtiteln da und dort zurück. Man spricht jetzt, unter dem Eindruck einer sehr reichen Ausgrabungstätigkeit in aller Welt, von einer „Wissenschaft des Spatens“. In der Tat ist ja in den Jahrzehnten um die Jahrhundertwende, in der Ägyptologie wie in den anderen sich mit dem nahen Orient befassenden Wissenschaften, zu der philologischen Arbeit und dem Sammeln der oberirdisch greifbaren Monumente auch die planmäßige Ausgrabung getreten, ist ferner zu der Behandlung des „Schönen“ und „Großen“ auch die Bearbeitung des Unscheinbaren hinzu gekommen. Jetzt erweitert die archäologische Beobachtung das Wissen um die geschichtlichen Hintergründe des Alten Testaments genau so wie etwa das der sassanidischen Baukunst, erfolgt die Untersuchung eines Objektes aus der frühislamischen Welt nach denselben Grundsätzen wie die etwa der ältesten Schichten in Uruk-Warka. In Deutschland neigt man dazu, die Grabung in Olympia als den Beginn dieser gesamten Tätigkeit und damit aller planmäßigen archäologischen Arbeit überhaupt zu bezeichnen; man betont, damit eine selb-

ständige Wissenschaft ins Leben gerufen zu haben, und strebt danach, ihr eine Organisation zu geben, welche den technischen Anforderungen solcher großen Unternehmungen entspricht. Es wird die Ansicht verbreitet, daß auch die frühgeschichtliche Forschung eine Frucht dieser Entwicklung sei, und daß sie infolgedessen als ein Glied der aus ihr hervorgegangenen „Altertumswissenschaft“ betrieben werden müsse.

Ungleich wichtiger jedoch als diese, das Wesen der Prähistorie nicht berührende Strömung ist die Fühlungnahme der frühgeschichtlichen Forschung mit der vergleichenden Völkerkunde, welche in derselben Zeit zustande kommt. Mit dem ersten Weltkrieg hat sich das Verhältnis Europas zu den Völkern in Übersee ganz erheblich gewandelt; jetzt ist kein Raum mehr für die Vorstellung, daß an ihnen die „Flegeljahre der Menschheit“ abgelesen werden könnten. Um die Jahrhundertwende erwächst dem Bemühen der Ethnologie um das zeitliche Nacheinander in ihrem Stoff eine Betrachtungsweise, welche sich eines Ausbaues fähig erweist und so von einem größeren Kreise von Forschern angewendet wird. Angeregt durch FR. RATZEL, prägt L. FROBENIUS 1898 den Begriff des Kulturkreises. Seiner Anwendung auf Ozeanien durch F. GRAEBNER und auf Afrika von seiten B. ANKERMANN's (1904) folgt 1911 das Buch von F. GRAEBNER, Methode der Ethnologie. Die Weiterbildung der Kulturkreislehre liegt in den Händen von P. W. SCHMIDT und seiner sogen. Wiener Schule. Ihre erste Verkörperung findet diese neu geformte Kulturkreislehre in dem Werk von SCHMIDT und seinem Schüler W. KOPPERS: Völker und Kulturen I: Gesellschaft und Wirtschaft (1924). Das Interesse dieses Forschungskreises ist insbesondere dem Studium der Urkultur zugewandt. Ein sechsbändiges, dem Ursprung der Gottesidee gewidmetes Werk von P. W. SCHMIDT kommt zu dem Ergebnis, daß mit der Einehe und dem Eingottglauben das Edle am Anfang des Werdens der menschlichen Gesittung steht (1912-35). In dieser auf SCHMIDT zurückgehenden Ausprägung wendet sich die Kulturkreislehre also gegen den sogen. Evolutionismus, d. h. gegen die Vorstellung einer Entwicklung vom Primitiven zum Höheren hin. Aber sie hat doch auch das Bild eines Werdens, und arbeitet mit mannigfachen, in einem Entwicklungsschema zusammengefaßten Stufen und Formen der Kultur.

Auf der Basis dieses Lehrgebäudes kommt es zu einer Begegnung ethnologischer und archäologischer Deutungsversuche, und zwar in der Form, daß die völkerkundlichen Begriffe auf die frühgeschichtliche Kulturenfolge angewendet werden. Nach dem Vorgang von O. MENGHIN projiziert man, von 1925 an, in die archäologischen Altersstufen der europäischen Vorzeit den exogam-vaterrechtlichen Kulturkreis und die mutterrechtliche Zweiklassenkultur, auch diejenigen der Pflanzen- und der Hornviehzüchter hinein; etliche dieser Parallelisierungen, besonders solche auf Grund vorneolithischer Schichtinhalte, vermögen die Deutung der archäologischen Sachverhalte zu beleben, während diejenigen, die sich nur auf einzelne Objekte gründen, kein Gewinn für die Prähistorie sind. Dieser Anregung von seiten der Ethnologie erwächst die monumentale „Weltgeschichte der Steinzeit“ O. MENGHIN's (1931), welche in umfassender Weise versucht, die archäologische Kulturenfolge auf die bei den heutigen Naturvölkern greifbaren Typen der Gesittung abzustimmen.



Doch haftet diesem Buch, trotz einer recht eingehenden Gliederung des Werdeganges von Gerätindustrie und Wirtschaft, noch sehr das Schematische der Typentafel an, und so erklärt es sich wohl auch, daß es eine relativ geringe Wirkung ausgeübt und keine Nachfolge gefunden hat. Es ist ein verspäteter Ausläufer des typologischen Zeitalters der Prähistorie, und es darf als bezeichnend betrachtet werden, daß auch in der Kulturkreislehre der lebendige Mensch und das individuelle Volk zurücktreten, daß hier die „inventarhistorische“ Betrachtungsweise ebenso leicht zu Konstruktionen führt, wie dies bei der archäologischen Formenkunde der Fall ist.

Wesentlich erfolgreicher gestaltet sich der Versuch der Wiener Schule, der indogermanischen Urkultur auf ethnologischer Grundlage näher zu kommen. Sie sieht die Möglichkeit, das Problem der Entstehung und Ausbreitung des Urvolkes, sowie seiner Urheimat und Gesittung auf einer neuen Basis zu erörtern und von dieser die Brücke zu etlichen archäologischen Befunden zu schlagen. Träger dieser Arbeit ist in erster Linie W. KOPPERS, der sie 1929 mit einem Aufsatz über „Die Religion der Indogermanen in ihren kulturhistorischen Beziehungen“ eröffnet, und letztmals 1941 in einer Studie über „Urtürkentum und Urindogermanentum im Lichte der völkerkundlichen Universalgeschichte“ darüber geschrieben hat. Daneben verdient, außer einer Arbeit von F. FLOR über Haustierte und Hirtenkulturen (1930), ein Sammelwerk besondere Beachtung, welches unter dem Titel „Die Indogermanen- und Germanenfrage. Neue Wege zu ihrer Lösung“ (1936) von dem Institut für Völkerkunde an der Universität Wien herausgegeben worden ist. Urheimat und Lebensform, Opfer und Kult, Fragen der Rassen- und Sprachgeschichte werden darin behandelt. Eine ebendort gebotene Studie von W. KOPPERS über „Pferdeopfer und Pferdekult der Indogermanen“ stützt, gleich einem großen Teil der sonstigen Ergebnisse dieses Bemühens, die Vorstellung, daß die Urheimat im Osten und im besonderen im Weichbilde seiner Steppen gesucht werden muß. Insgesamt wird hier in die Zeit vor dem zweiten Jahrtausend v. Chr. hinein geleuchtet, in welcher die Archäologie mit ihren Mitteln noch keine Indogermanen mit Sicherheit hat umreißen können. Es zeigt sich, daß der völkerkundliche Stoff eine Fülle von zum Teil recht alten Kultur-elementen aufweist, und die Möglichkeit ihrer Zuordnung zu verschiedenen Schichten bietet. Zu beachten ist auch die Weiträumigkeit der Probleme und die Lebendigkeit ihrer Auffassung, womit sich die gleichzeitige archäologische Behandlung des Themas, die schon seit Jahrzehnten zu der Frage lediglich nach der Urheimat zusammengeschrumpft ist, nicht entfernt messen kann.

Auch die soziologische Verarbeitung des völkerkundlichen Materials bietet der Prähistorie neue Gesichtspunkte. Ethnologie und Gesellschaftswissenschaft gehören für manche Forscher unmittelbar zusammen; jedenfalls ist auch die letztere jetzt so weit entwickelt, daß sie mit eigenen Betrachtungsweisen dienen kann. In den Augen von R. THURNWALD, der von einer „Völkerwissenschaft“ spricht, ist diese dazu berufen, „das allgemeine Verhalten und die allgemeinen psychischen Grundlagen der Menschheit aller Zeiten und Völker zu untersuchen“ (Aufbau und Sinn der Völkerwissenschaft, 1948). Er vermeidet es, von bestimmten Stufen der Entwicklung zu sprechen;

„jedes Erklimmen einer Kulturhöhe ist eine Leistung für sich, hat ihre individuelle Geschichte und eigenen Ablauf, so oft sich die Vorgänge auch vergleichen lassen“. Sein fünfbandiges Werk „Die menschliche Gesellschaft in ihren ethno-soziologischen Grundlagen“ (1931-34) bietet einen Einblick in die Lebensvorgänge, welche auch hinter dem archäologischen Stoff angenommen werden müssen, und stellt den Prähistoriker vor die Frage, wo etwa er ihrer angesichtig ist. Eine Studie von W. E. MÜHLMANN über „Assimilation, Umvolkung, Volkwerdung. Ein globaler Überblick und ein Programm“ (1944) führt von dem starren Begriff des Volkes hinweg und stellt ihn in die tatsächlichen Lebensvorgänge hinein; die allgemeine Feststellung einer ständigen Dynamik, und das besondere Ergebnis, daß sich viele Menschen „in einem völkisch noch undifferenzierten Bewußtseinszustande befinden“, daß es hier zum Zerfall und dort zum Aufbau von ethnischen Gebilden kommt, entspricht derjenigen Auflockerung, welcher der archäologische Begriff der Kulturprovinz gleichzeitig unterzogen wird.

Vermittels der sich hier überall andeutenden Fühlungnahme mit der Völkerkunde gelangt die Prähistorie zu der weltweiten Fragestellung zurück, welcher sie als Kulturgeschichte schon einmal gedient hat. Gleich MENGHIN greift G. GJESSING mit seinem Buche über das zirkumpolare Steinalter (1944) über Europa hinaus; seine Grundlage ist ein teils noch der Gegenwart, teils schon der mesolithischen Zeit angehörender Stoff, und er steht vor der Frage, wie hier Rasse und Volk, die Umwelt und die Erhaltungsbedingungen des Stoffes zur Wirkung kommen. Diese Entwicklung bahnt sich in derselben Zeit an, in welcher die Prähistorie in erster Linie damit beschäftigt ist, die Frühzeit bestimmter europäischer Räume und Nationen zu erhellen. Sie folgt den außerhalb von Europa in zunehmendem Maße grabenden Expeditionen und zehrt in Bezug auf ihre Methode von den Erkenntnissen, die in den alten Arbeitsgebieten des Faches gewonnen sind. Sie ist organisch geworden und wirkt mit den Erfahrungen, die sie in anderen Erdteilen, wie auch in Fühlungnahme mit anderen Wissenschaften erworben hat, auf die Beurteilung der frühgeschichtlichen Verhältnisse in den Ausgangsgebieten der Forschung zurück.

## Auswahl der Literatur

### Darstellungen des Gesamtgebietes:

- M. HOERNES, Entwicklung der prähistorischen Archäologie und der Ethnologie der Naturvölker. In: DERS., Natur- und Urgeschichte des Menschen, 1, 1909, S. 363-434.
- O. MENGHIN, Die prähistorische Archäologie. Handbuch der Archäologie im Rahmen des Handbuchs der Altertumswissenschaft I, 1939, S. 57-61.
- A. MENNUNG, Über die Vorstufen der prähistorischen Wissenschaft im Altertum und Mittelalter. Veröffentlichungen der Gesellschaft für Vorgeschichte und Heimatkunde des Kreises Calbe, 1, 1925. 53 Seiten, 2 Tafeln.
- E. WAHLE, Die frühgeschichtliche Vergangenheit in der nationalen Willensbildung. Historischer Verein für Hessen, Mitteilungsblätter I, 8, 1939, S. 244-248.

## Der Gang der Forschung in einzelnen Räumen :

- H. GUMMEL, Forschungsgeschichte in Deutschland. (Die Urgeschichtsforschung und ihre historische Entwicklung in den Kulturstaaten der Erde, hrsg. von K. H. JACOB-FRIESEN, I.) 1938. 483 Seiten, 4 Abbildungen, 16 Tafeln.
- P. H. STEMMERMAN, Die Anfänge der deutschen Vorgeschichtsforschung. Deutschlands Bodenaltertümer in der Anschauung des 16. und 17. Jahrhunderts. (Diss. Heidelberg.) 1934. 155 Seiten, 22 Tafeln.
- A. W. BRØGGER, Nasjonen og fortiden. Universitetets Oldsaksamlings Skrifter II, Oslo 1929, S. 5-16.
- O. RYDBECK, Den svenska fornforskningens utveckling. Årsbok för hembygdsvärd 1932, S. 69-77.
- O. RYDBECK, Den arkeologiska forskningen och historiska museet vid Lunds universitet under tvåhundra år, 1735-1937. K. humanistiska Vetenskapssamfundets i Lund Årsberättelse 1942-1943, III, S. 165-293.
- Comtesse OUVAROFF, Aperçu sommaire du développement des sciences archéologiques en Russie. Société Nationale des Antiquaires de France. Centenaire 1804-1904, Recueil de Mémoires, publiés par les membres de la Société, Paris, S. 357-367.
- A. M. TALLGREN, Geschichte der antiquarischen Forschung in Finnland. Eurasia Septentrionalis Antiqua X, 1936, S. 199-261.
- E. WAHLE, Studien zur Geschichte der prähistorischen Forschung. Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse, Nr. 8, 1950.
- J. PUZINAS, Vorgeschichtsforschung und Nationalbewußtsein in Litauen. (Diss. Heidelberg.) Kaunas 1935. 134 Seiten.
- A. STOCKY, Le développement de la science préhistorique en Bohême. In : DERS., La Bohême préhistorique I, L'âge de pierre, 1929, S. 1-10.
- E. CARTAILHAC, Historique des progrès de la science sur les civilisations primitives et l'ancienneté de l'homme. In : DERS., La France préhistorique d'après les sépultures et les monuments, 1889, S. 1-27.
- A. GRENIER, La tradition de l'archéologie gallo-romaine. Essai de bibliographie générale historique et raisonnée. In : J. DÉCHELETTE-A. GRENIER, Manuel d'archéologie préhistorique, celtique et gallo-romaine V, 1, 1931, S. 17-89.
- ST. PIGGOTT, Prehistory and the Romantic Movement. Antiquity 11, 1937, S. 31-38.
- V. CHRISTIAN, Die Ruinen und ihre Erforschung. In : DERS., Altertumskunde des Zweistromlandes von der Vorzeit bis zum Ende der Achämenidenherrschaft I, 1940, S. 11-88, Tafel 1-25.

## Das Dreiperiodensystem :

- S. MÜLLER, Aufkommen und Entwicklung des Studiums der Bronzezeit. In : DERS., Nordische Altertumskunde I, 1897, S. 217-241.
- R. BELTZ, Dreiperiodensystem. In : M. EBERT, Reallexikon der Vorgeschichte 2, 1925, S. 457-460.
- H. SEGER, Die Anfänge des Dreiperiodensystems. Schumacher-Festschrift 1930, S. 3-7.
- C. S. PETERSEN, Stenalders-Bronzealders-Jernalders. Bidrag til nordisk arkaeologisk litteraerhistorie 1776-1865. København 1938. 241 Seiten.

## Einzelne Stoffgebiete :

- J. BAYER, Die Erforschung des fossilen Menschen und seines Zeitalters. In : DERS., Der Mensch im Eiszeitalter I, 1927, S. 3-38.
- F. WIEGERS, Geschichte der Erforschung des Diluvialmenschen mit besonderer Berücksichtigung der Geologie. In : DERS., Diluviale Vorgeschichte des Menschen I, 1928, S. 1-23.
- H. KÜHN, Geschichte der Entdeckung der franko-kantabrischen und der ostspanischen Kunst. In : DERS., Kunst und Kultur der Vorzeit Europas. Das Paläolithikum, 1929, S. 42-197 und 320-343.



- S. MÜLLER, Das Studium der Steingräber und der Steinaltertümer. Eine historische Übersicht. In : DERS., Nordische Altertumskunde I, 1897, S. 122-132 und 173-181.
- O. PARET, Pfahlbauforschung in Württemberg. Zeitschrift für württembergische Landesgeschichte VII, 1943, S. 7-24.
- TH. BIEDER, Geschichte der Germanenforschung. Drei Teile ; 115, 179 und 248 Seiten ; 1921-1925. Teil I in 2., verm. und verb. Aufl., 260 Seiten, 19 Tafeln ; 1939.
- G. JAFFÉE, Geschichte der Runenforschung. (Diss. Göttingen.) 1936.

#### Geschichte der Organisationen :

- S. CURMAN, Entstehung und Entwicklung der schwedischen Denkmalpflege. Die Denkmalpflege 1931, S. 1-8.
- H. SCHÜCK, Riksantikvarieämbet genom 300 år. O. ALMGREN, Om tillkomsten av 1630 års antikvarie-institution. Fornvännen 26, 1931, S. 3-47, 2 Abbildungen.
- J. RANKE, Die akademische Kommission für Erforschung der Urgeschichte und die Organisation der urgeschichtlichen Forschung in Bayern durch König Ludwig I. Festrede, gehalten in der k. b. Akademie der Wissenschaften, München 1900. 107 Seiten, 2 Tafeln.
- R. VAUFREY, Les Congrès internationaux et le XV<sup>e</sup> Congrès international d'Anthropologie et d'Archéologie préhistorique. L'Anthropologie 41, 1931, S. 95-110.
- V. HERMANSEN, Oprettelsen af „den Kongelige Commission til oldsagers opbevaring“ i 1807. Aarbøger for nordisk oldkyndighed og historie 1931, S. 265-320.
- J. SCHMIDT, Das Museum für heimatliche Geschichte und Altertumskunde der Provinz Sachsen in Halle a. d. Saale. Mitteilungen aus dem Provinzial-Museum der Provinz Sachsen zu Halle a. d. Saale, 1, 1894, S. 1-17.
- A. LARGIADÈR, Hundert Jahre Antiquarische Gesellschaft in Zürich, 1832-1932. Zürich 1932. 301 Seiten, 3 Bildtafeln.
- B. HOLLANDER, C. REDLICH, H. LOEFFLER, Das Dom-Museum zu Riga. Ein Rückblick, 1834-1936. Sonderdruck der Baltischen Monatshefte Nr. 5, 1936. 24 Seiten, 16 Tafeln.

#### Biographien von Prähistorikern :

- L. AUFRÈRE, Figures de Préhistoriens, I. Boucher de Perthes. Préhistoire VII, 1940, S. 7-137, 18 Abbildungen.
- H. LEHNER, Felix Hettner. Westdeutsche Zeitschrift für Geschichte und Kunst XXI, 1903, S. 339-361, 1 Tafel.
- F. VON DUHN, Luigi Pigorini. Vorgeschichtliches Jahrbuch, hrsg. von M. EBERT, I, 1924 (1926), S. 131-142, 1 Tafel.
- B. SALIN, Minnesteckning över Oscar Montelius. G. EKHOLM, Bibliographia Monteliana. Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademiens Handlingar 34, 1922. 89 Seiten, 1 Tafel.
- H. SEGER, Sophus Müller †. Prähistorische Zeitschrift 24, 1933, S. 343-347.
- B. HILDEBRAND, C. J. Thomsen och hans lärda förbindelser i Sverige 1816-1837. Bidrag till den nordiska forn- och hävdaforskningens historia. Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademiens Handlingar 44, 1937 u. 1938. Zwei Teile ; zus. 835 Seiten, 1 Tafel.
- E. WAHLE, Karl Wilhelmi (1786-1857) als Begründer der Altertumsforschung in Süddeutschland. Neue Heidelberger Jahrbücher 1933, S. 1-88, 1 Tafel.
- S. MÜLLER, Mindetale over . . . J. J. A. Worsaae. Aarbøger for nordisk oldkyndighed og historie 1886, S. 1-48.

# Wedding Rites among the Bhil of North-Western Central India

By WILHELM KOPPERS and LEONHARD JUNGBLUT

## Introductory Remarks

I owe the main part of the material used in the following article to the collaboration of F. LEONHARD JUNGBLUT, S. V. D., the Dutch missionary who kindly helped me in my research work in India in 1938-39. The sifting of the material and the putting together of the text form my contribution. The manuscript has been shown to JUNGBLUT, who suggested several amendments and additions. Our joint authorship is expressed by the double signature.

The primary object of this article is to give as accurate an account as possible of the ceremonies actually in use to-day among the Bhil in connection with marriage; with an occasional reference only to possible parallels among the other primitive tribes of Central India or among the Hindus. It is little more than a collection of data, which is intended to, and will, we believe, prove useful as a basis for future comparative study in these fields. The chapter on the betrothal rites has been published in: *Artibus Asiae*, Vol. 9, 1946, pp. 5-33. (W. KOPPERS)

The last of the *wane* days forms the transition to the wedding proper, which, if we include the subsequent ceremonies, comprises more than fifty separate rites. They take place partly at the bridegroom's house, partly at the bride's. Some are repeated, or may be repeated, inasmuch as the same rite is carried out in both places. Owing to these circumstances it is practically impossible to fix the time limit accurately; we simply have no data for this and we must therefore confine ourselves to describing each individual rite as such, while indicating in so far as this is possible, the time and place of its performance.

The invitation formula shows that the Bhil considers certain rites especially important and therefore of particular interest. Specific mention is made of the *wane* days, the *maméran* and *notrañ* day (*maméran notrañ no dan*) and the wedding, in connection with which the *phera* or processional perambulation round the ritual pole is regarded as the decisive rite.

1. *Māṇḍwo*<sup>1</sup> *Ropwo*

## (Putting up the Marriage Booth)

A special marriage booth is always set up close to the bridegroom's house and sometimes a second near that of the bride<sup>2</sup>. The brother-in-law, the uncle (the father's brother) and the musicians have to make all the necessary arrangements. The booths are built of the soft, easily fashioned wood of the *salar*, called *haléyo* in Bhili and also known as the incense tree. Its bark has a characteristically bluish tint when the trees are old. This wood is not used for building ordinary houses as it has no power of resistance and easily falls a prey to the ravages of the white ant.

Four stakes driven into the ground form the corners of the approximately square ground-plan. The sides measure from ten to fourteen feet, while the height of the stakes (and consequently of the hut) is about six or seven feet. The ends of the stakes form a fork so that horizontal beams can conveniently be laid along the two opposite sides of the square. Five, seven or nine bamboo poles are then placed transversely over these beams, forming a support for the roof of green bamboos or other branches, which serves as a protection against the sun. Finally garlands of mango leaves are hung all round the edge of the flat roof.

2. *Sori Ropwi*

## (Setting up the Ritual Pole)

A necessary feature of every marriage booth is a wooden pole, about a foot and a half long and four to six inches in diameter. It is fixed in the ground on one side of the hut, halfway between two corner stakes and exactly under the edge of the roof, and is framed by four pieces of wood with their ends lying crosswise one over the other. It is possible that some symbolic representation of *lingam* and *yoni* is intended<sup>3</sup>. Even when no booth is erected at the bride's house, there will always be a ritual pole.

<sup>1</sup> H. n. m. *māṇḍaw* = marriage hut or booth.

<sup>2</sup> "Normally, one i. e. a booth (*marua*) is made in the bride's house and one in the bridegroom's." (ELWIN: *The Baiga*, London 1939, p. 275.)

<sup>3</sup> DUBOIS: *Hindu Manners etc.* (Oxford, Third Ed., vol. 1., p. 219) speaks of a "wooden cylinder which married women cover with lime and then paint with red longitudinal stripes. On this they tie small twigs of the mango tree. They next sprinkle a great quantity of powdered saffron (turmeric?) over the cylinder, which they immediately afterwards dip into a new earthen vessel. This they carry with much solemnity to the centre of the *pandal*, where they offer it a sacrifice of incense and betel". — The significance of this double symbol should be pretty clear. The Brahmins, however, have a second symbol besides this, which is also usually placed in the centre of the *pandal*, a "sandalwood stone" (DUBOIS 225) to which they sacrifice and round which the bride and bridegroom move in ritual procession. The Sudra celebrate their marriage ceremonies in similar manner in front of the branch of a green fig-tree (DUBOIS 232), the Kṣatriya in front of their arms (DUBOIS 233) and certain savage tribes in front of a "sort of potato" (DUBOIS 529); all these objects being subject to some form of worship in the course of the marriage ceremonies. According to DUBOIS



Five of the marriage songs make direct mention of the booth. They all tend to slip into the erotic and obscene. One of them may be somewhat freely rendered as follows :

1. Come, o kinsman, come to my (marriage) booth.  
All right, brother, all right. (Refrain.)
2. Come, o kinsman, come to my (marriage) booth. (Refrain.)
3. Et partibus privatis carens pone in earum loco fimum bubulum.

### 3. *Sitrāṅ Raṅwaṅ*

(Dyeing Nuptial the Garments)

When the marriage booths have been erected the village headman, the bridegroom's brother-in-law and his uncle (i. e. the husband of his father's sister) proceed to dye the garments of the young couple by dipping them in turmeric wash or by sprinkling them with this substance (pl. 1 *b*). The bridal veil is given a coloured border by dipping the finger in turmeric and then passing it along the four edges. The breast-cloth, from which the red trimming has first been removed, is dipped in the dye (pl. 2 *d*). The same is done to the two ends of the bridegroom's long turban scarf and his so-called *uphāṇiyuṅ* cloth (pl. 1 *a*). The latter plays a rôle in all the ceremonies in which bride and bridegroom are bound together, one end being knotted with an end of the bride's veil.

### 4. *Gotriṇo Bharwo*

(Taking [Another's] Place)

For a short time the bridegroom's brother takes his place in order to see to the drawing of the water and filling of the brass vessel which is to be placed upon a jar filled with Daru. When in this position the brass vessel is called *kaḷèh* and it marks the spot where the *maméran* ceremony is later to take place. In one of the marriage songs the expression *gotriṇo* is used figuratively of the water fetched by the bridegroom's brother.

The following is the text of a marriage song dealing with this rite.

1. O brother Newo, we came to your well to draw water.
2. We came bringing gold and silver vessels to fill.
3. The water splashed out while we filled and filled.
4. So we came again to draw water.
5. O brother Newo, we came to your well to fill our vessels with water.

the "sandalwood stone" of the Brahmins is supposed to represent Mount *Saptahula* (dwellingplace of the souls of ancestors). The fact that the newly married couple touch this sandalwood stone with the foot might, therefore, be taken as a promise to fulfil their duty towards their ancestors by bringing into the world a *putra* or male descendant, who will "save them from hell". In the case of the Rajput Kṣatriya the arms used as a symbol represent their means of livelihood and the same applies to the "sort of potato" set up by the "savage tribes". It is clearly not necessary to conclude that we are dealing with sexual symbols in all these cases. It would be necessary and probably well worth while to make a comparative study of these practices all over

5. *Maméran*<sup>4</sup> *Óḍwan*

## (Presents of Clothes and Jewelry)

This ceremony takes place at the bride's house on the day when the wedding procession is due to arrive in the evening; and at the bridegroom's on the day before. It takes its name from the word *mamo* which is primarily used to designate an uncle on the mother's side. But the same name also includes the brother-in-law (the sister's husband), the "son-in-law" (the younger sister's husband), the father's sister's husband (i. e. an uncle on the father's side), as also all the friends and acquaintances who choose to take part in the rite, which is optional for them but obligatory for the above-mentioned relatives.

We now come to the question: who gives and who receives the presents?

The recipients are the parents, the uncle on the father's side, the bride's brothers (or the bridegroom's brothers) and their wives.

The donors are the male blood relations of the wives of the above named persons, for instance the male relatives of the paternal uncles' wives. For this reason the expression "wives' kinsfolk" (Bhili: *piyór*, Hindi: *piyar*) is also used in this connection to designate the fellow villagers and fellow clansmen of the women in question. It is therefore clear that the givers of the presents belong to various clans, while the receivers are all members of one and the same clan.

The fact that the mother of the bride (or bridegroom respectively) is not, or at least was not originally a member of the clan may perhaps explain why it is her brother who in this capacity of maternal uncle, is expected to furnish gifts and why it is from him, the *mamo*, that the whole ceremony could seem to have received its name of *maméran*. If the mother's father is still living, he is expected to give the most valuable contribution.

The bride and bridegroom receive nothing, their wedding day being regarded merely as a suitable occasion for presenting the gifts to their relatives.

Of what do these gifts consist? Chiefly of articles of wearing apparel. Each of the men receives one article for himself, usually a turban, and one for his wife, usually a veil.

In all these transactions, however, there is no question of giving in the strict sense of the word, for the "gifts" are all returned to the donors as soon as the circumstances are reversed and the latter have a wedding in their house. It is really only a matter of lending or depositing the articles; there is no genuine transfer of goods, and the whole business plays no role in the economic but only in the social and family life of the tribe.

The community could scarcely find a more impressive way of stressing the importance which it attaches to the founding of a new family than by arranging for so many people actively to participate in the happy festive mood of the bride and bridegroom's families, and this not merely with fine

India. This cannot be undertaken here; we must content ourselves with drawing attention to the problem.

<sup>4</sup> = H. adj. *mamara* (connected with a maternal uncle).

words but also with genial actions. Although the goods have sooner or later to be returned there remains the valuable temporary material assistance and there is moreover the constantly repeated act of giving which demands at least momentary sympathy and sacrifice on the one hand, while calling forth corresponding feelings of pleasure and gratitude on the other.

We have already mentioned that the *maméran* ceremony takes its name from *mamo*, the term used for a maternal uncle. In this connection it might be well to point out that it is at all times considered the special duty of this relative to shower every sort of kindness on his *bhanez* i. e. his niece or nephew and on their families, if they happen to be already married. This will be the first matter to be inquired into at the judgment after death, where a head of cattle given to his *bhanez* may prove the salvation of the *mamo*.

It is interesting to note that the *mamo* has given his name to one of the fingers of the hand; the middle finger is known as *mami ni*, or the *mamo's* finger. For it is one of the *mamo's* essential duties to give his nephew a silver ring for this finger (pl. 2 a). There should be a fine chain attached to the ring and this is passed down the outside or inside of the hand and fastened round the wrist, but a simpler ring without a chain will also be gratefully accepted. In general the young men have no ornament at all on their *mamo* fingers; being poor like most Bhil, their good uncles, are simply unable to perform all that is expected of the ideal *mamo*.

We shall conclude with a free translation of three marriage songs, which touch on this *maméran* ceremony.

a) A song which the women address to the relatives who are expected to give presents of wearing apparel.

1. Our crazy kinsman came to the *maméran* ceremony.
2. He brought with him a *maméran* garment chewed to pieces by a horse.
3. He sold a broom and (with the proceeds) brought a *maméran* garment <sup>5</sup>.
4. Away with, you rascal, or we shall kick you; kick you and make you howl. *Dhahuke* (bis) <sup>6</sup>.
5. Had you brought silk you might have eaten goat's meat.
6. You have brought a beautiful veil with a design of red flowers et potes edere partem mulieris <sup>7</sup>.
7. Away with you, you rascal, or we shall give you a kick.

b) 1. Crazy Zhitro, crazy Zhitro came to the *maméran* (bis)

Set a burning cake of cow-dung before him

And a tickling bean behind. (Refrain.)

2. Our crazy kinsman came to the *maméran*. Bind him fast.

c) The third song is composed of two parts, the first of which refers to the later ceremony of giving money while the second deals with the gift of clothes.

<sup>5</sup> So he has turned basket-maker (low caste!).

<sup>6</sup> Imitation of the sound of sobbing and weeping.

<sup>7</sup> In place of this gratuitous bit of obscenity the Christian Bhil substitute: "and you eat the (goat's) tail", the difference in the original text consisting merely in an *h*.



## Part One :

1. It will rain, my black cloud.  
It has ceased to rain. (Refrain.)
2. Razhing, the Prince, has ceased to shower (money). (Refrain.)
3. Unloosen the end of your loin cloth and let the coins roll. (Refrain.)
4. My black cloud will rain. (Refrain.)

## Part Two :

1. I wandered from market to market  
And never a red-flowered veil could I find for my beauty.
2. My mother set out and brought home a veil with a design of red flowers.
3. I fittid from market to market  
And never a red-flowered veil could I find for my beauty.
4. = 2.

6. *Nótran*<sup>8</sup> *Paráwan*

(Making the Guests' Money Fall)

We have already seen on page 115 that the *gotriyo bharwo* ceremony leads up to *maméran* and *nótran paráwan*. At *maméran* presents of clothes are returned and at *nótran paráwan* the same proceeding is applied to money. On this occasion the bridegroom's father recovers all the money which he has under similar circumstances temporarily made available for others. The sums vary; if he has given a man ten rupees, he will now get those ten rupees back. Actually this custom concerns only the bridegroom's father; it does not apply to the bride's father unless he has no unmarried son and consequently no other possibility of recovering the sums he has deposited, in which case he can make his daughter's marriage the occasion for doing so.

Considering the conditions under which the Bhil live, it is evident that *nótran paráwan* is often of great practical importance to them. It helps the bridegroom's father to defray the considerable expenses of his son's wedding. He has as it were deposited at the bank a part at least of the funds he requires for the occasion and can now lay hands on this sum just when he needs it. As banks are unknown in the country of the Bhil, while their housing conditions make the storing of considerable sums of money difficult and extremely risky, this arrangement must be regarded as a brilliantly practical solution of the problem.

We shall again conclude with a free translation of a marriage song dealing with our ceremony. It conveys an invitation to the *nótran paráwan*<sup>9</sup> and is sung by a choir of women in the name of the bridegroom and of the messenger bearing the invitation, who is as usual compared to the busy bumble-bee.

<sup>8</sup> = H. v. t. *nautna*, to invite.

<sup>9</sup> We have already (cf. *Artibus Asiae* 9, 1946, p. 11) quoted another marriage song, one half of which deals with this rite of giving back money.

1. I set out to invite the garden bumble-bee.  
O bumble-bee come quickly to take the invitations.  
The garden bumble-bee has invited the guests. (Refrain.)
2. (The messenger bumble-bee speaks) I set out and invited your (paternal) aunt's husband. O bridegroom give your uncle *mehandi* ink and come back quickly.
3. (The messenger bumble-bee) I went and called hither your sister's husband. (The bridegroom) O my brother-in-law, if you are ready to pick up (to cleanse) leaf plates, then come quickly.
4. (The messenger bumble-bee) I went and called hither your own sister. (The bridegroom) O my sister if you would like to smear on *haldi* then come quickly.
5. (The messenger bumble-bee) I went and called hither the village headman. (The bridegroom) O headman, if you wish to have the ritual pole <sup>10</sup> set up, come quickly.

#### 7. *Khunt* <sup>11</sup> *Māṇḍwo*

(Preparing the Place for the Daru)

Of this rite, which is repeated several times in the course of the marriage festivities, something has already been said (*Artibus Asiae* 9, 1946, p. 16 ff.). We will merely add that quantity is the most essential feature as regards Daru at a wedding; the spirits are therefore copiously watered. The Bhil call this drink "married" Daru, whereas the pure unmixed spirits are described as "virginal".

#### 8. *Ukéri Dāñṭwi*

(Closing the Dung-heap)

This ceremony is carried out at both the bride's and bridegroom's house. It consists in burying in the manure heap of dry cow-dung a small open basket about three inches high and five to six inches in diameter. The bridegroom is assisted in this task by his father's sister's husband, his own elder sister's husband and occasionally the village headman. The corresponding relatives also help the bride. A bit of arrow shaft, about twenty inches long, is stuck right through the basket and the part inside the basket is wrapped in a piece of white cloth containing a *paisa* piece and some raw sugar (*gur*). After the basket has been buried, the dung is smoothed down, the women actually dancing over it, so that the exact spot can scarcely be distinguished. This dunghill ceremony takes place some time before the *phera* shortly after which there is another ceremony in the course of which the basket is unearthened. This will be described in the chronological order in which it takes place.

<sup>10</sup> Standing in the marriage booth.

<sup>11</sup> = H. n. m. *khunt*, corner, side.

9. *Kháwun, Piwun*

(Eating, Drinking)

The method of procedure is exactly the same as that described in connection with the betrothal (Artibus Asiae 9, 1946, p. 20 f.).

10. *Or*<sup>12</sup> *Ugláwo*

(Getting the Bridegroom Ready)

The time has come for the bridegroom to prepare himself with the assistance of his friends for the procession to the bride's house and village. After washing and taking a bath, he puts on the wedding clothes and ornaments (pl. 1 a). Black circles are painted round his eyes with greasy soot (*Kazal hārwi*). Reference is made to all these things in several of the marriage songs.

a) The bridegroom winds a Rajput turban round his head (bis).

b) The bridegroom hastens.

1. Longing for his bride, the royal bridegroom seizes the turban and winds it round his head.
2. Longing for his bride, the royal bridegroom shakes the tassels of his turban.
3. . . . . fastens on the *moy*<sup>13</sup> head-dress.
4. . . . . puts on the *zamo* wedding garment.
5. . . . . ties the *dhoti*.
6. . . . . takes up his sword.

11. *Mahát*

(Sucking Sugar from the Mother's Breast)

Dressed in full state the bridegroom leaves his parents' house and goes to the wicker gate where his mother is waiting for him and where for the last time she offers him her breast from which he sucks some little pieces of *gur* sugar previously affixed for this purpose. Then his mother kisses him on the cheek and he goes away, taking care not to look at her again until he returns with his wife. If his mother is no longer alive, his elder brother's wife takes her place on this occasion. There is something of the maternal in this woman's relation to her young brother-in-law for, even were her husband to die, he can under no circumstances marry her.

The following marriage song refers to the scene described above:

The parrot (i. e. the bridegroom) is walking in the garden of  
sandalwood-trees,  
Drink your mother's milk,

<sup>12</sup> = Sanscrit n. m. *war*, bridegroom.

<sup>13</sup> A multicoloured object, bought in the bazaars and tied on to the side of the head so as to half cover the face. It serves not only as an ornament but also as a protection against the evil eye. The black circles round the eyes mentioned before, serve the same purpose.



Take, o take the breast, handsome parrot. (Refrain.)  
 Drink your aunt's <sup>14</sup> milk. (Refrain.)  
 Drink your aunt's <sup>15</sup> milk. (Refrain.)  
 Drink your sister-in-law's <sup>16</sup> milk. (Refrain.)  
 Drink your sister's milk. (Refrain.)

12. *Káñkar*  
 (Village Boundary)

When the bridegroom and his followers reach the village boundary, the procession halts and Daru is passed round. Then the crowd splits up, some returning home while others remain with the bridegroom.

13. a) *Wizano* <sup>17</sup> *ḍholwo*  
 (Waving Fans)

On his way to the bride's village, the bridegroom must be fanned so that he does not suffer too much from the heat in his wedding clothes and so that no one can cast an evil eye upon him.

13. b) *Kalèh* <sup>18</sup> *Khakṛáwi*  
 (Water-pitcher Noise-making)

In order to drive away all evil spirits those accompanying the bridegroom also shake a brass vessel with little stones in it so as to make a great deal of noise <sup>19</sup>.

Several marriage songs tell of the bridal procession as it moves along to the bride's village.

- a) 1. Our brother's parrot (i. e. the bridegroom) keeps calling *piyuni, piyuni*.
2. To which village is our brother's wedding-party proceeding?
3. To *Thāndla*, our brother's wedding-party is on its way to *Thāndla* town.
4. Our brother's parrot keeps calling *piyuni, piyuni*.

N. B. — The bridegroom is filled with desire and calls for the bride.

- b) 1. Come out village headman, come out of your wretched hovel and show us the way through the village.
2. (Headman) What do I know about it, o son of a queen (i. e. bridegroom). It is a jungle village that we have peopled here.

<sup>14</sup> The wife of the father's elder brother.

<sup>15</sup> The wife of the father's younger brother.

<sup>16</sup> The wife of the elder brother.

<sup>17</sup> H. n. m. *wijan* = fan.

<sup>18</sup> H. n. m. *kalash* = water vessel.

<sup>19</sup> That the Indians consider noise a suitable means of driving away evil spirits is also mentioned by TH. ZACHARIAE (Berichte über die Jainas bei Autoren des 16. und 17. Jahrhunderts, in Festschrift MORITZ WINTERNITZ, Leipzig 1933, p. 183).

3. Come out, o headwoman, in your tattered rags and show us the way through the village.
4. (Headwoman) What do I know about it (rudely, then politely) o son of a queen. It is a jungle village that we have peopled here.
5. A great herd has lain down to rest here. It is now already on its way home. That seems to be the way over there.

N.B. — In this song both sides surpass themselves in a mixture of abuse and politeness.

- c) 1. Flee, o kinswoman, (i. e. bride) there comes the ape (i. e. the bridegroom) playing *hukekúk*.  
Refrain from: 'there comes ...'
2. He is waving his tail. (Refrain.)
3. He is leaping into the ditches. (Refrain.)
4. He is leaping on all fours. (Refrain.)
- d) 1. How far is it still to our kinsman's house? The feet of my little bridegroom ache from too much walking.
2. Send elephants to meet us, my little brother-in-law ('my little brother-in-law' is refrain).
3. Put down before us the elephant's litter. (Refrain.)
4. Bring us some horses. Put a saddle before us.
5. Bring us a carriage. Put zebu oxen before us. (Refrain.)
6. My little bridegroom's feet ache from too much walking.

#### 14. *Láḍa no Hāntro*

##### (The Bridegroom's Place of Encampment)

On arriving at the bride's village a halt is called in the neighbourhood of her father's house. The proceedings are the same as those described in connection with the final betrothal. Two marriage songs treat of the arrival at the place of encampment.

- a) 1. Welzi, my son (son used in wider sense) where shall I fasten the horse to the peg?
2. Shall I hammer the peg through your foot? Shall I strike?
3. Identical with two except for the use of another word for foot.
4. Welzi, my son, where shall I fasten the elephants?
5. Shall I fix the peg in your testicles?
- b) 1. If our crazy kinsman were told, he would come and greet us with Daru on his head.
2. May the boy come and greet us. May he come and greet us with food on his head.
3. May he come and greet us leading a water buffalo on a string.

#### 15. *Sukówni*

##### (Paying out the Money.)

A repetition of this rite takes place by agreement or as convenience may dictate. A further respite for payment of the remainder may still be granted.

16. *Hidun*<sup>20</sup>

(Food for a Feast, including Goat's Meat)

The preparations for an appropriate meal (this time to be given in the vicinity of the bride's house) must be made in the usual way.

17. a) *Sitrañ Wadāwan*(Applying the Sign of the *Tilak* to Clothes and Ornaments for the Bride)

Some of the bridegroom's blood or clan brothers, walk up to the wicker gate of the bride's house carrying clothes and ornaments destined for her. They are met at the gate by the bride's sister. In her left hand she carries a brass plate with *haldi* paste (pl. 1 b). On a leaf placed on the plate there is also a little red colouring substance (*kañku*) and a small earthenware vessel with oil in which a light burns. The girl dips the thumb of her right hand in the *haldi* paste and dabs some of it on each garment and ornament. Then she dips her thumb in the red *kañku* and marks the forehead of each bearer of presents with the sign of the *tilak*. When this is done she receives all the gifts and takes them into the bride's house.

17. b) *Sitrañ Perāwan*

(Putting on Clothes and Ornaments for the Bride) (pl. 1, 2)

The "maids in waiting" naturally assist in this ceremony.

18. *Zan Māñḍwe*

(Wedding Party Goes to Marriage Booth)

If no wedding booth has been erected near the bride's house, this ceremony takes place at some other place in the vicinity. It consists in confronting the bride's and the bridegroom's parties, who now meet each other in full ceremonial attire and more or less challenge each other. There is much gesticulating and talking, both sides crying out: "Who will win?" "Who will lose?" Each party tries to outbid the other and their screaming drowns every effort at singing. Altogether a somewhat stormy meeting, in the course of which the latent and open antagonism between the two parties breaks through in very characteristic fashion<sup>21</sup>.

<sup>20</sup> H. n. m. *sidha* = eatables.

<sup>21</sup> ELWIN (l. c. p. 274 f., 278) describes a "vigorous and ribald struggle" and a "mock fight" between the two parties at a wedding feast among the Baiga. Another author tells us that the Sudra of Southern India, when they meet for a marriage or funeral feast are wont to start off with a violent quarrel between the two parties before the eating begins. Even Christian Sudra hold fast to this "good" old custom. (J. A. DUBOIS: l. c. p. 280 f.) Among the Mundari it appears to be chiefly the women who take part in an uncontrolled wordbattle between the two parties. (J. HOFFMANN and A. VAN EMELLEN: *Encyclopaedia Mundarica*, Vol. 3, Patna 1930, p. 797.)



19. *Or Ghoṛo*

## (The Bridegroom on Horseback)

The bridegroom's sister's husband (Bhili: *bénowi*, Hindi: *benohi*), that is to say the brother-in-law, now takes the young man on his shoulders and carries him to within a short distance of the bride's house; he is then relieved by the husband of the bride's sister who carries the bridegroom to the marriage booth or, in the absence of such a booth, to the wicker gate, which is decorated with garlands of mango leaves <sup>22</sup>.

20. *Haḷa Kaḷāri* <sup>23</sup>

## (The "Dagger" of the Bride's Younger Brother)

As soon as the youth gets down from his "horse" the bride's younger brother stands with both his feet on the bridegroom's feet, refusing to liberate him until he has received the eight annas due to him.

21. *Torañ Sibwuñ*

## (Touching the Garland)

The bridegroom then touches the garland with his sword and the *koṭwal* is given his four annas.

22. *Or Phuñkwo* <sup>24</sup>

## (Sprinkling the Bridegroom)

The bridegroom's mother-in-law now approaches holding in her left hand a brass plate on which there is a little oil-lamp burning and some *haldi* paste. In the fold of her dress she has a good handful of unhusked rice and she is wearing her special *uphāñiyuñ* scarf round her neck.

Standing before the bridegroom she first waves the brass plate over his head; then she marks him with the *tilak* and hands the brass plate to one of the women standing near <sup>25</sup>.

After this she puts her *uphāñiyuñ* scarf round her son-in-law's neck; then seizing the two ends of the scarf and stepping back she pulls him forward three times. Taking some of the rice out of the folds of her dress, she proceeds to throw it at the bridegroom's head-dress, after which she pulls him forward once more. In all she repeats the pulling and throwing seven times. By then both are supposed to have reached the outer paling of the house (*newañ*).

<sup>22</sup> In certain cases the *koṭwal* may merely hold up a garland by means of two sticks.

<sup>23</sup> H. n. f. = dagger.

<sup>24</sup> H. v. i. *ponkna* = to be showered upon (to have something poured over you).

<sup>25</sup> It is probable that this ceremony is connected with the *Arti* or *Aratti* rite of Hinduism, which is performed by married women and courtesans (not by widows) and which is supposed to protect and preserve from *aratti* (i. e. from trouble, misfortune, pain, particularly of the kind resulting from the evil eye). J. A. DUBOIS: l. c. p. 150 f.)

The following is a *tilak* song which is also sung on this occasion.

"The queenly merchant's wife applies the *tilak*.

While he with the thick lips stands there,

While he with the round, fat belly and the thick lips stands there.

The queenly merchant's wife applies the *tilak*,

While he with the heavy paunch stands there.

The queenly merchant's wife applies the *tilak*."

The "queenly merchant's wife" is of course the bride's mother while the bridegroom is as usual made to appear thoroughly ridiculous.

### 23. *Káhar Khawáꣳwî*

(Ceremony at Bride's Sleeping Place)

Two or three men, together with the bride's waitingwomen, now lead the bridegroom into the house and up to the bride's sleeping-place, where she is awaiting him. He must sit down beside her, whereupon a large shawl is thrown over both of them by the husband of the bride's sister or the husband of her father's sister. While muffled in this cloth the bride and groom are given some *guṛ* sugar mixed with wheaten meal to eat. This sweet food is intended to symbolize the delights and joys of married intercourse.

### 24. *Sera Serî*<sup>26</sup> *Gaṭhālwa*

(Tying together "Man servant" and "Maid")

One end of the bride's veil is now knotted together with the bridegroom's *uphāniyuñ* cloth<sup>27</sup>. As long as the young couple are tied together no one must come between them and especially no woman; for she might cut off a piece of the veil, take it away with her and swallow it, a proceeding by which the bride could be bewitched and deprived of progeny.

### 25. *Phera Pārwa*

(Making the Rounds)

Tied together, the bride and groom, accompanied by all the wedding party, march to the marriage booth, or, if there is no booth, to the place where the ritual log or pole has been set up. It is here that the decisive ceremony of marching round the pole is performed. The bride weeps aloud, being obliged to show how hard she finds the parting. The duty of supporting the weeping bride on her way to the ceremonial pole and during the perambulation round it, falls to the husband of her elder sister, who receives seven paisas for this charitable action. The young couple walk round the

<sup>26</sup> H. *chera*, *cheri* = man servant, maid.

<sup>27</sup> This cloth or scarf is, especially on solemn occasions, also used by the bridegroom to cover his mouth; an action which, like the wearing of the headdress, is connected with the notion of protection against the evil eye.

pole seven times (in the opposite direction to the hands of a clock) ; for the first four rounds the bridegroom leads, for the last three the bride <sup>28</sup>.

Meanwhile the singing of the *Phera* songs has begun. The following song has special reference to the bride's weeping.

1. They have taken a fancy to the bridegroom's rupees.

The bride weeps : *ḍhahūke, ḍhahūke*.

2. Had you told your father, he would not have taken the rupees.

The bride weeps *ḍhahūke, ḍhahūke*.

3. They have taken a fancy to the rupees of your bull (bridegroom's brother).

The bride weeps : *ḍhahūke, ḍhahūke*.

While the young couple is walking round the pole the following is sung :

*Ek phēro pharē laḍo.*

A round makes the bridegroom.

*Apri laḍi se*

Thine and ours the bride is <sup>29</sup>

*Lāngro phera pherī gyo. Ram sanyañ (Kriṣṇa).*

The cripple the rounds has made (Refrain).

*Balak bānari moyañ.*

The child has by this been taken in.

The following song is sung when the rounds are finished :

1. *Laḍi lai salyañ,*

Bride taken away gone,

*ṭaṭi dai salyañ.*

wicker gate given gone.

2. *Wewai ne kukṛaṇ ghaṇaṇ re.*

kinsman to the hens many —.

*Khure, khure, koṇ karhe?*

*Khure, khure, who will make ?*

3. *Wewai ne bokṛaṇ ghaṇaṇ re.*

Kinsman to the goats many —.

*Thire, thire, koṇ karhe ?*

*Thire, thire who will make ?*

4. *Khure ni karnari ḥamuñ*

*Khure to the maker of we*

*lai salyañ re.*

taken away gone —.

<sup>28</sup> Among the Baiga there is a remarkable fluctuation in the number of these rounds. Naturally the question arises, whether they formed part of the original marriage rites or were taken over from Hinduism. "Where a marriage party has come to the bride's house, bride and bridegroom go round the pole three times there, and then when they go to the bridegroom's house they repeat the ceremony four times." (ELWIN, l. c. p. 279.)

<sup>29</sup> The "our" is explained by the fact that it is the women of the bridegroom's party who are singing. The women of the bride's party sing the same words, but substitute "bridegroom" for "bride".



Free Translation :

1. The bride has been taken away  
The wicker gate closed.
2. You have many hens, o kinsman.  
Who will now decoy them, calling *khure, khure?*
3. You have many goats, o kinsman.  
Who will now rebuke them, calling *thire, thire?*
4. We have taken away with us the girl who used to call *khure*.

Another *Phera* Song

1. *Day parè te payne re, mara laḍa bhai.*  
Desire fall then marry —, my bridegroom brother.
2. *Ḥamón te ghamtuñ nathi re, mara laḍa bhai.*  
To us however it pleases not —, my bridegroom brother.
3. *Zaṇe sari mo selo<sup>30</sup> re, mara laḍa bhai.*  
Like little black bird of young —, my bridegroom brother.
4. *Zaṇe wahāñ mañ ni risari<sup>31</sup> re, mara laḍa bhai.*  
Like bamboo in of bear —, my bridegroom brother
5. = 2.
6. *Zaṇe phópara mañ nuñ sibrun re, mara laḍa bhai.*  
Like hollow of a tree in of owl<sup>32</sup> —, my bridegroom brother.

Free Translation.

1. If seized with the desire to do so, then marry o bridegroom, my brother.
2. We, however, are none too pleased (bis) my brother.
3. To us she looks like a *sari* bird's nest-chicken.
4. Or like a bear in the bamboo.
5. = 2.
6. To us she looks like the owl in the hollow of a tree.

26. *Ukeri Khoḷwi*

(Opening the Dung-heap)

The young couple, accompanied by those who helped to bury the basket, now betake themselves to the dung-heap, where both bride and groom try to locate the basket, the one who first finds it being supposed to play the chief rôle in their married life. The girl is allowed to use both hands, the youth only one. The assistants are entitled to a certain amount of Daru and to a ball of cooked rice each. Of these balls we shall have more to say later on. (page 136) The same rite is repeated at the bridegroom's house the day after<sup>33</sup>.

<sup>30</sup> The bride is small and weak.

<sup>31</sup> The name of "bear" is most likely to be given to a woman with long, unkempt hair.

<sup>32</sup> The Bhil consider the owl an ugly bird.

<sup>33</sup> At Hindu weddings an odd-and-even game takes the place of hunting for the basket. The ultimate purpose is, however, the same in both cases. (Cf. MONIER-WILLIAMS: "Brahmanism and Hinduism", London 1891, p. 385.)

The following are free translations of two songs connected with this ceremony.

- a) Who is high, who is low? The bridegroom is low.

The bride is high.

Who is black, who is white?

Who has lost, who has won?

The bride has won, the groom has lost.

N. B. — When the ceremony takes place at the youth's house the opposite issue is, however, said to be more frequent, so that it is the husband who finally emerges as lord and master.

- b) Let us go and turn over the dung heap.

Let us go and look for our kinswoman.

Is she dark or fair?

She has been raped by my brothers<sup>34</sup>.

Is she small or is she tall?

She has been raped by my brothers.

### 27. *Lado no datun Kaglo*

(The Bridegroom's Mouth-rinsing and Tooth-cleaning)

The husbands of the bride's and bridegroom's sisters now offer their new brother and sister-in-law little sticks with which to clean their teeth and water with which to rinse their mouths and free their hands from *mehandi* ink.

The ceremony is followed by Daru drinking. The husband of the bride's sister in particular, is supposed to offer a bottle to the husband of the bridegroom's sister. The village headman, the more important people present and the bringer of the bottle, however, also join in the drinking, which takes place in the ceremonial manner described in the next paragraph.

### 28. *Sak Wāḷwi*

(Turning the "Potter's Wheel")

This rite may be carried out now or earlier, when the money is paid out. There are two ways in which the Daru can be drunk (to serve this ceremonial purpose). The first consists in one of the two drinkers holding his hands over those of the other, and this is the way that the bride's brother (by blood or by clan adoption) drinks with the groom's brother (by blood or by clan adoption). The two sit opposite each other and each puts his hands together so as to form a shellshaped hollow, the bride's brother holding his underneath. The village headman then pours Daru into the hollow made by the hands of the bridegroom's brother, who lets the

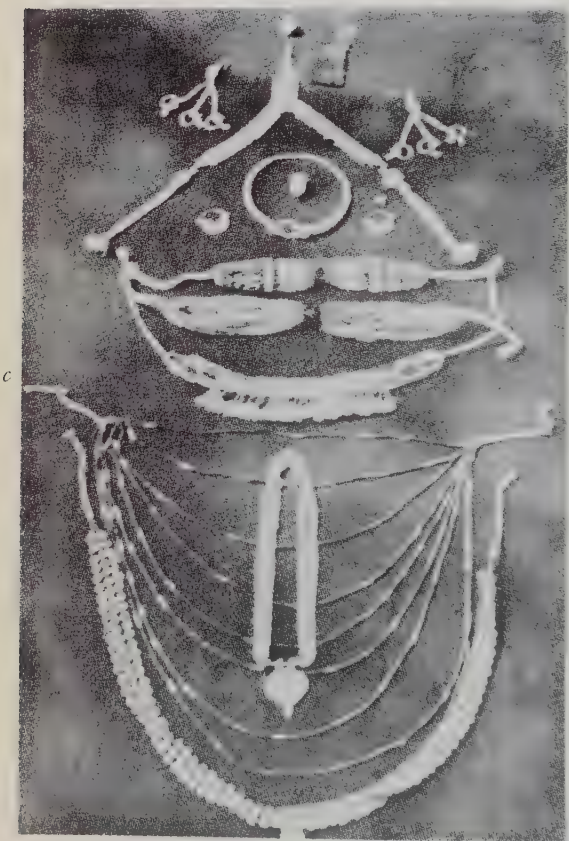
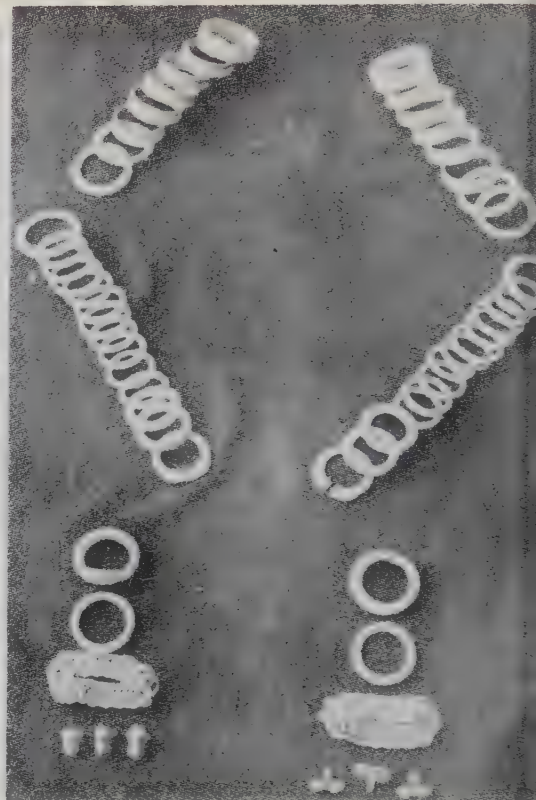
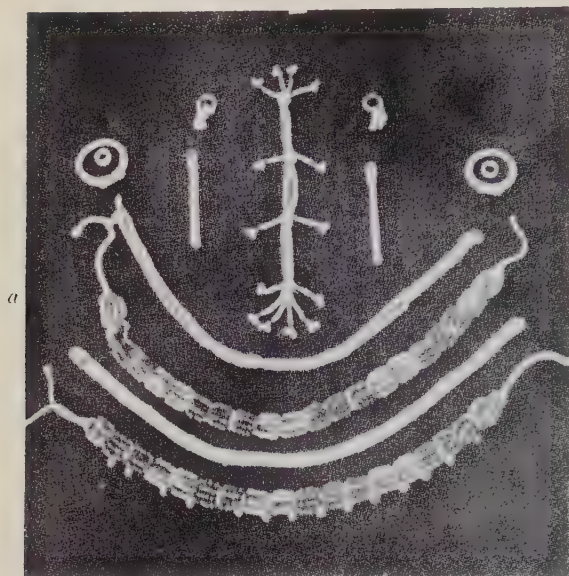
<sup>34</sup> The term brother is here applied to the male relatives of the women who are singing.

WILHELM KOPPERS and LEONHARD JUNGBLUT, Wedding Rites among the Bhil of North-Western Central India



a : Bride and Bridegroom : Bride veiled ; both with bridal headress (*mor*) ; Groom wearing white *uphūiyūi* cloth.  
b : Woman dispensing turmeric (*halāi*) at wedding. (Photos : W. KOPPERS.)

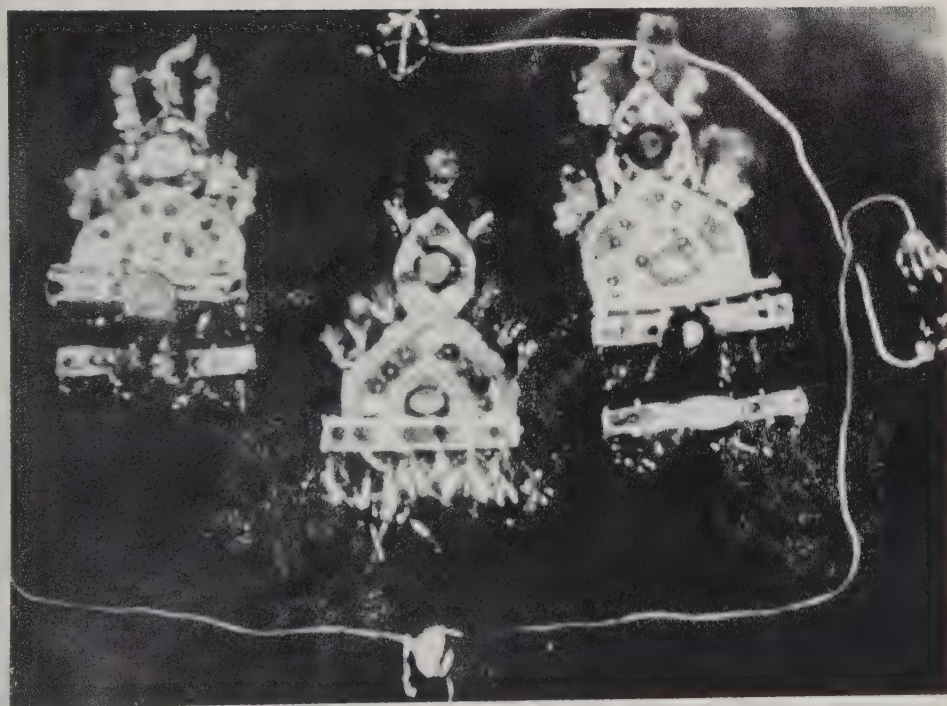




*a*: Men's ornaments: fingerings and earrings, girdle and ornaments for buttonholes and wrists.  
*b*: Women's ornaments for arms, legs and toes. *c*: Women's ornaments for head, nose, ear, neck and bosom. *d*: Breast cloths, bridal headdress (*mor*) and hand ornaments for women.



*a* : Girdle maker at work.



*b* : Ornaments : wedding headdress (*mor*).

Photos : W. KOPPERS.





spirit trickle through his fingers into the hands of the person sitting opposite, who immediately proceeds to drink it. This gesture is repeated three times, then the rôles are exchanged and seven times in succession the bridegroom's brother holds his hands underneath and drinks the Daru as it trickles into them. After this it is again his opposite's turn to drink four times. When it comes to the seventh potation, the bridegroom's brother lets a rupee glide into his partner's hands together with the Daru. Then only are both free to open their hands; had one of them done so earlier he would have been liable to a fine of a rupee and a quarter.

The second method of Daru drinking allows of each partner tasting the Daru for himself. The same order is, however, adhered to and the last potation must under all circumstances be drunk out of the hollow of the hand in the manner described above.

The ceremony has been called "turning the potter's wheel" because of the circular sweep of the arm over the earth accompanying the libation which introduces each draft of Daru.

### 29. *Bol Sîrwa*

(Lopping off a Speech, Cutting Short Speech)

There follows a short harangue from the bride's go-between. It is addressed to the bridegroom in particular, upon whom it impresses the following points:

"From to-day on this human being belongs to you. Good! Give her (the bride) to drink of the water on this side or on the other side of the mountains. (We also find the variant: give her water to drink from *Mâlwa* and *Mrwâr*.) But do not beat her, neither with a green nor with a dry stick. And if she should die from the blows you give her, the sum of money (the bride-price paid by you or rather by your father for the girl) will be maintained but together with our enmity. But if on the other hand she dies of disease or snake-bite, we shall all come together to burn her."

We have already shown elsewhere<sup>35</sup> how among the Little Bhilala (Barwani) a particular variant of the Deluge myth is on this occasion recited by the go-between.

### 30. *Ladi no Zâniwaho*

(Wedding Party Goes to the Camping Ground)

The ceremonies we have been describing take place in the vicinity of the dung-heap. After their completion the young couple, still tied together, and accompanied by the youth's party and some of the girl's people, betake themselves to the camping ground, where they sit down on the grass.

<sup>35</sup> W. KOPPERS: "*Bhagwân*, the Supreme Deity of the Bhils", *Anthropos* 35-36, 1940-41, p. 284 f.

31. *Laḍi no Khoḷo Bharāwo*  
(Filling the Bride's Lap)

The bridegroom's sister (sometimes his mother or even his father's sister) throws four silver annas, a bit of coconut and some uncoloured rice into the young wife's lap. The Bhil themselves recognize this as a fertility rite, intended to symbolize the wish that she may be blessed with many children and also that she may not enter her husband's house empty handed but bring her "portion" with her.

32. *Laḍi no Khoḷo Kaḍārwo*  
(Taking out of the Bride's Lap)

The bridegroom's younger brother has the special privilege of picking the bits of coconut out of his new sister-in-law's lap.

33. *Laḍi no Pasi Walāwi*  
(Bringing back the Bride)

After the knots binding together the young couple have been untied, her sister's husband takes the bride on his shoulders and carries her back to her parents' house.

34. *Mātha Soḷi Karwi*  
(Making Plaits on the Head)

The bride's hair, which she has been wearing open ever since the first *wane* day, is now replaited. The bride's sister helps with this.

35. *Thalien Zhelārwi*  
(Causing Dish to be Taken)

The bride's sister goes to the bridegroom, holding a plate with *haldi* paste and a burning oil lamp in one hand and a brass vessel filled with water in the other. When she is close to him she puts down the *haldi* plate and proceeds to wash his face, hands and feet, afterwards, covering these parts of the body with yellow *haldi* wash.

The bride's mother, assisted by other members of her party, now brings seven or eight dishes of specially good food and places them beside the young man, who then passes his father-in-law and the village headman two drinks of Daru each. The headman, as usual, pours out a libation before drinking. Then he and the father-in-law hand the bridegroom two "tastes". The food is emptied into a basket and some money laid on the dishes in its place, usually four annas on the mother-in-law's dish, and one or two annas on each of the others.

36. *Khawun, Piwun*

(Eating, Drinking)

The youth's sister now brings a dish of food for her hungry brother. It consists of heavy balls made of wheat meal, Ghee and raw sugar (*gur*), which have been prepared at his own home the day before and brought to the bride's house. The youth may eat of these only and is not offered any of the other good things. The reason for this is to be found in the fact that he will return again in eight or ten days in order finally to fetch his young wife home and will then enjoy a feast specially prepared for him.

While eating his sweet dumplings, the young man is covered with a cloth, which his brother-in-law has thrown over him. He must not, or does not wish to be observed at his meal. We are told that on the one hand he is ashamed before all the lookers-on (for he must eat first, all by himself, sitting among his wife's waiting-women, who might feel inclined to mock him) and on the other hand fears the effect of the evil eye.

When the bridegroom has finished, all the others begin to eat and drink.

37. *Laḍi no Dharméno*

(Loving Gifts for the Bride)

After the feast, before the young couple with their train of followers start off for the youth's home and village, the bride's go-between speaks the following words: "If anyone among you wishes to present the bride with a gift, let him name the gift." One of the more usual presents is a head of live-stock.

38. *Laḍi Waláwi*

(Bringing Home the Bride to her Husband's House)

The wedding party now sets out for the youth's home village. The young couple are again tied to each other. The girl's parents retire to their house, not wishing directly to witness the painful farewell, but the rest of the party all accompany the bridal pair to the outskirts of the village. There is singing as well as lamentation. When they reach the boundary, the bride and groom take off their head ornaments and the knot that joins them is untied. The bride's followers now turn back, with the exception of five or six men, near relatives, who join the party returning to the young husband's home.

There are several marriage songs connected with this particular journey, most of them treating of the bride and the conflict of emotions with which she leaves her father's house, torn between her love for her husband and her love for her parents.

- a) 1. The she-starling calls from the tree: Whither are you going so inopportunately?
2. Tarry, o my sister, tarry but a few days.



3. I will not tarry, o my brothers, for my sister-in-law<sup>36</sup> would torment me.
  4. O sister with children in your arms, to what house are you going?
  5. My father has sold me and eaten up the money.
  6. I go to his (the bridegroom's) house between the great hills, where the bamboo rustles.
  7. Where the panther roars among the bamboo canes and the bears call from the foot of the mountains.
- b) The bridal procession is about to start.
1. (Women of the bride's party sing):  
I cannot yet grind the proper quantity of meal, o fellow-woman<sup>37</sup>.
  2. I have a little child. Get only a quarter of a pound ground, my fellow-woman. I have a little child.
  3. (Women of the bridegroom's party sing):  
A maund, I shall get a whole maund of hard intoxicating seed ground, my fellow-woman<sup>38</sup>, for you have got the old lady<sup>39</sup> with you.
- c) The following is the free translation of a farewell song, used when the bride is leaving her parents.
1. My father, I am leaving you for a father-in-law.  
My love for you has given way to something stronger.
  2. My mother, I am leaving you for a father-in-law.  
My love for you has given way to something stronger.
  3. My brother, I am leaving you for a father-in-law. You will find the corn that is to be ground lying on the grinding stone<sup>40</sup>.
  4. O sister-in-law, I am leaving you for a father-in-law. You will find on the hearth the earthen forms for baking the bread<sup>41</sup>.
  5. Bring your neck hoops, o sister-in-law. Help to free your missy<sup>42</sup> from her prison-house<sup>43</sup>.
  6. Bring your silver bracelets, o my uncle (elder, on the father's side), and help to free your daughter from her prison-house.
  7. O my uncle (younger, on the father's side) I am going to my father-in-law. There is manure lying on the ground in the stable.
  8. O my uncle (on the mother's side) bring your ploughing oxen. Help to free your niece from her prison-house.
  9. O my uncle (on the mother's side) bring your silver hip chain. Help to free your niece from her prison-house.

<sup>36</sup> The elder brother's wife.

<sup>37</sup> Form of address used towards the female relatives of the bridegroom.

<sup>38</sup> The same form of address now applied to the female relatives of the bride.

<sup>39</sup> Applied as a term of contempt to the bride.

<sup>40</sup> Her brother's wife will now have to see to the grinding of the corn.

<sup>41</sup> Her sister-in-law will also have to look after the baking of the bread.

<sup>42</sup> Form of address used by a wife when speaking to her husband's sister.

<sup>43</sup> In spite of family ties her parents' house now seems to the girl like a prison. So she asks everybody to help to get together the bride-price (ransom).

39. *Báenun Rokwun*  
(Refusing the House Door)

When the bridal party reaches the boundary of the young man's village, the couple are again tied together and have their head ornaments put on. At the door of the bridegroom's house his sister awaits the couple, forbidding them to enter. The marriage agent calls the attention of the groom's father to this, saying: Your daughter will not allow the couple to enter, give her a present so that she may let them pass. The father then gives or promises her a present (usually a newly born or expected head of cattle or some smaller animal). When the couple have entered the house, the husband of the youth's sister or of his father's sister takes off their ceremonial head ornaments and unties the knot binding them together. The young man's father then offers a goat to those who have taken part in the bridal procession so that a good meal can be prepared and enjoyed.

Two marriage songs treat of the bride's arrival at her future home.

- a) The daughter-in-law has come (bis).  
I have brought her with me.  
The daughter-in-law has come.  
She has brought water buffaloes with her.
- b) 1. O bride, send back your people who have come with you. I am ashamed to death.  
2. No matter where I look, I see a one-eyed father-in-law <sup>44</sup>.  
3. If I look at the feet I see a crippled father-in-law.  
4. If I look at the figure, I see a pot-bellied father-in-law <sup>45</sup>.

40. *Wahèdun Kaḍārṇun*  
(Clearing out Manure)

On the morning after the wedding day it is the young wife's duty to clear the manure out of the stable with the help of some of her "maids in waiting". The dung is filled into baskets and carried out to the dung-heap. Five to seven journeys are usually needed before the stable is clean.

41. *Ukeri Khoḷwi*  
(Opening the Dung-heap)

The procedure is the same as at the bride's house on the preceding day. The bride and groom must have their ceremonial head ornaments put on and are once more tied together. Those who put on and take off the head ornaments for them are each time entitled to a brass cup full of Daru. Should this be denied them, they would be in no hurry to help to take off

<sup>44</sup> This term is applied to all the members of the bride's party.

<sup>45</sup> Corpulence is not popular among the Bhil.

the uncomfortable ornaments and would leave the young couple to feel hot and ridiculous.

On coming back from the dung-heap the young husband and wife are led to the sleeping place where they are relieved of their heavy head-ornaments. The bridegroom is then supposed to wait on his guests himself, handing round common clay pipes as well as big water pipes and seeing that they function properly. The bride in the meantime cleans the stable, unless she has seen to this earlier in the day, as is usually the case.

#### 42. *Paṇi Bharwuṇ*

(Filling or Fetching Water)

The young wife goes with five, seven or nine of her "maids in waiting" to the water source. She carries a new red pitcher on her head on top of which a second, brass vessel is placed. When the girls come back with their pitchers full, the helpers place theirs on the wooden shelves outside the house, designed for this purpose, while the bride, who has not yet been formally received into her husband's clan, puts hers down close to her own people, that is close to the guests. As a pad under the pitcher she uses her husband's folded *uphāniyuṇ* cloth which has, as we have seen, repeatedly served to tie the young couple together.

#### 43. *Kaḷèh āṛwi*

(Bringing Water Vessel)

Before the bride puts down the brass vessel filled with water, her father-in-law (sometimes even the bridegroom himself) drops a rupee into it and this money is then the girl's personal property.

#### 44. *Paṇi Wāṇparwuṇ*

(Pouring out Water)

The youth takes from his bride the brass vessel full of water and gives two "tastes" to each of the people assembled; first to the village headman, then to his father and lastly to the guests. When the vessel is empty he takes out the rupee and places it on the plate which his sister holds before the bride. The latter then hands round water to all the women present. Sometimes, the bridegroom looks after the women as well as the men. The following two ceremonies are frequently inserted at this point or sometimes earlier or later. First five or seven or nine children are given a good meal, as happens on other occasions also. This is called "Feeding the Sparrows". After the meal, some water is sprinkled over the children. This might possibly be connected with a fertility rite, for the Bhil are conversant with the prolific habits of sparrows, who breed four times a year.

The second rite consists in some prominent person taking a piece of cloth and forming it into the semblance of a human figure, the head, legs



and arms being more or less recognizable. This "child" is laid in the bride's lap and she passes it on to her husband. It often happens that some joker comes along and sprinkles the doll with yellow *haldi* paste. This evokes much mirth: the baby has soiled its clothes.

45. *Pógeñ Paráwni (Maḷwun)*  
(Bowing down and Embracing)

Sometimes bride and groom are tied together while the foregoing rite is performed, but this is not always the case. The following description is based on the assumption that they are not tied together. Both are, however, in full bridal attire.

A. The bridegroom first embraces the village headman and pays him his respects. This is done by bending forward and almost touching the ground with folded hands, then raising the body and placing the folded hands against the forehead of the slightly bent head. After saluting the headman he goes to his father and the other men. Then he turns to his mother and his nearer female relatives on both sides. The other women he embraces without bowing before them.

N.B. Whenever the young man pays a visit to the house of his parents-in-law he is supposed to greet them both in the manner described above; and the girl does the same to her parents-in-law on returning to their house after a prolonged absence.

B. The bride must pay her respects to the same people. But her manner of greeting them is somewhat different. She remains standing in a respectful attitude at a certain distance from each one of them, bows deeply and scatters some husked, uncoloured rice over them. Then she sits down, takes one end of her veil in both hands and raises it three times, accompanying each lifting with a bow of the head. She does not stand up until the person to whom she has paid her respects has given or promised to give her some present. She is always accompanied by the bridegroom's sister who holds out the *haldi* plate, where among other things lies the rupee belonging to the bride to which other similar gifts can be added.

Gifts are expected also from the women present, beginning with the mother-in-law, who may, however, get out of the difficulty by offering a second time what has already been given or promised by her husband. If the bridegroom is an only son it is customary for the father-in-law to say: Look, here is the house with all that belongs to it. One day you are sure to inherit it all. Most of the other women lay an ornament, a bracelet or ring on the *haldi* plate.

The following is a marriage song connected with this ceremony:

1. You may be sure, o bride, that your father-in-law will give you something.  
He will give you a water buffalo cow, o bride.
2. You may be sure, o bride, that your mother-in-law will give you something.  
She will give you a fine zebu cow.

3. Your brother-in-law (the husband of your sister-in-law) will be sure to give you something.  
He will give you a rupee, o bride.
4. Your sister-in-law (the wife of your husband's younger brother) will be sure to give you something.  
She will give you a rupee, o bride.

#### 46. *Khunṭ Māṇḍwo*

(Preparing the Place for the Daru)

Cf. No. 7, page 119.

#### 47. *Dhuniyeṇ Melawiyēṇ*

(Bringing Presents)

The brothers of the bridegroom's father and the husbands of both his parents' sisters contribute money for Daru. The brothers give eight to twelve annas each and the sisters' husbands one rupee each. This Daru is first distributed in "samples", of which two each are given to the bridegroom's father, to the young man himself and to the village headman.

The village elders sometimes receive what are known as "witness samples" of Daru. Having taken these, they are regarded as official witnesses of "the great event". If this "witness" distribution takes place, the Daru used is not provided by the men mentioned in the last paragraph. It is bought by a group who give it, "in deposit" as it were, expecting that the corresponding amount be provided by the other side as soon as an occasion arises. The village elders are also regarded as witnesses of this arrangement.

#### 48. *Hāra ni Hārti*

(Distribution of Daru)

The distribution of the available quantity of Daru is carried out in the usual order of precedence: first to the notables and then to the general public.

#### 49. *Ukéyi na Lāḍwa (Bakaḷa) ni Harta*

(Distribution of "dung-heap" Riceballs)

The rice that was strewn over the bridegroom during the *wane* days (cf. Betrothal Rites, page 32) is now cooked and part of it formed into balls, of which one is given to each "maid-in-waiting", to the headman, to venerable elders, to some of the bride's followers, to the *Dholi* (drummer) and the *Rawal* (master of ceremonies). If any are left over they are distributed among the remaining guests. A general feast follows.

Among those who have a claim to the rice balls are the persons who helped the bride and bridegroom to bury the basket (cf. page 127). Their connection with this ceremony is evident from the name given to the balls.

50. *Laḍi Ramāywi*  
(Making the Bride Dance)

When all have eaten and drunk, the women call upon the young wife to join in the dance. The manner in which she acquits herself depends on the extent to which she has by now got over her shyness. After the dance the young couple are brought back to the sleeping place inside the house.

51. *Ani or Oḷawa*  
(Sending back Companions with Bride)

The bride's dancing marks the end of the ceremonies at the bridegroom's house. Escorted by those of her own people who joined in the procession to the youth's house, the bride now returns to her own home where she is to spend some days before her husband comes to take her away finally. His mother gives the party provisions for the road (five to ten pounds of rice) which it is the duty of the bride's brother to carry. His father adds one rupee so that the party may not suffer thirst on the way.

The following marriage song shows the importance attached by the Bhil to this return of the bride to her parents' house.

"Who will fetch me" <sup>46</sup>.

1. There came a marriage offer from Kushalgarh.  
Who then am I, o bridegroom? I am the daughter of a herdsman.
2. Oh, do not accept the proposal. (Refrain.)
3. My father is a withered leaf. (Refrain.)
4. My mother is a withered leaf. (Refrain.)
5. My brother is a small child. (Refrain.)
6. Who will come to fetch me back? (Refrain.)
7. My uncle will come and fetch me back. (Refrain.)
8. The marriage offer came from afar. (Refrain.)
9. I shall be on the lookout from the hilltop. (Refrain.)
10. Memories of my father fill my heart as I climb the hill. (Refrain.)
11. And memories of my mother keep crowding in. (Refrain.)

52. *Maṇḍwo Ohāḷwo*  
(Pulling down the Marriage Booth)

About four to eight days after the wedding the young man comes to the bride's village to fetch her back. He greets his parents-in-law in the usual manner. Sometimes his mother-in-law, seized with respectful admi-

<sup>46</sup> That the repeated return of the young wife to her parents' house is customary among Hindus also, at least in Southern India, is a fact commented upon by J. A. DUBOIS (*l. c.*, p. 233). "[The bride] for the first few years, or until she has children, lives alternately in her parents' and in her husband's house." A Brahmin woman's first child is always supposed to be born in her parents' house, so that from the seventh month on she stays at home. And she does not return unless her mother-in-law or some equally near relative comes to fetch her (*l. c.*, p. 341).



ration, forestalls him and falls at his feet. In this case he will return the compliment holding the end of his turban in both hands. The father, however, will never bow down before the son-in-law. Nor will the youth be asked to sit on the *palang*; he must sit lower than his elders, that is to say on the floor, as is customary. Sometimes he is offered a low stool.

Naturally the pulling down of the marriage booth only takes place if one has been erected near the bride's house.

### 53. *Māndwo Warháwo*

(Showering [Presents] on the Marriage Booth)

*patáhañ*  
(Sweetmeats)

*kañsli*  
(breast cloth)

The new son-in-law brings sweets for the children and a breast cloth for his wife's sister. He either gives the sweets to his father-in-law to distribute or else, taking with him his go-between and the children, he goes to the ritual pole where he throws the sweets into the air, and the children then catch them with cries of joy. It also happens that he simply deposits the sweets near the family sleeping place, as everyone knows for whom they are intended.

### 54. *Sori Ukhérwi*

(Pulling out the Tree-stump)

Importance is attached to this rite. The bridegroom must take hold of the pole with one or other hand and try to pull it up. If he fails to do so, he must pay a forfeit of one and a quarter rupees.

### 55. *Khawuñ, Piwuñ*

(Eating, Drinking)

This meal is taken inside the house if there is sufficient space, the idea being that the guests should eat their fill in peace and comfort and also form a good opinion of the cleanliness and easy circumstances of their hosts. There is yet another reason; when the meal is over the women of the bride's party administer a sound thrashing to their male guests and, the better to accomplish their purpose, they lock the door before beginning the attack. The bridegroom is spared and the bride and her mother take no active part in the performance. The thrashing is done with the fists but spoons and sticks can be used as well. The beating is primarily intended for the men who have come with the young husband to fetch the bride and finally take her away. At the present day the whole proceeding has, of course, merely ceremonial significance, but it is highly probable that it was originally the expression of a real conflict between matriarchal and patriarchal principles of social structure. According to the matriarchal system the young couple would remain in the girl's home; the patriarchal system put an end to this; but the women continued to make at least a ceremonial protest, and a pretty violent one, as we have seen.

56. *Dharménun Hinṣwun*  
(Designating Loving Gifts)

In the course of the meal mentioned in the last paragraph the father-in-law repeats his offering or promise of a gift to his son-in-law.

57. *Salu*  
(Mouth-Rinsing)

The bridegroom is offered the largest and tastiest portions of food. As he would be ashamed to eat so much, he passes some of the tit-bits on to his neighbours. At the end of the meal his father-in-law brings him water in the usual manner. The young man lays a rupee on his plate before returning it. This money is intended for his mother-in-law. Finally the water for rinsing his mouth is also offered to him by his father-in-law.

58. *Laḍi nun Anun Mókawun*  
(Seeing off those who Take the Bride Home)

When they are standing before the house ready to set out, the guests say to the people of the bride's party: "Sit down!" and these answer: "We are sitting". Then the bride and bridegroom, together with the people who are to accompany them home, depart, the bride first embracing her mother and the other women. Very often these go with her part of the way. In this case the farewells take place where her people halt and turn back. One of the women who accompany her carries the bride's bundle, in which her mother has packed her "dowry". When the women turn back, the bridegroom takes this bundle and carries it for the rest of the way. Later the young wife will of course have to carry similar bundles and burdens herself.

59. *Laḍa no Māṇḍwo Ohaḷáwo*  
(Pulling down the Bridegroom's Marriage Booth)

This ceremony and that of pulling up the ritual pole are rarely carried out at the bride's house but always take place at the bridegroom's home some days after the return of the young couple, when a number of men of the girl's household come to fetch her back to her parents' house again for a couple of days. The bridegroom is allowed to use both hands for pulling down the booth, but here, as at the bride's house, the pole may be pulled out with one hand only. If the young man does not succeed in doing so he must pay the usual fine (cf. page 138). The ceremony is followed by a good meal in the bridegroom's house. This time it is the bride's escort that gets thrashed by the women of her husband's house. Both parties can then cry quits.

---

# Wildgeistvorstellungen in Südamerika

VON OTTO ZERRIES

## Inhalt :

1. Einleitung
2. *Corupira*, der Herr der Tiere
3. Die Hilfsgeister des Jägers und ihre Zaubermittel
4. Die Herren der Tierarten
5. Die Seelen der Einzeltiere und ihre Versöhnung
6. Die kulturgeschichtliche Situation
7. Literaturverzeichnis

## 1. Einleitung

Die Erforschung der ältesten Kulturstufe des frühen Jägertums ist seit geraumer Zeit ein besonderes Anliegen der ethnologischen Wissenschaft. In erster Linie beschäftigte sich die Völkerkunde mit den noch erhaltenen Formen dieser für die Menschheitsgeschichte bedeutungsvollen Epoche in Nord-Asien, Nordamerika und Afrika, wofür ich die Arbeiten von ZELENNIN (1936), HALLOWELL (1926) und BAUMANN (1939) als Beispiele anführen möchte. Was Südamerika anbelangt, so hat zwar KRICKEBERG in seinem Aufsatz von 1934 über die kulturgeschichtlichen Beziehungen zwischen Nord- und Südamerika ein anschauliches Bild der Verbreitung von Elementen der subarktischen Jägerkultur in Südamerika entworfen, sich jedoch in der Hauptsache auf die Untersuchung der materiellen Kultur beschränkt. Ein Versuch, die geistigen Grundlagen eines frühen Jägertums aufzuzeigen, wie es BAUMANN für Afrika in seinem Aufsatz über afrikanische Wild- und Buschgeister tat, ist für Südamerika meines Wissens noch nicht gemacht worden. Meine allgemeinen Bemühungen, über die ich hier nur einen kurzen Überblick geben kann, gehen nun dahin, diese Lücke nach Möglichkeit zu schließen. Bei diesem Vorhaben ist die ethnologische Besonderheit Südamerikas in Rechnung zu stellen, die darin besteht, daß dieser Erdteil als letzter vom Menschen besiedelt wurde (EICKSTEDT 1934. p. 838), sich kulturgeschichtlich gesehen demnach als der jüngste der Kontinente erweist. Die einzelnen Kulturepochen



drängen sich hier auf einen kürzeren Zeitraum als anderswo zusammen, was die Ausbildung von Mischformen begünstigt und Übergänge erkennen läßt, die in anderen Gebieten bereits verschwunden sind und dort einer mehr oder weniger klaren Kulturschichtung Platz gemacht haben. Die wichtigste der kulturellen Mischformen in Südamerika liegt in dem Umstand begründet, daß die Ablösung des Jägertums durch den Bodenbau vielfach nur wirtschaftlich, nicht aber auch weltanschaulich erfolgte. Schon KRICKEBERG (1922, p. 276) bemerkt, daß selbst die bodenbauenden Stämme Südamerikas noch ganz in der Weltanschauung des Jägertums befangen sind. Dies trifft vor allem für eine ganze Reihe der Tieflandstämme des Amazonasgebietes zu, die eine starke jägerische Komponente in ihrer geistigen Kultur aufweisen, die meist im umgekehrten Verhältnis zur heutigen wirtschaftlichen Bedeutung der Jagd bei dem betreffenden Volke steht. Bisweilen finden sich hier sogar jägerische Vorstellungen stärker ausgeprägt, als bei einem, der allgemeinen Kulturstufe nach als jägerisch anzusprechenden Indianerstamm Südamerikas.

## 2. *Corupira*, der Herr der Tiere

Dies gilt vor allem für das Phänomen des Herrn der Tiere, dessen zentrale Figur in Südamerika die des *Corupira* oder *Caapora* bei den heutigen Tupi, bezw. der Língua geralsprechenden Bevölkerung des Amazonasgebietes ist. Bereits 1890 hat BARBOSA RODRIGUES eine Reihe von Mythentexten gesammelt, die, ergänzt durch seine Untersuchungen der neobrazilianischen Folklore, eine allgemeine Charakteristik dieses Geistwesens erlauben. Danach (p. 4 ff.) ist der *Corupira* sowohl der Schutzgeist des Wildes als auch der Wälder, der diejenigen strafft, die das Wild vernichten wollen, und solche belohnt, die ihm gehorchen oder deren er sich erbarmt. Er ist es, der dem Jäger das Wild verbirgt oder es ihm in den Schuß führt, der die Geheimnisse der Wälder bewahrt, die Heilkräfte der Pflanzen zeigt und die Erzeugnisse des Waldes spendet. Er erscheint als geheimnisvoller und mächtiger Geist in verschiedenen Gestalten und Stimmungen, bald fantastisch sonderbar, gebieterisch, bald böse, grob, dreist, oft zuvorkommend und freundlich, ja sogar gutmütig, mitleidig, schwach, dumm und leicht zu täuschen. Oft ist er dankbar für das Gute, das man ihm tut, legt aber immer Bedingungen auf, deren Nichterfüllung verhängnisvoll sein kann. Meist erscheint er als kleiner Mann, von kaum drei Fuß Höhe, kahlköpfig, aber am ganzen übrigen Körper mit langen Haaren bedeckt, mit nur einem Auge, mit blauen oder grünen Zähnen, großen Ohren, mit Beinen ohne Gelenke, die Füße immer nach rückwärts gebogen und von außergewöhnlicher Körperkraft. Er wohnt in der Tiefe des Waldes in hohlen Bäumen. Er ahmt alle Vierfüßer und Vögel nach und täuscht so den Jäger, der glaubt, das Wild zu verfolgen, während er dem Waldgeist nachläuft. Wenn sich jemand im Wald verirrt, so ist er vom *Corupira* verzaubert. Das weithin durch die Wälder hallende Geräusch alter Bäume, die zusammenstürzen, der Lärm, den die Spechte verursachen, wenn sie ihre Nahrung aus den Stämmen holen, jeder plötzliche Laut, der in der Stille des Waldes ertönt — all dieses ist verursacht vom *Corupira*, der mit

seinem Beil aus Schildpatt oder den Fersen an die hohen Wurzeln der Bäume schlägt, um zu prüfen, ob sie dem nächsten Sturm standhalten. — Der *Corupira* oder *Caapora* vereinigt also die beiden Aspekte des Wild- und des Buschgeistes in einer Person. Unserer Themastellung entsprechend interessiert hier nur der erstere, da er dem engeren Bezirk jägerischen Denkens, der spannungsgeladenen Begegnung zwischen Mensch und Tier entspringt. Als Herr der Tiere räumt der *Corupira* gegen eine Gabe Tabak dem Jäger das Recht ein, das Wild zu töten; oder aber er besitzt magische Jagdgeräte, einen Zauberpfeil, Strick oder Korb, die er seinen Günstlingen verleiht. Einen magischen Strick besitzt der *Corupira* in einer Mythe der tupisprechenden Bevölkerung am Rio Negro (BARBOSA RODRIGUES, 1890, p. 46 ff.): *Corupira* führt einen Jäger in sein Haus, in dem es von Schlangen wimmelt. Er gibt ihm einen Strick zum Tragen und geht mit ihm zusammen auf die Jagd. Der *Corupira* fängt eine Herde Schweine, bindet sie mit dem Strick zusammen und übergibt das Ganze dem Jäger, der es mit nach Hause nehmen soll. Dort soll er innerhalb eines Zaunes den Knoten des Strickes vorsichtig lösen und die freiwerdenden Tiere mit Hilfe seiner Verwandten töten. Daheim schenkt seine Frau, die über die bisherige Ungeschicklichkeit ihres Mannes auf der Jagd erzürnt ist, seinen Worten, daß er diesmal Jagdbeute heimgebracht habe, zunächst keinen Glauben. Als er aber in dem schnell errichteten Gehege den Knoten des Strickes löst, erscheinen die Wildschweine —, die unterdessen unsichtbar gewesen waren — wieder und lassen sich töten. In gleicher Weise bindet auch ein *Hebu*, ein Waldgeist der Warrau, dem Helden *Koromanna* eine Menge Fische, die er sonst nicht tragen könnte — ebensowenig wie oben der Jäger die Herde Wildschweine — auf besondere Art in ein kleines Bündel, so daß dieser es in einer Hand bequem mitnehmen kann (ROTH, 1915, p. 129 ff.). — Ganz ähnlich handelt wiederum der *Corupira* in einer Mythe der Einwohner von Silves im Amazonasgebiet (BARBOSA RODRIGUES, 1890, p. 84 ff.), wo er einer Frau einen kleinen Korb (*Yamachi*) mit Wildpret (Tapir, Hirsch, Paca, Wildschweine, Cutia) anfüllt, den diese dann mit Leichtigkeit nach Hause tragen kann, wo das ganze Haus, als sie den Korb öffnet, plötzlich auf wunderbare Weise mit Wildpret angefüllt ist. — Einen ebensolchen Wunderkorb, vermittels dem er eine Witwe mit Jagdbeute beliefert, hat bei den Cariben des Barama-River *Konowaru*, der große Baumfrosch, der Menschengestalt annehmen kann (GILLIN, 1936, p. 195 ff.).

In seiner ganzen furchtbaren Größe zeigt den *Corupira* die folgende Mythe vom Rio Negro (BARBOSA RODRIGUES, 1890, p. 74/5): Ein Mann und eine Frau lebten in großer Armut. Da der Mann am Tage nichts fand, jagte er des Nachts. Einmal erschien ihm ein *Corupira* mit langen Haaren und nach rückwärts gekehrten Füßen und bedrohte den Jäger mit seinem Stock, weil dieser bei Nacht in seinem Walde jage. Der Jäger erklärte ihm seine Notlage, und der *Corupira* versprach ihm zu helfen. Wenn der Jäger ihm jede Nacht Tabak brächte, würde er ihm das Wild verwahren, das er wünsche. Er dürfe aber seinem Weibe nichts davon sagen, weil es sonst eifersüchtig werde. So tat der Jäger, und jede Nacht brachte er dem *Corupira* Tabak, der bereits am Feuer sitzend mit dem Wildpret für den Jäger wartete. Eines



Nachts ging die mißtrauisch gewordene Frau des Jägers diesem nach. Als der Jäger bei dem *Corupira* eintraf, wußte dieser bereits, daß das Weib gefolgt war, sprang auf und tötete das Weib. Der Mann wurde darob wahnsinnig und floh davon. — In einer Legende vom oberen Amazonas (Solimões) gelingt es einem Jäger, den *Corupira*, der ihm nach dem Leben trachtete, durch List seinerseits zu töten (BARBOSA RODRIGUES, 1890, p. 38). Als nach Jahr und Tag der Jäger den Leichnam wieder aufsucht, um die grünen Zähne des *Corupira* als Zaubermittel an sich zu nehmen, wird dieser wieder lebendig und schenkt dem Jäger zum Dank für seine Erweckung einen nie fehlenden Bogen und Pfeil, mit dem er nur, ohne zu zielen, in den Wald zu schießen braucht, um Wild zu erlegen. Doch ermahnt ihn der *Corupira*, keine Vögel zu töten, die in Herden leben. Als der Jäger dennoch eines Tages einen Aracuan (eine gesellige Vogelart, Penelope A. Spix) schießt, fallen die übrigen Vögel der Herde über ihn her und zerreißen ihn. Darauf fügt ihn der *Corupira* mit Wachs wieder zusammen, warnt ihn aber davor, in Zukunft heiße Speisen zu essen. Eines Tages aber ißt der Jäger trotz der Mahnung den von seiner Frau zubereiteten heißen Maniokbrei und zerschmilzt (TESCHAUER, 1906, p. 28).

### 3. Die Hilfsgeister des Jägers und ihre Zaubermittel

Alle diese Eigenschaften teilt der *Corupira* im Glauben der Stämme des tropischen Urwaldes mit einer Reihe anderer Wesen, die sich dadurch als zu dem Kreis der jägerischen Hilfsgeister gehörig erweisen. Teils sind es Walddämonen in der Art des *Corupira*, oder es sind die Tiere selbst, welche die Jagdzaubermittel besitzen. Bisweilen haben sie auch noch Tierherrncharakter; selten aber finden sich außerhalb des von der Figur des *Corupira* bestimmten Vorstellungskomplexes alle für den Herrn der Tiere charakteristischen Funktionen vereint, wie wir sie für diesen kennengelernt haben (p. 141).

Schließen wir an die zuletzt berichtete Mythe an: Als Herr des Jagdwildes gilt bei den Schipaya der Geist *Tumacha* (NIMUENDAJÚ, 1919/20, p. 1034/5). Er ist im allgemeinen gutmütig, wohlwollend und immer bereit, unglücklichen Menschen zu helfen. So setzt er einem verstümmelten Mann Arme und Beine wieder an, knetet dessen Gesichtszüge zurecht, daß er hübscher wird als zuvor und massiert auf wunderbare Weise dessen Handgelenke, damit dieser fortan auf der Jagd geschickter ist und vom Glück begünstigt wird. Als jägerischer Hilfsgeist ist auch der Dämon *Weri* der aruakischen Palikur Guayanas anzusprechen (NIMUENDAJÚ, 1916, p. 255). Hier steht die Zerstückelung des Jägers in ursächlichem Zusammenhang mit seinem späteren Jagdglück, sie ist geradezu dessen Vorbedingung. *Parakwa*, der Vorfahr des Sonnenclans, war von seiner Mutter verstoßen worden, weil er auf der Jagd und dem Fischfang ohne Erfolg blieb. Im Walde begegnete er dem Dämon *Weri*, der ihn nach dem Woher und Wohin fragte. *Parakwa* klagte ihm sein Leid. *Weri* ließ sich darauf dessen Arm zeigen, worauf er meinte, *Parakwa* habe ein schädliches Tier darin. Er befahl ihm, einen Pfeil



in die Äste eines Baumes zu schießen und dann hinaufzuklettern, um ihn herunterzuholen. Als *Parakwa* aber hinaufgeklettert war, brach der Baum, *Parakwa* stürzte herab und zerschmetterte am Boden. *Weri* hieb ihn vollends in Stücke, verbrannte diese und machte aus der Asche einen neuen *Parakwa*. Darauf befahl er diesem, auf einen Vogel zu schießen, und *Parakwa*, der stets früher gefehlt hatte, traf nun. Da schickte ihn *Weri* heim zu seiner Mutter. — Der Gedanke der Zerstückelung und Wiederbelebung ist in der jägerischen Mentalität auch anderswo heimisch.

Bei den karibischen Taulipang trägt der Wassergeist *Keyeme* nach KOCH-GRÜNBERG (1916, p. 72 ff.) die Bezeichnung eines Herrn der Tiere. In Gestalt einer riesigen Wasserschlange wird er bei den Taulipang und Arekuna von den Vögeln aus Strafe dafür getötet, daß er alle Geschöpfe, deren er habhaft werden konnte, zu sich hinabzog. Die farbenprächtige Haut wird unter die Vögel und die anderen Tiere aufgeteilt, und so erhalten diese die charakteristische Farbe und Musterung ihres Gefieders, bzw. Felles, wie auch den ihnen jeweils eigentümlichen Laut. Dies stellt eine spezielle Version der von BAUMANN (1939, p. 221) in Afrika aufgezeigten Funktion des Wild- und Buschgeistes dar, daß er die Farben der Tiere hervorruft. — Die Mythe von der großen Schlangenhaut ist nach ROTH (1915, p. 225/6) auch bei den Warrau und Aruak in Guayana verbreitet, doch erhalten hier nur die Vögel die Art ihres Gefieders, wie auch *Keyeme* bei den Taulipang insbesondere als Vater der Wasservögel gilt (KOCH-GRÜNBERG, 1923, p. 177). Die Kariben, Aruak und Warrau stimmen ferner nach ROTH (1915, p. 283/4) darin überein, daß sie die Zaubermittel oder *Bina* ursprünglich von einer gewissen großen Schlange erlangten, welche getötet und sorgfältig verbrannt wurde. Aus der Asche entstanden darauf all die verschiedenen Pflanzen, meist *Caladium*-arten, die seitdem als *Bina* für die Jagd verwendet werden. Hierin ist meines Erachtens die Entstehung der Jagdzaubermittel aus dem Leib des Buschgeistes und Herrn der Tiere selbst zu erblicken, da diese Schlange leicht zu dem *Keyeme* der Taulipang in Beziehung gesetzt werden kann. Nach GILLIN (1936, p. 193/4) werden von den Kariben des Barama-River noch heute diese Zauberpflanzen auf fast die gleiche Art wie in der oben berichteten Mythe gewonnen.

Offensichtlich eine Verbindung zwischen der Vorstellung von der Entstehung der Tiermerkmale aus der großen Schlangenhaut und der Gewinnung der Zauberpflanzen aus dem Leib der Schlange stellt die Sitte der Kaschinawa dar, sich bei der Entdeckung einer Riesenschlange um das Tier zu versammeln, nacheinander auf die goldfarbenen Flecke der Haut zu deuten und jedesmal den Namen einer Wildart zu nennen, die man sich wünscht (TASTEVIN, 1926, p. 167). Darauf töten die Kaschinawa die Schlange und machen aus der Haut Stirnbinden, um fortan auf der Jagd Glück zu haben.

Die Schlange spielt jedoch in Südamerika auch eine aktive Rolle als Spenderin von Jagdzauberwaffen, so eines magischen Pfeiles bei den Karaya (EHRENREICH, 1891, p. 42): Ein Jüngling erhielt von einer Schlange einen besonderen Pfeil, mit dem er seine zwei Brüder, die von zwei menschenfressenden Affen getötet worden waren, rächen konnte. Zuvor hatte sie ihn,

der voller Wunden und Geschwüre war, durch eine schwarze Salbe geheilt. Nach Erlegung der beiden Untiere und glücklicher Rückkehr bekam der Jüngling von der Schlange nunmehr ein ganzes Bündel Pfeile, welche die Kraft besaßen, jedes Wild, nach dem man sie ausschickte, zu treffen und herbeizuholen. Für jede Jagd war ein besonderer Pfeil bestimmt. Zu jedem von ihnen gehörte ferner noch ein eigenes, in einer Kalebasse eingeschlossenes Zaubermittel, mit dem man die Wirkung allzu heftig zurückfliegender Pfeile abschwächen und diese zum Stillstand bringen konnte. Einige Pfeile konnten auch Waldfrüchte und Honig liefern. Der Jüngling benutzte die Pfeile mit großem Erfolg, bis eines Tages trotz seines Verbotes in seiner Abwesenheit die Pfeile von anderen gebraucht wurden. Als der Honigpfeil zurückkam, erschien ein großer, gespenstischer Kopf mit weitem zahnbewehrtem Rachen, der viele Menschen tötete, bis es dem herbeieilenden Besitzer der Pfeile gelang, das Gespenst zu bannen. — Schlange und Pfeil miteinander verquickt finden sich am Rio Negro, wo der *Corupira* als Herr der Tiere einem Jäger einen unfehlbar tötenden Pfeil verleiht, der in Wirklichkeit eine Giftschlange ist und als solche das Wild erlegt (BARBOSA RODRIGUES, 1890, p. 23 ff.). Hierher gehört meines Erachtens auch der Glaube der Ipurina, daß ein auf eine Riesenschlange abgeschossener Pfeil den Bogen für immer sicher treffend macht (EHRENREICH, 1891, p. 66).

Vor allem in Guayana aber ist es ein anderes Reptil, der Frosch, welcher als Verleiher magischer Pfeile an den Jäger auftritt. So erzählen die Arawak (ROTH, 1915, p. 215) von dem Laubfrosch *Adaba*, der einmal in Gestalt eines Mannes, dessen dünne Beine von oben bis unten schmale Streifen trugen (= Hautzeichnung des Frosches?), drei Jägern zeigte, wie man mit Pfeilen in den Himmel schießt, sodaß, wenn diese herunterkommen, sie die Tiere in den Rücken treffen. Daraufhin verfehlten die Jäger niemals mehr ein Tier. Eines Tages aber kam *Adaba*, der als ihr Schwager mit den Jägern lebte, mit Wasser in Berührung und verwandelte sich wieder in seine Froschgestalt zurück. — Ganz ähnlich lautet die Geschichte der Warrau von dem Laubfrosch *Wau-uta* (ROTH, 1915, p. 214). Ein schlechter Jäger wendet sich an *Wau-uta* um Hilfe. Nachdem *Wau-uta* zunächst sämtliche Tiere zu dem Jäger geschickt hat, die seine Füße lecken (und ihm somit Gewalt über sich geben), bringt ihm *Wau-uta* noch einen sonderbaren, in drei bis vier Stücke gebrochenen und wieder zusammengesetzten Pfeil, den er in die Luft schießen soll. Bei seinem Herunterkommen trifft dieser dann stets ein Tier. Der Jäger behält den Pfeil und damit das Jagdglück solange, als er das Geheimnis seiner Herkunft bewahrt. — Von besonderem Interesse ist nun, daß in weiten Teilen Guyanas der Frosch tatsächlich als Jagdzaubermittel verwendet wird, sei es, daß, wie bei den Aruak, der Laich und Teile des Tieres in die Sinnesorgane oder in Hauteinritzungen des Jägers eingerieben werden oder daß gar eine lebende kleine Kröte von diesem verschluckt wird (ROTH, 1915, p. 278/9). Eine ausführliche Beschreibung der Handlungen, die mit der Anwendung des Frosches als Jagdzaubermittel verbunden sind, gibt J. GILLIN (1936, p. 181) von den Cariben des Barama-River. Es heißt da u. a.: Fast jeder Mann des Stammes erwirbt ein Exemplar einer bestimmten

Art Baumfrosch (*Krapo*), wenn er alt genug ist, um auf die Jagd zu gehen. Da der *Krapo*-Frosch durch sein Quaken nach Aussage der Eingeborenen die Laute einer ganzen Reihe von Beutetieren des Waldes nachahmt, wird er als ein wirksames Mittel zur Jagd auf alle Arten von Wild angesehen. — Dieselbe Analogiehandlung dürfte vorliegen, wenn die Bororo am Vorabend einer Jagd im Männerhaus eine Zeremonie abhalten, in deren Verlauf u. a. die Stimmen der Frösche und Kröten nachgeahmt werden (Cook, 1907, p. 58). — Bei der Anwendung der *Krapo-Bina*, d. h. der Einreibung des Froschschleims und der Asche des verkohlten Tieres in die Hauteinschnitte, ruft der Jäger den Geist des toten Frosches um Hilfe auf der Jagd an, z. B.: „Du sollst mich machen, wie du selbst bist. Laß' mich alle Arten Fleisch erjagen“ usw.

Schließlich stellen auch bestimmte Insekten eine Art tierischer Jagdhelfer dar. — So gilt bei den Canelos in Ecuador eine Zeckenart (*Garapata*), die im Fell oder Gefieder gewisser Tiere als Parasit sich aufhält, als ein Zaubermittel, um eben diese Tiere anzuziehen (KARSTEN, 1935, p. 165). Die Zecke heißt auch bezeichnenderweise *Aischa Mama* oder „Mutter des Wildes“. Von ihrem Besitz hängt das Jagdglück ab. — Als hilfreicher Gefährte des Jägers wird bei den Taulipang Guayanas dagegen eine übernatürliche, handgroße Wespenart, die *Kamayug*, angesehen (KOCH-GRÜNBERG, 1923, p. 189). Im Einklang damit lassen sich die Taulipang-Jäger von Wespen in die Arme stechen, um Jagdglück zu haben. Zum gleichen Zweck lassen sie sich auch von einer großen *Tocandira*-Ameise beißen, wie KOCH-GRÜNBERG (1923, p. 123/4) sehr anschaulich schildert. Dieser Forscher führt (l. c., p. 127, Anm.) die Bedeutung der in fast ganz Guayana verbreiteten Wespen oder Ameisen-Folter auf ihre Funktion als Jagdzauber zurück und hält ihren Initiationscharakter für zweitrangig, da nicht nur die zu initiierenden jungen Burschen, sondern alle Männer bis ins hohe Alter hinein von Zeit zu Zeit freiwillig diese Prozedur an sich vornehmen, um den Erfolg auf der Jagd oder dem Fischfang sicherzustellen. — Bedeutsam hierfür erscheint auch der Umstand, daß bei den Ojana ein zur Wespenfolter verwendetes Geflecht den Wassergeist *Ka-jum*, den Vater der Fische, darstellt (DE GOEJE, 1907, p. 12/3, Tafel II, 1) — offensichtlich mit *Keyeme*, dem Wassergeist und Tierherrscher der Taulipang verwandt.

#### 4. Die Herren der Tierarten

Damit sind wir bei einer anderen in ganz Südamerika verbreiteten jägerischen Vorstellung angelangt, nämlich daß gewisse Tierarten ihre besonderen Schutzgeister, ihre Herren oder Eigentümer haben:

Was die drei großen Gruppen der Land-, Luft- und Wassertiere angeht, so sollen die Tupi nach dem von C. DE MAGALHAES (1876, p. 136 7) aufgestellten Schema die Herrschaft der Tiere des festen Landes, d. h. des Waldes und der Savanne dem *Caapora* (*Corupira*), bzw. dem *Anhanga*, die der Vögel dem *Guirapura*, und die der Fische dem *Uauyara* anvertrauen. Die beiden letzteren können selbst Vogel- bzw. Fischgestalt annehmen. Eine solche



Aufteilung findet sich anderswo in gleicher Ausprägung nirgends. Jedoch ist vor allem in dem wasserreichen Amazonien ein besonderer Herr der Fische und Wassertiere häufig. Dem *Uauyara* entspricht bei den Tenetehara (WAGLEY-GALVÃO, 1948, p. 137) *Úwan*, der Geist, der die Flüsse und das Leben im Wasser beaufsichtigt. — Der Vater aller Fische und Wassertiere ist bei den Taulipang Guayanas der Wassergeist *Rato* (KOCH-GRÜNBERG, 1923, p. 177). Bevor die Leute fischen gehen, rufen sie *Rato* und seine Frau des Nachts an und bitten ihn um Fische. Er gewährt ihre Bitte, wenn ihm Tabak geschenkt wird, mahnt die Fischer jedoch, seine Enkel, d. h. die Fische nicht verderben zu lassen. — Bei den Chiquito (Manasi) in Ostbolivien erscheint der Flußgott *Ysituu* als verehrter Herr der Fische und Wassertiere (MÉTRAUX, 1943, p. 22 ff.). Vor einem Fischzug gingen einstmals Priester zum Fluß, bliesen Tabakrauch über das Wasser und rezitierten folgenden Zauberspruch: „*Ysituu*, laß' sie die Fische vergiften, schießen, und ihre Vorratstaschen füllen.“ Aber auch im Andengebiet, bei den Aymara, gehören alle Fische dem Seegeist, der sie zu verfolgen erlaubt, vorausgesetzt, daß sie gut behandelt werden (TSCHOPIK, 1946, p. 525). Die Gräten der besten Fische werden zusammen mit Coca bei jedem Fischzug im Ofen verbrannt, während der Fischer den Seegeist anruft, daß sein Glück andauern möge. — Vermutlich handelt es sich um die Seegroßmutter *Q'otawic'ca*, von der WESTON LA BARRE (1948, p. 184) berichtet, daß man ihr Opfer darbringe, um guten Fischfang zu haben. — Im Gran Chaco kennen die Toba-Pilaga einen Herrn der Fische, *Soinidi* (MÉTRAUX, 1937, p. 175). „Er läßt nicht zu, daß man unnütz fischt und die Fische wegwirft, ohne sie zu essen. — Auch die feuerländischen Yamana lassen durch ihre Schamanen (*Yekamusch*) am Vorabend eines Jagd- und Fischzuges mittels Zaubergesang die *Čovanni*, die Geister der Strand- und Seetiere anrufen, welche anderen Tags dem Jäger und Fischer Heringschwärme, Rundkrabben, Wasservögel usw. zuführen (GUSINDE, 1937, p. 1422). Eine besondere Rolle spielt dabei der Schwertwal (= *Asoula*, l. c. p. 1302). Er vermag auf Bitten des *Yekamusch* einer durch Hunger bedrohten Familiengruppe einen Wal mitsamt seinen Begleittieren zuzuführen und kann meines Erachtens als Herr dieser Tiergruppe angesprochen werden.

Hinsichtlich eines Herrn der Vögel sind mir neben dem *Guirapura* nur die Herrn einzelner Vogelarten bekannt geworden. So wohnen nach dem Glauben der oben erwähnten *Ojana*, bei *Pepelewa*, dem Schöpfer alles Seienden, der über den Sternen thront, die Hauptleute einiger Vogelarten, wie des Buschwärters und des Tukan, die auch bei der Schöpfung eine Rolle spielten (DE GOEJE, 1907, p. 12). Auch bei den Arawak in Guayana haben die Buschhühner ihre „Mutter“, d. h. ihren Schutzgeist (ROTH, 1915, p. 173). Ein Mann, der ein berühmter Jäger von Buschhühnern war, wird mehrfach vor der Rache des *Yawahu* (Buschgeistes) dieser Tierart gewarnt, bis er eines Tages von den Rufen eines Buschhuhnes, die bald nahe, bald fern erscheinen, tief in den Wald gelockt wird, wo er schließlich in der Krone eines Baumes ein Frauenbein als Mutter der Buschhühner erkennt. Er schießt einen Pfeil in die Mitte des Fußes, worauf das Bein sofort herabfällt und beim Berühren des Bodens sich alsbald in ein außerordentlich großes Buschhuhn verwandelt.

Dieses tötet der Jäger und nimmt es mit nach Hause. Dort raten ihm seine Freunde, das Buschhuhn zu kochen und ganz allein aufzuessen. So geschieht es, und von nun an tötet der Jäger noch mehr Buschhühner als zuvor, zumal er keine Angst mehr vor dem Buschgeist zu haben braucht. — Aus dem Gesagten geht hervor, daß der Körper des Wildgeistes selbst als ein erfolgreiches Jagdzaubermittel angesehen wird, das durch Verzehren gewonnen wird. — Letztlich kennen die Stämme der Flußebenen des Rio Picomayo und Rio Confuso im Gran Chaco einen großen Strauß als den Schutzgeist dieser Tierart (BELAIEFF, 1946, p. 379). Bei den Toba-Pilaga heißt der Herr der Nandu-Herden *Dawaik* (MÉTRAUX, 1937, p. 175). Er duldet nicht, daß jemand diese Tiere über seine Bedürfnisse hinaus tötet.

Von den Landtieren haben vor allem einige Arten, die als Wildpret besonders in Betracht kommen, ihre Herren oder Eigentümer. So nehmen die Siona-Indianer am Rio Putumayo an, daß die Wildschweine (= *Dicotyles labiatus*) in ihrem Haus unter der Erde einem eigenen *Uatti*, d. h. Geist untertan sind, an den sich der *Curaca* (Schamane) um gute Jagdbeute wendet (CALELLA, 1941, p. 743). Auch die Jirara und Airico in Columbien glauben an einen bösen Geist, der über die Pekaris wacht (H. DE ALBA, 1948, p. 398). Einen Herrn der Wildschweine treffen wir ferner bei dem Tupistamm der Schipaya (NIMUENDAJÚ, 1919/20, p. 1013/4): *Kumaphari*, der Kultur- und Stammesheros bestraft seinen Vetter, der durch Mißbrauch der Jagdzaubermittel für Schweine Unheil angerichtet hat, damit, daß er ihm fortan als Herrn der Wildschweine, *Hoza-iwikea*, bei diesen Tieren zu verweilen befiehlt. Er setzt ihn auf ein Wildschwein, das mit ihm zur Herde rennt. Von nun an reitet der Vetter als ein kleines Männchen auf einem Tier der Herde und warnt diese durch einen Alarmruf vor dem Jäger. — Ganz ähnlich wird bei den Mura ein jung verheirateter Mann, der eine Wildsau tötete, von den darüber aufgebrachten Wildschweinen, die später menschliche Gestalt annehmen, entführt, wobei sich die „Schweine-Mutter“, ein kleines Tier von roter Farbe, besonders um ihn kümmert (NIMUENDAJÚ, 1948, p. 265/6). Nach zwei Monaten entflieht er unter Mitnahme der sog. Schweineflöte, des Jagdzaubermittels für diese Tiere.

Diese Beispiele für die Herren verschiedener Landtierarten und insbesondere der Wildschweine ließen sich noch erheblich vermehren. Auf einige weitere werden wir gleich noch zurückkommen, ebenso wie auf die Herrn der Vicuñas und Guanacos, welche im Andengebiet das Pendant zu den Wildschweinherren des Tieflandes bilden. Hier sei bereits erwähnt, daß nach dem Glauben der Quechua die auf den Gebirgspässen, in den Bergwänden und Flüssen wohnenden Geister, die sogenannten *Auki*, diese Tiere des Hochlandes behüten (NORDENSKIÖLD, 1924, p. 90). Sie zeichnen die Vicuñas und Guanacos als ihre Besitzer durch besondere Zeichen in den Ohren.

Bei vielen der hier angeführten und noch anderen Stämme Südamerikas läßt sich mit Recht vermuten, daß prinzipiell jeder einzelnen Tierspezies ein eigener Schutzgeist zugeschrieben wird. Von einigen Völkern besitzen wir sogar verbürgte Nachricht, daß sie ein ganzes System von Tierherren aller Arten ausgebildet haben: Bei den Tupi herrscht nach MAGALHAES (1876,

p. 136 ff.) und BARBOSA RODRIGUES (1890, p. 93) die Anschauung, daß jede Tierspezies und Pflanzengattung ihre „Mutter“, d. h. ihren Schutzgeist hat, wobei ich annehmen möchte, daß diese Ansicht sich aus der jägerischen Mentalität entwickelt hat, da die Vorstellung von dem Herrn einer Tierart mit der Auffassung von solchen Tier- und Pflanzenmüttern konform zu gehen scheint. So sind von den Mundurucu z. B. durch die neuesten Forschungen von HORTON (1948, p. 279) sog. Wächtergeister der Jagdtiere und Fische bezeugt, an die sich der Schamane zu Beginn des Winters wendet, um sie zu versöhnen und ihre Gunst für den Erfolg auf der Jagd und dem Fischfang zu erlangen. — Die Warrau hegen ganz allgemein die Meinung, daß, wenn sie zu viel von einer Art Wildpret erjagen, dann der *Hebu*, der Buschgeist, der betreffenden Spezies herbeikommen und ihnen ein Leid zufügen würde (ROTH, 1915, p. 292/3). In einer Mythe erzählen sie z. B., daß, als eine Schar Indianer nichts anderes tat als Brüllaffen jagen, der *Hebu*-Großvater aller Brüllaffen in Gestalt eines alten Mannes mit gebeugtem Rücken, auf einem Stock gestützt, bei der von den Jägern daheim zurückgelassenen Frau erschien. Als diese ihm von dem Fleisch der erlegten Brüllaffen zum Essen anbot, rief er aus: „Oh meine armen Enkel, so verliere ich jeden von euch!“ Er wies das Fleisch zurück und ließ den Jägern durch die Frau bestellen, er wolle sie anderen Tags um dieselbe Zeit in wichtiger Angelegenheit sprechen. Dies geschah und tags darauf hörte man zu festgesetzter Stunde den *Hebu* von weitem brüllen gleich dem Donner und darauf pfeifen wie ein alter Mann. Er kam heran und hieß die Männer in einer Reihe antreten, lief dann schnell daran entlang und erschlug jeden mit der großen scharfen Klaue seiner Hand. Die toten Körper wurden von der herbeieilenden *Hebu*-Großmutter beiseite geschafft. Später rächten sich dann die Menschen an diesen *Hebus*, indem sie sie verbrannten. — Die Aweikoma-Caingang oder Botokuden, ein reiner Jägerstamm Ostbrasiens, teilen den weitverbreiteten Glauben, daß alle Tiere ihre Herren haben, d. h. Geister, die sie kontrollieren und beschützen (MÉTRAUX, 1946, p. 470). Solche Geister geben willig einige ihrer Verwandtschaft preis, um die Bedürfnisse des Menschen zu befriedigen, werden aber zornig, wenn man wahllos Tiere vernichtet oder wenn der Jäger ein ihm angebotenes Tier zurückweist. So ist z. B. in der Ivahy-Region *Migtan* der Herr der Jaguare und der wilden Tiere, die den Menschen angreifen, *Oyorotan* dagegen der Herr der Tapire und allen scheuen Wildes (MÉTRAUX, 1947, p. 151).

Neben diesen eigentlichen Geistwesen als Herrn der Tierarten gibt es auch entweder wirkliche Tiere oder riesenhafte legendäre Vertreter ihrer Gattung, die sich durch übernatürliche Eigenschaften auszeichnen. Anklänge in dieser Richtung haben wir schon bei den Arawak, Mura und im Chaco feststellen können. Zum Prinzip erhoben finden wir diese Vorstellung jedoch vor allem bei den Taulipang und Arekuna in Guayana, bei denen diese einzelnen Prototypen ihrer Gattung den Beinamen *Podole* = Vater tragen (Koch-GRÜNBERG, 1923, p. 187; 1916, p. 20). So gibt es dort zum Beispiel einen Vater der Eidechse, der Kröte, des Krebses, des Pacu-Fisches, des Mutum, des Arara, des Wildschweines, des Alligators, des Königsgeiers, des Vielfraßes und



der Hunde. Eine fast völlig damit identische Anschauung haben die Cavina und Tumupasa-Indianer Nordostboliviens (NORDENSKIÖLD, 1924, p. 274 ff.). Dort sind die *Ishauva* — zum Unterschied von den *Chokihua* oder Totengeistern — Dämonen mit bestimmtem Aussehen und charakteristischen Eigenschaften. Meist handelt es sich um übernatürlich große und absonderlich gestaltete Individuen einer bestimmten Tierart, die als deren „Kobold“, d. h. *Ishauva* gelten. Jede größere Tierart hat ihren *Ishauva*, z. B. die Aale, Frösche, Alligatoren, Schildkröten, Ameisenbäre, Affen, Hirsche und Jaguare. Meist sind sie den Menschen feindlich gesinnt. Von einigen ist das Glück bei der Jagd auf die betreffende Tierart abhängig. — All diesen Tiervätern, Tiermüttern oder Kobolden sind meines Erachtens die ungeheueren Exemplare verschiedener Säugetiere und Vögel gleichzustellen, welche nach dem Glauben der Cayapa in Ecuador von den Butculya-Geistern in ihren Höhlen als Haustiere gehalten werden (BARRETT, 1925, p. 363 ff.). Wenn wir hier noch die neuerlich von PETRULLO (1939, p. 237) berichtete Überzeugung der rein jägerischen Yaruro Venezuelas anfügen, wonach für jede Spezies von Tier und Pflanze ein einzelnes gigantisches Gegenstück im Lande *Kumas*, dem Jenseits, vorhanden ist, so scheint mir diese Auffassung nicht mehr besonders verschieden zu sein von dem Glauben an die platonischen Urbilder, die im jenseitigen Reich der Ideen als Begriffe zu den einzelnen Objekten der diesseitigen Welt unveränderlich existieren; schon TASTEVIN hat auf diese Parallele angespielt (1926, p. 166), als er bei den Kaschinawa auf die Vorstellung eines „Vaters“ oder „Vorfahren“ verschiedener Tiere, wie Eidechse, Schwalbe, Papagei, Kaiman und Eichhörnchen als deren Prototypen stieß.

### 5. Die Seelen der Einzeltiere und ihre Behandlung

Bereits den Einzeltieren wird auch in Südamerika eine geistige Persönlichkeit zugesprochen, insbesondere gewissen Großtieren, die auch in dem betreffenden Gebiet eine hervorragende Rolle in der materiellen Kultur spielen. Dies geht klar hervor aus den Riten, die an dem getöteten Tier vorgenommen werden, um die Versöhnung des Tiergeistes zu erlangen oder dessen Rache abzuwehren.

So fasse ich, entgegen der Ansicht des Berichterstatters (V. D. STEINEN, 1894, p. 492/3), aber in Einklang mit KARSTEN (1926, p. 484), die sogenannte „Einsegnung“ der getöteten Großtiere bei den Bororo Ostbrasiens, wo sich der Schamane in Ekstase versetzt, die erlegten Tiere (Tapir, Kapivara, Kaiman, Jahu, Wels, Dourado) anbläst und ihnen ins Maul spuckt, als einen Versöhnungsritus gegenüber dem Geist des erschlagenen Wildes auf. Die Aweikoma-Kaingang dämpfen auf dem Leib des getöteten Tapirs etwas Tapirgras (Lieblingsspeise des Tieres?) und versöhnen die Seele des Tieres mit freundlichen Worten, damit sie nicht ihre Artgenossen fernhalte (MÉTRAUX, 1946, p. 452). Bei der Opferung gezähmter Wildschweine an bestimmten Festen erheben die Frauen der Ost-Timbira eine zeremonielle Klage (NIMU-ENDAJÚ, 1946, p. 75), die entschieden als Relikt eines jägerischen Versöhnungsritus anmutet. Auch dem getöteten Jaguar gegenüber nehmen die

Ost-Timbira eine Haltung ein, die mir in den hier behandelten Zusammenhang zu gehören scheint (l. c. p. 71): Wer einen Jaguar erlegt hat, bleibt unter lautem Rufen solange neben dem Kadaver stehen, bis einer seiner Jagdgefährten herankommt, des Jägers Waffen wegnimmt und ihm seine eigenen dafür im Austausch gibt. — Auf diese Handlung fällt ein besonderes Licht, wenn wir uns vor Augen halten, was THEVET in seiner *Cosmographie Universelle* (bei FRAZER, 1933, p. 235) schreibt: „Der Jaguar wird wegen der Verwüstungen, die er anrichtet, von den Indianern Brasiliens gefürchtet“. Wenn sie eines dieser Tiere in der Schlinge gefangen haben, töten sie es und tragen es in das Dorf. Da bedecken die Frauen es mit Federn, hängen ihm Ringe um die Beine, weinen darüber und sagen: 'Ich bitte dich, nicht an unseren Kleinen Rache zu nehmen, weil du durch deine eigene Unwissenheit gefangen und getötet worden bist. Denn nicht wir waren es, die dich getäuscht haben. Du selbst warst es. Unsere Männer haben nur die Falle gestellt, um Tiere zu fangen, die gut zu essen sind. Sie haben nie daran gedacht, dich darin zu fangen. Laß' darum deine Seele deinen Gefährten nicht den Rat geben, deinen Tod an unseren Kleinen zu rächen'.“ — Wenn auch diese Angabe sich, nach dem Reisegebiet THEVET's zu schließen, vermutlich auf die Tupi-Stämme der Ostküste bezieht, so erscheint doch der vorhergehende Beleg von den Ost-Timbira als ein Relikt einer solchen klassischen Tierversöhnungszeremonie, wie wir sie in THEVET's Bericht vor uns haben und wie sie durchaus in das kulturgeschichtliche Bild der ostbrasilianischen Ge-Tapuya Völker passen würde.

Da wir soeben von der Versöhnung des erschlagenen Jaguars sprachen, darf das berühmte Beispiel von den alten Mojos in Ostbolivien nicht unerwähnt bleiben. Das Töten eines Jaguars gab dort dem erfolgreichen Jäger großes Ansehen und zog ausgedehnte Zeremonien nach sich (MÉTRAUX, 1948, p. 423). Die Indianer tanzten eine ganze Nacht lang um das erschlagene Tier und aßen dabei sein Fleisch. Die Pfoten und der gereinigte Schädel wurden, mit Baumwollschmuck versehen, im Tempel unter anderen Trophäen niedergelegt. Der Jäger selbst zog sich für mehrere Tage in den Tempel zurück und mußte dort viele Tabus beachten. Der Jaguarschamane opferte dem Jaguargott zu Gunsten des Jägers und enthüllte diesem den verborgenen Namen des Gottes, den der Jäger fortan tragen mußte. Ein Trinkfest beendete die Seclusion des Jägers. — Leider fehlen uns hier wichtige Einzelheiten, die den Charakter der Tierversöhnung noch deutlicher machen. Dagegen tritt er deutlich zu Tage in dem Bericht ORBIGNY's (bei FRAZER, 1933, p. 235/6) von den benachbarten Yuracaré. Wenn diese große Affen getötet haben, legen sie die Körper daheim auf eine Lage Palmblätter, mit den Köpfen in einer Richtung, besprengen sie mit Chicha und sagen: „Wir lieben euch und deshalb brachten wir euch nach Hause.“ Sie bilden sich ein, daß die Durchführung dieser Zeremonie für die andern Affen in den Wäldern sehr erfreulich ist. — Neben Ostbrasilien und Ost-Bolivien findet sich ein drittes Gebiet ausgeprägter Tierversöhnungsriten an der Nordküste Südamerikas bei den heute ausgestorbenen Karibenstämmen der Provinz Piritu wie den Cumanagoto, Chaima, Palenque etc. Dem erschlagenen Großtiere wird eine

berauschende Flüssigkeit ins Maul gegossen, damit seine Seele den anderen Tieren seiner Art von des Jägers Freundlichkeit erzähle und diese zu ihm kämen (KIRCHHOFF, 1948, p. 491).

Dem Gedanken der Tierversöhnung stehen die Praktiken nahe, die mit den Überresten der erschlagenen und verzehrten Jagdtiere vorgenommen werden. Solche sind besonders häufig berichtet von den Splitterstämmen Ostboliviens: Die Yuracaré geben sich große Mühe, alle Knochen der Landtiere, Vögel und Fische, die sie essen, zu sammeln und sie in einen Fluß zu werfen, in den Tiefen der Wälder zu vergraben oder im Feuer zu verbrennen, damit die Tiere der getöteten Art nicht zornig werden und erlauben, daß sie wieder getötet werden (ORBIGNY bei FRAZER, 1933, p. 257). Die Knochen werden also dem Element zurückgegeben, das die Tiere der jeweiligen Art beherbergt, wenn Feuer der Luft gleichgesetzt werden kann und ORBIGNY in diesem Sinne zu verstehen ist, wie ich annehme. FRAZER (a. a. O.) vermerkt indessen, daß hier ein Glaube an die Wiederauferstehung der Tiere nicht ausdrücklich behauptet wird, und die Praktik des Knochenverbrennens damit anscheinend unvereinbar sei. Durch meine Auslegung ORBIGNY's würde FRAZER's Einwand hinfällig. — Wenn die Mosetene ein Wildschwein getötet haben, nehmen sie die Leber heraus, wickeln sie in Blätter ein und lassen sie auf dem Platze liegen, wo sie das Wildschwein erlegt haben (NORDENSKIÖLD, 1924, p. 154). Die Leber wird wieder in ein Wildschwein verwandelt. Auf diese Art nehmen die Wildschweine kein Ende. Die Knochen der erlegten Jagdtiere werden von den Mosetene in den Wald zurückgebracht, damit sie nicht ihre Artgenossen hindern, in Zukunft getötet zu werden (MÉTRAUX, 1948, p. 502). Bei den Chimane werden die Knochen der getöteten und gegessenen Tiere zunächst in großen Körben unter dem Hüttendach aufgehoben, daß die Jagdbeute nicht wegzieht, und erst nach einiger Zeit in den Wald getragen und verbrannt (NORDENSKIÖLD, 1924, p. 123). Bisweilen schneiden sie auch die Füße der erlegten Tiere ab, damit nicht deren Geister, begleitet von all dem übrigen Wild, den Distrikt verlassen (MÉTRAUX, 1948, p. 502). All diesen Riten dürfte die Vorstellung vom Sitz der Tierseele in den Knochen zugrunde liegen, die deshalb auch unverletzt bleiben müssen, wie z. B. bei den Chimane und Caingang, wo die Hunde die Knochen der getöteten Tiere nicht abnagen dürfen (NORDENSKIÖLD, 1924, p. 124; MÉTRAUX, 1946, p. 451). Die Wiederbelebung eines Wesens aus seinen Knochen ist in Südamerika weitverbreitet, wenn auch im engeren jägerischen Bereich verhältnismäßig selten ausdrücklich belegt: In einer Mythe der Kaschinawa (C. DE ABREU bei KOCH-GRÜNBERG, 1920, p. 264/5) werden die vermeintlichen Knochen eines im Walde umgekommenen Jägers von seinen Verwandten auf magische Weise wiederbelebt, aber statt des Menschen erhebt sich darauf brummend ein Ameisenbär, dessen Knochen es tatsächlich gewesen waren. — Eine besondere Stellung unter den Skelett-Teilen nimmt der Kopf des getöteten Tieres ein, so bei den Jägerhorden der Siriono Ostboliviens, welche die Schädel der erlegten Tiere an einem Stock aufreihen, um sich einer reichen Jagdbeute zu versichern (HOLMBERG, 1948, p. 462). Auch die Jivaro glauben, daß die Knochen und besonders



die Schädel der auf der Jagd erlegten Tiere die Kraft haben, dieselbe Tierart anzuziehen, weshalb sie in der Hütte sorgfältig aufbewahrt oder an Ort und Stelle im Wald zurückgelassen werden (KARSTEN, 1935, p. 167/8). Wenn die Indianer am Rio Uaupes ein Wildschwein töten, vergraben sie den Kopf an der Stelle, wo sie der Herde zum ersten Male begegnet sind, damit sich diese nicht zerstreue, sondern dahin zurückkehre (COUDREAU bei ROTH, 1915, p. 284). Vor allem aber bringen die Mundurucu während der Versöhnungszeremonie der obenerwähnten Wächtergeister den Schädeln von Tieren und Fischen Opfer dar (HORTON, 1948, p. 279), wobei es kein Zufall sein dürfte, daß bei diesem Stamm auch die Jagd auf den menschlichen Kopf eine bedeutende Rolle spielte.

Eine Art Kommunion mit der Knochenseele des Wildes liegt meines Erachtens auch vor in der Sitte der Betoï, sich mit einem Pekari-Knochen den rechten Arm, mit einem Vogelknochen den linken, und mit einem Rochenstachel die Beine zu verletzen, um sich des Erfolges auf Jagd und Fischfang zu versichern (DE ALBA, 1948, p. 398). Aus dem gleichen Grunde ritzen sich auch die Lengua und Kaiotugui die Arme mit den Knochen der Jagdtiere (v. BECKER, 1941, p. 407; 1942, p. 85). — Auch andere Teile des erlegten Tieres werden zur Anziehung des Wildes nach dem Gesetz des *pars pro toto* von den Jägern des Gran Chaco mitgeführt, insbesondere von den Toba und Pilaga (MÉTRAUX, 1946, p. 355; PALAVECINO, 1933, p. 318). Diese tragen einen Gürtel aus Straußenhaut, in dessen Innern sich Knäuel aus Tierhaaren, Federn, Knorpel- und Hautteilchen, winzigen Knochen etc. befinden. — Bei den Selknam auf Feuerland geht kein Indianer auf die Jagd, ohne sein *Kočel* aufzusetzen (GUSINDE, 1931, p. 705/6). Er sagt: „Sobald das Guanaco dieses Fellstück vom Stirnteil (des Guanaco) entdeckt, flieht es nicht. Vielmehr bleibt es ruhig stehen und schaut sich den Mann an, oder es frißt ungestört weiter, auch wenn es die ganze Gestalt des Jägers erblickt. Dieser kann sich nähern und bringt das Tier leicht zur Strecke.“ — Die Lengua verwenden künstliche Nachbildungen des ganzen Tieres in Wachs als Jagdzauber (GRUBB, 1911, p. 138), ähnlich den sibirischen Lekanen (ZELENIN bei FRIEDRICH, 1941, p. 29 ff.). Nach KARSTEN (1926, p. 212) glauben die Lengua, daß die Seele des Tieres in diesen Figuren eingefangen wird und daß sie folglich durch diese nach Belieben kontrolliert werden kann.

Die ungewöhnliche Beachtung der Überreste der getöteten Jagdtiere schloß bereits den Gedanken in sich, daß ihnen für die weitere Ausübung der Jagd eine hervorragende Bedeutung zukommt. Im Anschluß daran seien noch einige Zeremonien angeführt, die vor oder auf der Jagd selbst ausgeübt werden. Den Charakter der Tierversöhnung trägt dabei noch offensichtlich das von den Cuna Dariens beim Schildkrötenfang angewendete Ritual (NORDENSKJÖLD, 1932, p. 13/4): Am Bug des Kanus wird eine Kalebasse mit einer Droge angebracht, die aus der Asche eines verbrannten Vogels und mehreren bestimmten Wildpflanzen gewonnen wird. Der Jäger spricht zu der Medizin in der Kalebasse, d. h. genau genommen zu der *Purba*, der Seele des verbrannten Vogels: „Wenn wir auf hoher See sein werden, werde ich dich ins Wasser schicken. Wenn du auf dem Grund des Wassers

angekommen bist, dann ziehe dein schönes blaues Kleid an, damit die Schildkröte zu dir kommt. Wenn die Schildkröte ein gelbes Kleid anhat, so ziehe auch ein gelbes an. Wenn sie ein weißes Kleid anhat, so ziehe auch ein weißes an ... Du mußt alles tun, um sie anzulocken. Wenn du die Schildkröte ergreifst, bringe sie zum Kanu und ich werde sie harpunieren. Sage aber der Schildkröte, daß der Mensch, der dich ausschickt, sie bestimmt nicht töten wird. Sage ihr, daß ich ihr nur das Schildpatt entfernen und sie dann zurückschicken werde, von woher sie gekommen ist. So wirst du viele Schildkröten fangen, und jeder wird sagen, daß du ein guter Vogel bist.“ In der Tat töten die Cuna die gefangenen Tiere nicht, sondern reißen ihnen nur die wertvollen Schildpattpanzer ab und werfen sie dann noch lebend in das Wasser zurück, „weil es noch nicht lange her ist, daß die Schildkröten Menschen waren“. — Da das Tier diese Behandlung selbstverständlich nicht übersteht, was dem Jäger wohl bekannt sein dürfte, stellt dieser Beleg ein anschauliches Beispiel für die der jägerischen Mentalität eigene Täuschungs- und Überlistungsmoment dar, wie es schon oben in dem Bericht THEVET's von den Riten anlässlich der Tötung eines Jaguars zu Tage trat. — Im Andengebiet kennen die am Titicaca-See wohnenden Aymara ein altes Opferritual, um einen reichen Fischzug zu gewährleisten (WEGNER bei WESTON LA BARRE, 1948, p. 184/5). Unter Vorantritt des Illacata und zweier Musikanten fahren die Teilnehmer in Festtracht mit ihren Balsas hinaus ins offene Wasser, wo der Fischer der Balsa des Illacata sein Netz auswirft. Die besten Produkte des Fanges werden in einen großen Metalltopf getan. Darauf ergreifen alle angesehenen Männer der im Kreis aufgefahrenen übrigen Balsas jeder einen der Fische, drücken die Kiemen zusammen, um das Maul zu öffnen. Der Illacata steckt ein Cocablatt in jedes Maul, sprengt einige Tropfen Chicha darüber und spricht eine magische Formel, daß der Fisch fruchtbar werde. Eine rituelle Darstellung der Vicuñaajagd ist ferner die *Čoquela*-Zeremonie der Aymara Perus (TSCHOPIK, 1946, p. 567) und des westlichen Boliviens. Neben einem Männerorchester tritt ein Frauenchor auf, der auf der Stelle tanzt. Dabei tragen die Frauen Stäbe in der Hand, die mit wollenen Schnüren verbunden sind und den Jagdzaun darstellen, in den bei der Treibjagd einstmals die Vicuñas hineingetrieben wurden. Dazu kommen Maskentänzer, die Pelzmasken, Pelzkappen und mit Pelzbüscheln besetzte alte Ponchos tragen und in den Händen Schlingen und Miniaturbolas halten. Sie stellen Geister (*ačāčila*) dar und werden von einem weißen „Medizinmann“ (*Paquo*) angeführt, während ein Mann mit einem ausgestopften Vicuñafell tanzt und die Bewegungen des Tieres nachahmt. Den Höhepunkt erreicht die *Čoquela*-Zeremonie, wenn der *Paquo* das „Vicuña“ opfert und angeblich Blut, Fleisch und Eingeweide hervorzieht. Anschließend wird das „Vicuña“ auf magische Weise wiederbelebt. Obwohl es sich einwandfrei um einen ursprünglich an das Jagdtier gerichteten Ritus handelt, findet er nach der Ernte statt und soll im folgenden Jahre wiederum reiche Ernte gewährleisten. Wir haben hier eine Verschiebung des Blickpunktes vor uns, wie sie für das in Südamerika häufig zu beobachtende Übergangsstadium zwischen Jägertum und Pflanzertum charakteristisch ist, auf das wir eingangs hinwiesen. — Bei den Bororo

Ostbrasilien findet sich die Sitte, am Abend vor einer Jagd den Bakororo anzustimmen, eine Hymne zum Lobe des Jagdtieres, dem man zu verstehen gibt, wie gut man es behandeln wird (Cook, 1907, p. 58). Danach werden Sandzeichnungen der am anderen Tage zu erlegenden Tiere verfertigt, insbesondere des Tapirs (!), so sich derselben im voraus versichernd. — Riten, die vor Antritt der Jagd mit den Mitteln der Zaubergesanges, der Beschwörung durch den Mediziner oder mimischer Tiertänze etc. auf die Geister des Wildes Einfluß zu nehmen suchen, finden sich auch bei den Stämmen des tropischen Urwaldgebietes. Hier mag ein Beispiel für viele stehen: Die Tiertänze des *Parischera* und *Tukui* bei den Taulipang und Arekuna sind nach Meinung des Berichterstatters (Koch-Grünberg, 1923, p. 159) ursprünglich Zaubermittel, um reiche Beute bei Jagd und Fischfang zu haben. Die Gesänge, die dabei erklingen, beziehen sich auf Mythen, die vom Erwerb magischer Jagdgeräte oder von der Einsetzung des Herrn einer Tierart handeln. Der *Tukui* ist offenbar der Tanz aller Fische und Vögel, während der *Parischera* den Tanz der vierfüßigen Jagdtiere, vor allem der Wildschweine wiedergibt. Kleine Pfeifen bzw. große Holztrompeten erzeugen hier die entsprechenden Laute der Tiere. Ein Taulipang, der im Traume viele Leute sah, die den *Parischera* tanzten, glaubte fest daran, am anderen Tage Wildschweinen zu begegnen.

## 6. Die kulturgeschichtliche Situation

BARBOSA RODRIGUES, dem wir die Mehrzahl unserer Belege über das Auftreten des *Corupira* in der Folklore der Amazonas-Stämme verdanken, hat leider seine Texte alle in der Verkehrssprache, der *Lingua geral*, aufgenommen, auch da, wo sie von Nicht-Tupi-Völkern herrühren. Wir wissen deshalb nicht mit Sicherheit, ob die mit dem *Corupira* weitgehend zusammenfallende Vorstellung vom Herrn der Tiere ursprünglich bei dem betreffenden Stamm heimisch ist, von dem der Text stammt, und seine Bezeichnung *Corupira* lediglich als eine sinngemäße Übersetzung anzusehen ist, oder ob mit der Ausbreitung der *Lingua geral* bzw. der Tupi diese Auffassung vom Tierherrscher, soweit sie mit dem *Corupira* verbunden ist, in das jeweilige Volk hineingetragen wurde. Nun ist sicherlich, wie wir gesehen haben, nicht erst durch die Tupi oder die Verbreitung ihrer Sprache die Vorstellung eines Tierherrscher im tropischen Südamerika eingeführt worden. Tatsache ist jedoch, daß wir außerhalb des Einflußgebietes der Tupi, von wenigen Ausnahmen wie dem *Keyeme* der Taulipang abgesehen, im tropischen Waldgebiet keine eindeutige, dem *Corupira* vergleichbare Konzeption eines Herrn aller Tiere vorfinden. Der Glaube an Gottheiten, zu denen wir den Herrn der Tiere ursprünglich durchaus rechnen müssen, ist nun aber im tropischen Südamerika nach KRICKEBERG (1939, p. 146) vor allem eine Errungenschaft der Tupi, insbesondere der Ost-Tupi, und der von ihnen beeinflussten Stämme, wenn wir von den stark agrarisch betonten Aruak absehen wollen, die KRICKEBERG noch anführt, die aber in unserem Zusammenhang ausfallen. COUTO DE MAGALHAES (1876, p. 136 ff.) rangiert denn auch den *Corupira*



bezw. sein Synonym *Caapora* als den Schutzgott des Waldes und der Waldtiere in sein den Tupivölkern zugeschriebenes Göttersystem ein. Wenn diese Konstruktion auch im allgemeinen mit Vorsicht aufzunehmen ist, so trug doch meines Erachtens gerade der Tierherr *Corupira* bei den alten Küsten-Tupi einstmals ebensolche göttliche Züge wie der Schöpfergott *Monan*, der Weltbildner *Maire Monan* und *Maire Ata*, der Vater der Zwillingsheroen, wenn auch vielleicht in einer früheren Kulturperiode, als in der jene Gestalt gewannen. MÉTRAUX, der in seiner Arbeit über die Religion der Tupinamba das *Corupira*-Problem aufrollt (1928, p. 64 ff.) vermutet nun, daß viele *Corupira*-Vorstellungen der modernen Tupi-Stämme ihre Wurzel bei den alten Ost-Tupi haben, wo diese Gestalt bereits in einigen der ersten europäischen Quellen aus dem 16. Jahrhundert auftaucht, so vor allem bei ANCHIETA (1550), unserem ältesten Gewährsmann (siehe MÉTRAUX, 1928, p. 65). Unter dem Einfluß der modernen Tupi hat sich dann meiner Ansicht nach der im Prinzip menschengestaltige *Corupira* entweder noch als numinoser Herr der Tiere oder schon zum Buschgeist entartet, im Amazonasgebiet über die hier, wie auch im übrigen Südamerika, wie wir sahen, weitverbreitete Vorstellung vom Herrn einer Tierart geschoben, der von ZELENIN (bei FRIEDRICH, 1941, p. 34) in Sibirien als älter empfunden wird und dort, wie in unserem Kontinent Südamerika, vorwiegend Tiergestalt besitzt. Diese Vermutung wird durch den Umstand bekräftigt, daß selbst der Herr der Tiere *Corupira* noch besondere Vorliebe für eine bestimmte Tierart hegt. So berichtet BARBOSA RODRIGUES (1890, p. 7 ff.) vom Rio Negro, daß es den Zorn des *Corupira* hervorruft, wenn ein Wildschwein getötet oder ein Tapir erlegt wird. Er erhebt ein lautes Gebrüll und muß durch Beklagen des Tieres versöhnt werden. Im östlichen Brasilien, in Ceará, Minas Geraes, Matto Grosso und bei den Timbira (?) reitet er mit Vorliebe auf einem Tapir oder Wildschwein und gebietet über eine Herde der letzteren<sup>1</sup>. Nach WAGLEY-GALVÃO (1948, p. 137) ist mit dem *Corupira Maranauwa*, der Eigentümer der weißlippigen Pekarís bei der Tupi-Gruppe der Tenetehara in Ostbrasilien identisch, der die Menschen bestraft, welche nutzlos und wahllos Tiere dieser Art töten.

Die gleiche Tendenz haben auch die Herren der Tiere, die sich außerhalb des tropischen Waldlandes insbesondere im Andengebiet finden. Den unmittelbaren Übergang dürfte hierbei die Figur des bei dem Tupi-stamm der Chiriguano im bolivianischen Chaco und bei der Mischlingsbevölkerung des Itau-Tales heimischen *Coquena* bilden (NORDENSKIÖLD, 1924, p. 33). Dieser Geist behütet die Tiere des Waldes, er hält sie nach Arten getrennt in großen Gehegen und kennzeichnet sie als sein Eigentum durch ein Merkmal im Ohr. Er bedroht den Jäger mit dem Tode, der seinen Schützlingen nachstellt. Besonders aber nimmt er sich der Hirschkühe an und beaufsichtigt deren Jungen. In der Puna de Jujuy Argentiniens ist der Tierherr *Coquena* vor allem der Besitzer der Guanacos und Vicuñas, die sein

<sup>1</sup> Insofern ist es nicht verwunderlich, daß der *Corupira* in der Folklore der zivilisierten Indios und Mischlinge Brasiliens teilweise zum Patron der Viehzüchter geworden ist, dem man Kerzen anzündet, damit er ein verlorenes Stück Vieh zurückbringt (TESCHAUER, 1906, p. 27).

Vieh darstellen (BOMAN, 1908, p. 501 ff.). — Gewisse Analogien mit dem *Coquena* hat der Geist *Llastay* der heutigen Diaguita-Bevölkerung (BOMAN, 1909, p. 180). Er ist der Herr und Beschützer allen Wildes. Das Wort *Llastay* bedeutet im Quechua „etwas ergreifen, sich an etwas anklammern“, und in der Tat ergreift *Llastay* die Jäger, welche ihm zuviel Wild wegnehmen. — Dem *Llastay* entspricht offensichtlich bei den Aymara des Hochlandes der *Wasa-mal'ku*, der geheimnisvolle Wächter der wilden Tiere (MÉTRAUX, 1932, p. 203). Bei den bolivianischen Aymara ist dieser *Huasa Mallcu* ein böser Geist der Pampa, dem alle Tiere gehören (PAREDES bei TSCHOPIK, 1946, p. 520). Das *Vicuña* ist sein Lasttier und der Fuchs sein Hund. Der Geist selbst nimmt oft die Gestalt eines Kondors an. Nach WESTON LA BARRE (1948, p. 169) ist der Kondor der König, der Oberhäuptling aller Tiere und trägt die Bezeichnung *Malku kunturi*.

Wenn wir diese Spuren eines Herrn der Tiere bei Andenvölkern in Beziehung setzen zum *Corupira* der Tupi-Stämme, so bekräftigen sie die schon von P. W. SCHMIDT (1913) vermutete Verbindung zwischen diesen beiden Völker- und Kulturgruppen. Er spricht hierbei die Tupi als Vermittler andinen Kulturgutes im tropischen Waldland an. Daß es sich in diesem Falle, wo es um die jägerzeitliche Gestalt des Tierherrs geht, nicht um die Ausbreitung hochkultureller Züge des Andengebietes handeln kann, dürfte klar sein. Ich denke vielmehr an die von P. W. SCHMIDT (1913) den Tupi-Völkern zugeschriebene Beeinflussung durch Elemente der sogenannten „Totemkultur“, die in Südamerika seiner Meinung nach ihren besonderen Schwerpunkt in den Andenländern hat. Wenn auch die Existenz einer „totemistischen Kultur“ im damaligen Sinne, zumindest in Südamerika, durchaus fragwürdig geworden ist, so glaube ich doch aufgezeigt zu haben, wie stark die „proto-totemistische“ Anschauungsweise noch in der Vorstellungswelt der Ackerbau treibenden Tupi verankert ist. — Mit dem Terminus „protototemistisch“ hat bekanntlich BAUMANN (1939, p. 209) unter anderem den Komplex der Wild- und Buschgeistvorstellungen umrissen. Für die Virulenz jägerischen Denkens liegen aber gerade aus dem Andengebiet auch sonst genügend Beweise vor, wie wir gesehen haben. Daß es sich um diese frühe Schicht handelt, in der die besagten Jäger-Gottheiten auftauchen, sowohl im Andengebiet wie bei den Tupi, dafür liefert den besten Beweis die Gestalt des *Wataüneiwa* bei den rein jägerischen Yamana. Nach GUSINDE (1937, p. 1050/1) ist er der Eigentümer aller Tiere, insbesondere der großen Säugetiere und Vögel. Er überläßt sie den Menschen zur Auswertung, jedoch nur insoweit, als sie zum Lebensunterhalt benötigt werden. Scharf wacht er darüber, daß Tiere nicht nutzlos getötet werden, und das Fleisch nicht verderbe, sondern aufgebraucht werde. *Wataüneiwa* hat schließlich auch alle Tiere geschaffen. — Er kennzeichnet sich durch all dies als Herr der Tiere in dem ursprünglichen Sinn einer von Zufälligkeiten und menschlicher Beeinflussung unabhängigen Gottheit. Ob er darüber hinaus ein Hochgott ist und seine Verehrung die älteste Religion der Yamana repräsentiert, lassen wir in diesem Zusammenhang dahingestellt. Festzuhalten wäre immerhin, daß neben dem Tierherrs als Hypostase eines Hochgottes in den alten Jägerkulturen auch ein von letzterem

völlig unabhängiger Herr der Tiere auftreten kann (BAUMANN, mündliche Mitteilung). Die wenigen konkreten Aussagen, welche die Yamana über die Gestalt des *Watawineiwa* machen, beziehen sich aber in der Hauptsache auf seinen Charakter als Tierherrn.

Trotz des hohen jägerzeitlichen Alters des Herrn der Tiere möchte ich annehmen, daß er bereits am Ende einer Entwicklung steht und daß von allen Dokumenten jägerischer Geistesverfassung in Südamerika den an das Einzeltier, beziehungsweise an dessen auch nach dem Tode noch existente spirituelle Wesenheit gerichteten Handlungen versöhnenden, abwehrenden oder sympathetischen Charakters das höchste Alter zukommt. Denn einmal ruht ihre Verbreitung dort auf sehr breiter Basis mit deutlichem Schwergewicht auf Ostbrasilien, dem Gran Chaco, Feuerland, den sprachlich isolierten Stämmen der mittleren Kulturschicht des Waldlandes und den an dessen Nordrand abgedrängten Völkern, den ethnologisch ältesten Gebieten also; zum anderen geht sehr wahrscheinlich, wie schon FRIEDRICH (1941, p. 34) vermutet, die Vorstellung eines Herrn der Tiere ganz allgemein auf die Verehrung eines bestimmten Großtieres zurück, welche ihrerseits mit den am Einzeltier vorgenommenen Riten aufs engste zusammenhängt. Eine Mittelstellung zwischen dem Herrn der Tiere und dem verehrten Großtier nehmen die Herrn der Tierarten ein, welche von allen Wildgeistkonzeptionen in Südamerika die weiteste Verbreitung genießen. Umgekehrt erblickt allerdings HAECKEL (1938, p. 41) mit BOGORAS in den Speziesgeistern, den „Masters“ oder „Owners“ der einzelnen Tierarten nur eine Weiterentwicklung des Herrn des Waldes und der Tiere. HAECKEL kennzeichnet diese „Masters“ als geistige Wesen, die nur in einem Tier der betreffenden Art wohnen, sich deren Gestalt quasi als äußerer Verkleidung bedienen und deshalb sich leicht in Menschen verwandeln können. Dasselbe Phänomen ist auch bei den Speziesgeistern in Südamerika, die HAECKEL noch nicht kannte, anzutreffen, wie wir uns überzeugen konnten. Deswegen ist es jedoch nicht notwendig, diese „Masters“ von dem Herrn der Tiere abzuleiten, dem diese Eigenschaften natürlich in erster Linie eignen. Denn auch dem Einzeltier, wie erst recht dem Großtier, dessen Versöhnung oder Verehrung ich an den Beginn jägerischen Denkens zu setzen versucht bin, eignet schon eine spirituelle Wesenheit, wie hier auch in den südamerikanischen Beispielen mehrfach zum Ausdruck gekommen ist, ohne daß diese spirituelle Wesenheit unbedingt als eine menschliche a priori begriffen wurde, d. h. als ein Produkt des von der Erfahrung der menschlichen Seele herrührenden Animismus anzusprechen ist. Eine in diesem Sinne „präanimistische“ Anschauung konzipiert im Tier wiederum nicht eine unpersonliche Zauberkraft, sondern eine geistige Persönlichkeit, die dessen eigentliches Wesen ausmacht, ohne sich ihrerseits auf die Sphäre des Tierischen zu beschränken, sondern sich einbettet in eine allgemeine Spiritualität der Welt, welche primär jedoch an den Einzelphänomenen evident wird.

Wenn wir die vorläufigen Ergebnisse der Ausbreitung jägerischen Gedankengutes in Südamerika mit den Resultaten vergleichen, die dort KRICKEBERG (1934) bei der Erforschung der materiellen Elemente der subarktischen Jägerkultur erlangt hat, so ist zu beobachten, daß beide erheblich



voneinander abweichen. So ist z. B. der Gran Chaco, welcher bei KRICKEBERG die meisten Elemente subarktischer Jägerkultur aufweist, in unserem Zusammenhang seiner Vormachtstellung entkleidet, während andererseits das tropische Waldland, dort an letzter Stelle stehend, hier stark an Bedeutung gewinnt. Nicht zu vergessen ist allerdings, daß gerade für die Berichterstattung über jägerzeitliche Geistigkeit in Südamerika, wenn wir von der Forschung GUSINDE's bei den Selknam absehen, eine schmerzliche Lücke entstanden ist durch das Aussterben der Jägervölker Patagoniens und der Pampa, bevor diesen Dingen besondere Aufmerksamkeit geschenkt wurde.

## 7. Literaturverzeichnis

- BARBOSA RODRIGUES J.: Poranduba Amazonense. Rio de Janeiro 1890.
- BARRETT S. A.: The Cayapa Indians of Ecuador. Indian Notes and Monographs, No. 40. (Mus. of the Amer. Ind., Heye Foundation New York.) 1925.
- BAUMANN H.: Afrikanische Wild- und Buschgeister. Festschrift für BERNHARD ANKER-MANN, p. 208-239. Berlin 1939.
- V. BECKER H.: Lengua und Kaiotugui. Indianerstudien im Chaco Boreal. (Zeitschrift für Ethnologie, Bd. 73, p. 358-415; Bd. 74, p. 70-111.) 1941/2. Berlin 1943/4.
- BELAIEFF J.: The present-day Indians of the Gran Chaco. Handbook of South American Indians, Vol. 1, p. 371-380. Washington 1946.
- BOMAN E.: Antiquités de la Région Andine de la République Argentine et du Désert d'Atacama, Bd. I u. II. Paris 1908/9.
- CALELLA PLACIDO DE: Apuntes sobre los Indios Siona del Putumayo. Anthropos XXXV/VI, p. 737-750. 1940/1.
- COOK W. A.: The Bororo Indians of Matto Grosso, Brazil. Smithsonian Miscellaneous Collections. Vol. 50, Part 1. 1907.
- EHRENREICH P.: Beiträge zur Völkerkunde Brasiliens. Berlin 1891.
- V. EICKSTEDT E.: Rassenkunde und Rassengeschichte der Menschheit. Stuttgart 1934.
- FRAZER J.: Spirits of the Corn and the Wild. (The Golden Bough, Part V, Vol. II.) London 1933.
- FRIEDRICH A.: Die Forschung über das frühzeitliche Jägertum. Paideuma, Bd. 2, p. 20-43. Frankfurt 1941.
- GILLIN J.: The Barama River Caribs of British Guinea. Pap. Peabody Mus. Arch. Ethnol. Harvard Univ., Vol. 14, No. 2, p. 1-274. 1936.
- GOEJE C. H. DE: Beiträge zur Völkerkunde von Surinam. Internationales Archiv für Ethnographie, XIX. Leiden 1907.
- GRUBB W. B.: An Unknown People in an Unknown Land. London 1911.
- GUSINDE M.: Die Feuerlandindianer. 1931: 1. Bd. Die Selknam; 1937: 2. Bd. Die Yamana. Wien-Mödling.
- HALLOWELL J.: Bear-Ceremonialism in the Northern Hemisphere. American Anthropologist, Vol. 28, No. 1, p. 1-174. 1926.
- HAECKEL J.: Pseudo-Totemismus. Mitteilungsblatt der Deutsch. Ges. f. Völkerkunde, Nr. 8. 1938.
- HERNANDEZ DE ALBA G.: The Betoï and their neighbors. Handbook of South American Indians, Vol. 4, p. 393-8. Washington 1948.
- HOLMBERG, A.: The Siriono. Handbook of South American Indians, Vol. 3, p. 455-63. Washington 1948.
- HORTON D.: The Mundurucu. Handbook of South American Indians, Vol. 3. Washington 1948.
- KARSTEN R.: The Civilization of the South American Indians. London 1926.
- — The Headhunters of Western Amazonas. Soc. Scient. Fennica Comment. Human. Litt. 7, 1. Helsingfors 1935.

- KIRCHHOFF P.: The Tribes North of the Orinoco River. Handbook of South American Indians, Vol. 4, p. 481-494. Washington 1948.
- KOCH-GRÜNBERG TH.: Vom Roroima zum Orinoko. Bd. II: Mythen und Legenden. Berlin 1916. Bd. III: Ethnographie. Stuttgart 1923.
- — Indianermärchen aus Südamerika. Jena 1920.
- KRICKEBERG W.: Amerika. G. BUSCHAN: Illustrierte Völkerkunde, Bd. I, p. 52-427. 1922.
- — Beiträge zur Frage der alten kulturgeschichtlichen Beziehungen zwischen Nord- und Südamerika. Zeitschrift f. Ethnologie, Bd. 66, p. 287-373. Berlin 1935.
- — Amerika. H. A. BERNATZIK: Die Große Völkerkunde, Bd. III, p. 18-258. Leipzig 1939.
- DE MAGALHAES COUTO: O Selvagem. Rio de Janeiro 1876.
- MÉTRAUX A.: La Religion des Tupinamba et ses Rapports avec celles des autres Tribus Tupi-Guarani. Paris 1928.
- — L'organisation sociale et les survivances religieuses des Indiens Uru-Cipaya de Carangas. Act. 25<sup>e</sup> Congr. Int. de l'Amér. t. 1. 1932.
- — Etudes d'Ethnographie Toba-Pilage (Gran Chaco). Anthropos, Bd. XXXII. Wien-Mödling 1937.
- — Mojo and Manasi Society and Religion. Primitive Man XVI, No. 1, 2, p. 1-30. 1943.
- — Ethnography of the Chaco; The Caingang. Handbook of South American Indians, Vol. 1, p. 197-370; 445-475. Washington 1946.
- — Social Organization of the Kaingang and Aweikoma according to C. NIMUENDAJÚ's unpublished Data. American Anthropologist, Vol. 49, No. 1. 1947.
- — Tribes of Eastern Bolivia and the Madeira Headwaters. Handbook of South American Indians, Vol. 3. Washington 1948.
- NIMUENDAJÚ C.: Bruchstücke aus Religion und Überlieferung der Schipaya-Indianer. Anthropos, Bd. XIV/V, p. 1002-39; Bd. XVI/VII, p. 367-406. Wien-Mödling 1921/22.
- — Die Palikur-Indianer und ihre Nachbarn. Göteborgs Kungl. Vetenskaps- och Vitterhets-Samhälles Handlingar, Bd. 31, Nr. 2. 1926.
- — The Eastern Timbira. Univ. Calif. Publ. Amer. Arch. Ethnol., Vol. 41. Berkeley-Los Angeles 1946.
- — The Mura and Piraha. Handbook of South American Indians, Vol. 3, p. 255-270. Washington 1948.
- NORDENSKIÖLD E.: Forschungen und Abenteuer in Südamerika. Stuttgart 1924.
- — La Conception de l'âme chez les Indiens Cuna de l'Isthme de Panama. Journal de la Société des Américanistes, Tome XXIV. Paris 1932.
- PALAVECINO E.: Von den Pilaga-Indianern im Norden Argentiniens. Anthropos, Bd. XXVIII. 1933.
- PETRULLO V.: The Yaruros of the Capanaparo River, Venezuela. Anthropological Papers, No. 11. Bull. Bur. Amer. Ethnol., No. 123, p. 161-290. 1939.
- ROTH W. E.: An Inquiry into the Animism and Folklore of the Guiana Indians. 30th Ann. Rep. Bur. Amer. Ethnol. 1908/9, p. 103-386. Washington 1915.
- SCHMIDT P. W.: Kulturkreise und Kulturschichten in Südamerika. Zeitschrift für Ethnologie, Bd. 45, p. 1014-1124. Berlin 1913.
- V. D. STEINEN K.: Unter den Naturvölkern Zentralbrasiiliens. Berlin 1894.
- TASTEVIN C.: Le Haut Tarauacá. La Géographie XLV. 1926.
- TESCHAUER P. C.: Mythen und alte Volkssagen aus Brasilien. Anthropos, Bd. I. 1906.
- TSCHOPIK H.: The Aymara. Handbook of South American Indians, Vol. 2, p. 501-574. Washington 1946.
- WAGLEY CH. - GALVÃO E.: The Tenetehara. Handbook of South American Indians, Vol. 3, p. 137-148. Washington 1948.
- WESTON LA BARRE: The Aymara Indians of the Lake Titicaca Plateau, Bolivia. American Anthropologist, Vol. 50, No. 1, Part 2, Memoirs No. 68. 1948.
- ZELENNIN D. K.: Der Kult der Ongone in Sibirien. (russisch) Akademie der Wissenschaften. Leningrad 1936.

## Pascual de Andagoya als Ethnograph und Missionar im Caucatal

VON HERMANN TRIMBORN

Zu den sympathischsten Charakteren aus dem großen historischen Geschehen der spanischen Eroberung müssen wir PASCUAL DE ANDAGOYA rechnen, einen Sohn des Baskenlandes, der 1514 mit Pedrarias Dávila nach „Tierra Firme“ kam. Ähnlich dem jungen CIEZA hat ANDAGOYA den Lebensverhältnissen der Eingeborenen auf den Schauplätzen seiner Tätigkeit — in Panama und in Kolumbien — seine „wissenschaftliche“ Aufmerksamkeit geschenkt und beispielsweise einen frühen Anschauungsstoff zusammengetragen, der neben den Beobachtungen des GONZALO FERNÁNDEZ DE OVIEDO und den späteren eines LIONEL WAFER zu den wichtigsten Aufschlüssen über die Gesittung der Cueva von Darién zählt. Vor allem aber hat ANDAGOYA den Menschen der Neuen Welt mit Menschlichkeit gegenübergestanden und sich besonders während seiner kurzen Statthalterschaft im westkolumbianischen Caucatal, die genau vom 10. Mai 1540 bis zum 24. Februar 1541 währte, von Güte und Gerechtigkeit leiten lassen, die in jener rauhen Zeit seltene Tugenden eines Eroberers waren. Nicht nur seine Beschreibungen der Landesnatur und der Indianerkultur sind von hohem völkerkundlichen Wert, auch die Schilderung seiner Missionstätigkeit birgt wertvollstes religionsgeschichtliches und religionspsychologisches Material, das hier teilweise erstmals veröffentlicht wird. Denn außer in seiner zuerst von FERNÁNDEZ DE NAVARRETE 1829 publizierten Schrift, die den Titel einer „Relación de los sucesos de Pedrarias Dávila“ trägt, hat ANDAGOYA einen bisher nicht bekannten Rechenschaftsbericht an Karl V. geschrieben; es ist ein aus Cali mit dem 15. September 1540 datierter Brief, den ich in der Madrider Nationalbibliothek gefunden und im folgenden mit verwertet habe \*. Dieser Bericht

---

\* ANDAGOYA I = Relación de los sucesos de Pedrarias Dávila en las provincias de Tierra firme ó Castilla del oro, y de lo ocurrido en el descubrimiento de la mar del Sur y costas del Perú y Nicaragua. In MARTÍN FERNÁNDEZ DE NAVARRETE, Colección de los viajes y descubrimientos que hicieron por mar los Españoles desde fines del siglo XV, Band III, Madrid 1829.

ANDAGOYA II = Brief aus Cali vom 15. September 1540, Manuskript Nr. 19 267 der Madrider Nationalbibliothek.



ist wesentlich schärfer in der Kritik an ANDAGOYA's Vorgängern als seine spätere Abhandlung; er atmet die Gegnerschaft gegen seinen Nebenbuhler Sebastián de Benalcázar, — aber selbst wenn wir polemische Übertreibungen abziehen, ist er doch gerade durch seine warme Erlebnissnähe von hohem Quellenwert.

Im Raume von Jamundí — klagt ANDAGOYA — habe es Dörfer von 500 bis 800 Hütten gegeben, von denen nach dem vernichtenden Durchzuge Benalcázars bis auf die Fundamente nichts übrig geblieben sei<sup>1</sup>. Denn der Oberlauf des Caucastroms auf den 30 Meilen (zu 5,6 km) von Cali bis südlich von Popayán habe dereinst durch ein fruchtbares, dichtbesiedeltes Land mit Obstkulturen, Maisbau und Entenwild geführt, weise aber zu seinen Zeiten eine solche Entvölkerung und Verwüstung auf, daß nicht mehr eine Ente zu sehen sei! Dieses Gebiet, in dem vorher 100 000 Hütten standen, zähle keine 10 000 Bewohner mehr. Daran sei die schlechte Behandlung durch Benalcázar schuld, die durch Friedens- und Vertragsbrüchigkeit gekennzeichnet sei. Abgesehen davon, daß viele Eingeborenen von den Spaniern zu Dienstleistungen herausgezogen wurden, habe vor allem die durch sie provozierte Hungersnot zum Zusammenbruch des Volkstums geführt: „Da die Christen in Popayán während der ganzen Zeit ihrer dortigen Anwesenheit nicht säten, die Maisfelder der Indianer aber erntereif waren, gingen die Christen einfach hin, sie abzuernten und sich zu eigen zu machen, und trieben ihre Schweine und Pferde hinein. So faßten die Eingeborenen den Entschluß, nicht mehr zu säen; und da der Mais dort acht Monde zur Reife braucht, brach eine so entsetzliche Hungersnot aus, daß die einen die anderen in großem Ausmaß verzehrten, während andere Hungers starben — von den vielen abgesehen, die Benalcázar aus dem Lande zog“<sup>2</sup>. Eine in ihren Folgerungen noch krassere Darstellung gibt ANDAGOYA in seinem, wie gesagt, überhaupt schärfer gehaltenen Brief aus Cali, wenn er feststellt, daß es auf eine Strecke von 32 Meilen von Cali nach Süden, wo einst 150 000 Hütten, jede allein mit drei bis vier männlichen Insassen, standen und kein Fleckchen unbesät war, zu seiner Zeit höchstens noch 4900 Einwohner gab; und diese im Umkreis von Popayán, „weil von Cali bis Popayán überhaupt keine Indianer mehr wohnen, obwohl es auf diesem Wege Orte von 1000 Häusern gab . . . Die Erinnerung daran sind heute noch die (Reste der) Baulichkeiten, so daß man sagen kann, 'daß hier Troja stand'. Und in der gesamten Umgebung von Popayán kann man nicht einen Schritt tun, ohne über ein Pflaster von Schädeln und Totengebein zu gehen. Ich muß beim Anblick von so viel Verderben und Übel weinen“<sup>3</sup>. An all diesem Elend trage Benalcázar die Schuld, wie ANDAGOYA an Einzelbeispielen nachweisen will: „Als dieser Hauptmann eines Tages in eine Ortschaft von mehr als 800 Häusern nahe der Stadt Cali einzog und die Indios ihm friedlich entgegenkamen, marschierten die Spanier einfach drauf los, teilten Lanzenstiche aus und metzelten nieder. Als nun der gute Pater (García Sánchez) es nicht mehr

<sup>1</sup> ANDAGOYA I, S. 439.

<sup>2</sup> ANDAGOYA I, S. 440.

<sup>3</sup> ANDAGOYA II, fol. 4r.

aushalten konnte, so viel Grausamkeit anzusehen, wandte er sich an den Hauptmann und fragte ihn: 'Herr, weshalb richtet Ihr ohne Grund so viel Übel an?' Doch Benalcázar erwiderte, 'damit man ihn fürchten sollte'. Er wußte wohl nichts davon, wie viel mehr ein Freund wert ist, der durch gute Werke und nicht durch schlechte Behandlung und Abschreckung zum Rechten gebracht wird<sup>4</sup>. Kein Wunder, daß bei ANDAGOÑA's Mission im Coconucogebiet die Eingeborenen danach fragen, warum die Eroberer, wenn sie so sehr auf ihre Rettung bedacht seien, sie dann so grausam totschißen — ganz abgesehen davon, wer denn den Weißen dienen solle, wenn sie erst alle Indios umbrächten<sup>5</sup>? An eine Bekehrung der Eingeborenen hatte Benalcázar überhaupt nicht gedacht, statt dessen habe er ihnen „Hände und Nasen abgeschnitten ... und sie in Ketten von Gebirge zu Gebirge und von Land zu Land geschleppt“; „untereinander hätten sie — die Indianer — sich immer wieder besprochen und gefragt: ob sie wohl glauben, daß wir ihnen auch nach dem Tode zu dienen haben, oder vielleicht auch, daß unsere Frauen wie Meerschweinchen immer gleich fünf gebären? Was für Leute müssen das sein, und was für einen Herrscher müssen sie haben, der ihnen so viel Übles zu tun befiehlt“. Soll doch Benalcázar geduldet haben, daß man in Popayán eine öffentliche Indio-Schlächtereie für die spanischen Hunde unterhielt und mit diesen nach Eingeborenen jagte, um sie zu mästen und den Hunden zum Fraß zu geben! Nicht weniger als 300 000 Seelen, schätzt ANDAGOÑA, habe Benalcázar ungetauft zur Hölle geschickt! Als ANDAGOÑA dann später in diesem Gebiete zu Konversionen schritt, bekehrten sich nicht nur die Einheimischen, sondern auch die Reste der von Benalcázar und seinen Hauptleuten aus dem Raume von Quito verschleppten Eingeborenen, von denen allerdings schon 8-10 000 ums Leben gekommen waren<sup>6</sup>.

Indessen bleibt ANDAGOÑA's Kritik nicht auf Benalcázar beschränkt, wenn dieser auch die hauptsächliche Zielscheibe seiner Angriffe ist. In der wahrscheinlich auch nicht unrichtigen Überzeugung, daß niemand von seinen Vorgängern auf diesem Schauplatz es mit den Eingeborenen so gut gemeint hat wie er, übt er eine scharfe Kritik auch an dem von Pizarro ins Caucaatal gesandten Lorenzo de Aldana, der es in dieser Hinsicht nicht besser gemacht habe als alle anderen Hauptleute. Als Folge seiner Mißgriffe sieht ANDAGOÑA sogar die Erhebung der Paez und die Ermordung der Hauptleute Añasco und Ampudia an — was insofern zum mindesten übertrieben ist, als er gerade Aldana die Hauptschuld geben will<sup>7</sup>.

Der Vollständigkeit halber wollen wir nicht vergessen, daß die gleichen Vorwürfe auch gegen Juan de Vadillo gerichtet werden, der ja im Gegensatz zu Aldana und Benalcázar aus dem Norden ins Caucaatal eingedrungen war: „Auf seinem Marschwege hinterließ er alles verbrannt. Und wenn die Kaziken ihm in Frieden entgegen kamen, so ließ er sie verbrennen, damit sie ihm Gold geben sollten. Es war indes nie genug, was sie ihm gaben, sondern

<sup>4</sup> ANDAGOÑA II, fol. 4v.

<sup>5</sup> ANDAGOÑA I, S. 441.

<sup>6</sup> ANDAGOÑA II, fol. 4r., 5r.v., 6r., 7v.

<sup>7</sup> ANDAGOÑA II, fol. 4r., 7r., 8v.

es sollte noch mehr sein, als sie ihm überhaupt hätten geben können. In die Maisfelder trieben sie ihre Pferde, als ob es Graswiesen wären, und die Indios, die sie fingen, brachten sie mit den schweren Lasten zu Tode auf den Wegen, die sie gezogen sind. Heute noch haben wir damit zu tun, die Schäden wettzumachen, die er den Eingeborenen antat ... Gott möge ihm und den anderen verzeihen ... ; denn jedes Dorf, durch das er kam, wurde niedergebrannt“<sup>8</sup>.

Wenn wir auch den Zweckcharakter solcher Anklagen, zu denen sich entsprechende auf dem Gebiet der Verwaltung gesellen, mit nichten verkennen wollen, so steckt leider in ihnen doch ein berechtigter Kern, welche Übertreibungen man auch auf das Konto der eigennützigen und uneigennützigen Begeisterung setzen mag. Denn so sehr ANDAGOYA in diesem Falle Partei war, muß doch zu seinen Gunsten festgestellt werden, daß er selber sich um eine gerechte und gütige Behandlung der Indianer bemühte, die seinem Namen mit Recht den gebührenden Ehrenplatz in der Geschichte der Conquista gesichert hat.

Seine Bemühungen um die Bekehrung der Eingeborenen und seine Indianerpolitik überhaupt wollen wir auf der Grundlage dessen darstellen, was er von der Landesnatur und der ursprünglichen Gesittung der Bewohner zu sagen weiß. Wir können uns dabei umso eher mit dem oberen und mittleren Caucaatal begnügen, als auch sein Bekehrungswerk sich im Verfolg seiner Reisen auf den genannten Bereich beschränkt.

Das Hochtal des Cauca wird im „Valle“ von zwei Gebirgen flankiert, die in einem Mindestabstand von sieben bis acht Meilen aus der Savanne aufragen, während ihre Entfernung von Kamm bis Kamm über 15 Meilen beträgt. Von Cali aus erreicht man nach drei Meilen den Fuß der Zentralkordillere, deren von Vulkanen gekrönter Höhenzug fast ganzjährig unter Schnee liegt. Beide Gebirge umsäumen die Grasflur des Hochtals von Lile, ein mit Maispflanzungen und Fruchtbäumen übersätes Acker- und Weideland, dessen natürliche Ausstattung auch reiche Möglichkeiten zum Fischfang und zur Jagd auf Enten, Kaninchen und Hirschwild bot. Geht man von dem auf etwa 4° N gelegenen Cali nach Süden, das heißt in Richtung auf das 20 bis 22 Meilen entfernte Popayán, so führen die ersten 10 Meilen durch „tierra caliente“, deren Wärme an Panama erinnert, einen einstmals dichtbesiedelten Landstrich entlang dem von zahllosen Enten belebten träge dahinziehenden und schiffbaren Fluß. Beim Verlassen des „Valle“ aber führen die zweiten 10 Meilen durch kühles Land, dessen Frische des wärmenden Feuers bedarf; aber auch diese Landschaft um Popayán ist ein anmutiger und fruchtbarer Strich, und hier lebte ein aufgeweckter Menschenschlag. ANDAGOYA fiel dabei die sprachliche Zersplitterung im mittleren und oberen Caucaatal auf, denn wo er auch hinkam, beobachtete er (obwohl doch alle Sprachen zum Chibcha gehörten) eine beträchtliche, über das Dialektische hinausgehende Verschiedenheit. Schon die Bewohner Tuncetas (in der Westkordillere) verständigten sich mit den Leuten aus Lile nurmehr durch Dolmetscher,

<sup>8</sup> ANDAGOYA II, fol. 10r.



und eine Meile von Cali entfernt begann das ganz andere Idiom von Ciaman ; die Kazikate der Zentralkordillere hatten ebenso ihre eigenen Sprachen, wie flußaufwärts von Lile das Jamundí begann ; weiter südlich wich die Sprache von Jitirigiti, das 4 bis 6 Meilen von Popayán am Ostabfall der Westkordillere lag, ebenso von dem am Westabfall der Zentralkordillere gesprochenen Idiom von Popayán ab, wie am Ostabfall dieser Zentralkordillere wieder ganz anders gesprochen wurde ; und ebenso redete man von Popayán aus nach Süden in Richtung auf Quito wieder andere Idiome. Der sich in Popayán schon geltend machende Einfluß des Khetschua dürfte auf den von Quito dorthin verschleppten Indianern beruhen. Bei dieser Zersplitterung muß man sich über die Schnelligkeit der Nachrichtenübermittlung unter den Eingeborenen wundern ; denn es ist in der Tat erstaunlich, daß ANDAGOYA's Hermarsch über die Westkordillere wenige Tage später in Timaná ruchbar wurde ; und ebenso waren seine Ankunft in Popayán und die Entsendung Tovar's dort in kürzester Zeit bekannt <sup>9</sup>.

Auch nach dem Zusammenbruch der Indianerbevölkerung, dessen Ausmaße wir schon beschrieben haben, stellten die spanischen Siedlungen kleine Inseln dar, die den Namen von „Städten“ nur im Rechtssinne der kastilischen Gemeindeverfassung verdienen. An männlichen spanischen Bürgern zählten in den 40er Jahren des 16. Jahrhunderts nämlich Cartago und Popayán nur je 100, Anserma und Cali nur je 50, Pasto 40 sowie Neiva und Timaná gar nur je 30 Einwohner. Und es ist gewiß aufschlußreich, sich an diesen von OVIEDO übermittelten Zahlen die schmale Basis zu veranschaulichen, welche das Fundament der raumbherrschenden spanischen Kolonialmacht war <sup>10</sup> !

Werfen wir demgegenüber einen Blick auf die vorkolumbische Besiedlung dieser Gebiete, so dokumentiert ANDAGOYA's Schätzung, daß es auf den 32 Meilen des oberen Caucatals bis Lile dereinst mehr als 100 000 (an anderer Stelle : 150 000) Hütten der Eingeborenen gab, selbst wenn wir diese Zahl nicht wörtlich nehmen, eine beträchtliche Dichte der Bevölkerung. In Jamundí beispielsweise habe es Dörfer von 500 bis 800 Häusern gegeben, deren jedes drei bis vier männliche Individuen und dazu noch die Frauen und Kinder barg. Dorfschaften bis zu 1000 Behausungen seien allgemein keine Seltenheit gewesen ; in der Nachbarschaft Calis wird ein Dorf mit über 800 Hütten genannt. Vom Grundriß der Siedlungen gewinnen wir aus ANDAGOYA's Beschreibungen keine Vorstellung. Allgemein dürfte es so wie in Lile gewesen sein, wo vor den Häuptlingshäusern ein Versammlungs- und Festplatz lag ; das Anwesen des Oberhäuptlings bestand hier aus Haupt- und Nebengebäuden, und das Hauptgebäude stellte eine stattliche Halle, wohl eine Art Fest- und Thronsaal, dar. Die Hüttenböden waren mit Matten ausgelegt ; Stühle, wahrscheinlich hölzerne Hocker, werden für Lile, die Hängematte in einem Einzelfalle als Krankenbahre für Popayan bezeugt. — Die Kleidung der Frauen erinnerte DON PASCUAL an das Cueva-Gebiet von Tierra Firme,

<sup>9</sup> ANDAGOYA I, S. 439, 440, 441, 442, 445, 448, 452 ; II, fol. 1v., 2r. 4r., 5v., 10r. ; HERRERA, ANTONIO DE : Descripción de las Indias Occidentales, Madrid 1730, S. 134.

<sup>10</sup> FERNÁNDEZ DE OVIEDO Y VALDÉS, GONZALO : Historia general y natural de las Indias, Islas y Tierra-Firme del mar océano, Madrid 1850-55, Band IV, S. 140.

die bunte Baumwollkleidung der Männer aber, die unter den Armen um den Körper geschlagen wurde, reichte nicht über das Gesäß hinaus<sup>11</sup>.

Die verhältnismäßige Dichte der Besiedlung setzte eine intensive Bodenkultur voraus. Es habe kein Handbreit Erde gegeben, das nicht bebaut war, drückt ANDAGOYA sich wohl mit einiger Übertreibung aus. Hauptnahrungsmittel waren der Mais, die Kartoffel („Wurzeln, die man dort *papas* nennt und welche die Größe einer Kastanie und das Aussehen von Nüssen haben“), eine andere eßbare Wurzel, deren Geschmack an weiße Rüben erinnerte, mehrere Fruchtbäume sowie stellenweise Maniok und Batate. Als ein hauptsächliches Nahrungsmittel dürfe man aber auch ein alkoholisches Getränk bezeichnen, hergestellt aus einer bestimmten Maissorte namens *niorocho*, die winzige harte Körner habe und in zwei Monaten nach der Aussaat reife (während der Mais im allgemeinen um Popayán erst in acht Monaten reift); diese Maisart liefere den Eingeborenen Brotmehl und Wein, aber auch Honig, Essig und Öl. In Lile fiel ANDAGOYA im Gegensatz zur Gebirgslandschaft Tunceta auf, daß man den Mais, außer als Chicha, nur in Form der gerösteten Körner oder als Brei genoß, obwohl man Mahlsteine zum Zerreiben der Körner besaß, während die genannten Gebirgsbewohner den Mehlteig zu Brot verkneteten und, so meint er, wohl darum auch so viel kräftiger als die Leute des Valle waren<sup>12</sup>.

ANDAGOYA bestätigt auch diesen Eingeborenen, daß sie, wie auch die Indianer des Isthmus, nach Sitte und Recht, und wenn auch ohne Gesetze, so doch nach einem Gewohnheitsrecht oder, wie er sich ausdrückt, in einer „naturrechtlichen“ Ordnung („*á ley de naturaleza*“) lebten. Neben der Einrichtung der Ehe standen allorts öffentliche Verbände dörflichen und territorialen Bereichs und ein Häuptlingstum, in dem sich die öffentliche Gewalt verkörperte. Wir hören da, über zwanzig Meilen von Popayán, von dem Kaziken Patía, der als „König“ über andere Herren gebot; ANDAGOYA lernte ihn zwar nicht selber kennen, da er sich mit einem Übel entschuldigte, das er sich auf einer Treibjagd zugezogen habe, aber seinen Bruder als Gesandten entbot, in dessen Person sich Vernunft und Weisheit mit Würde paarten. Häuptlinge gab es auch allenthalben im Raume von Popayán; und es fällt dabei das Vorkommen einer weiblichen Herrscherin auf. Persönlich hatte DON PASCUAL mit den Kaziken von Jitiri(ti)giti und mit dem Häuptling von Chisquio im Coconucolande zu tun; dieser Jangono (oder Juangomo) unterhielt in seinem Gebäudekomplex einen Hofstaat, zu dem auch „schöne und hellhäutige“ Frauen und 12 Musikanten gehörten. Die Kaziken von Lile gehorchten einem gemeinsamen Oberherrn; hier erfahren wir von einem Mayordomus, der ANDAGOYA dadurch auffiel, daß er seine Kinder mit großer Zärtlichkeit auf dem Rücken trug. Aus der benachbarten Zentralkordillere kamen zwei Häuptlinge, um die Spanier zu besuchen; die von ihnen mit-

<sup>11</sup> ANDAGOYA I, S. 439, 440, 445, 446, 448, 449; II, fol. 4r. v., 5v.

<sup>12</sup> ANDAGOYA I, S. 448; II, fol. 4r., 10r. — GEORG FRIEDERICI, Amerikanistisches Wörterbuch, Hamburg 1947, S. 475, bemerkt, daß die erstgenannte ANDAGOYA-Stelle zum ersten Male das Khetschua-Wort „*papa*“ als Name der Kartoffel bringt; unzweifelhaft war diese Frucht mit ihrem Namen aus Hochperu nach Kolumbien gelangt.

gebrachten Geschenke an Gold und Salz verleiteten allerdings einen Lile-Häuptling, aus dessen „Erbschaft“ ANDAGOYA dann zwei goldene Teller erhielt, einen dieser Besucher mit seinen Gefolgsleuten zu ermorden. Die Kaziken im Raum von Anserma waren der spanischen Herrschaft noch abgeneigt und zum Angriff auf Santa Ana (San Juan) bereit; auch für die übrigen Landschaften des heutigen Caldas wird die Einrichtung des Häuptlingtums bezeugt. Den Spaniern fiel, neben anderen angedeuteten Vorrechten und Bevorzugungen, naturgemäß vor allem die Ausstattung des Herrentums mit goldenem Schmuck und Gerätschaften auf; güldene Trinkgefäße und goldbeschlagene Sänften wurden auch den Kaziken von Arbi (einer Landschaft der Zentralkordillere in Caldas) nachgesagt. Und es entging bereits den ersten Entdeckern nicht, daß das meiste im Caucaatal zur Verarbeitung kommende Edelmetall, soweit es nicht Flußgold war, den Minen von Buriticá (im heutigen Antioquia) entstammte, die auch ANDAGOYA, gleich anderen frühen Chronisten dieser Gebiete, die reichsten Lagerstätten der Erde nennt, deren Schmelzhütten den Rohstoff für eine bewunderungswürdige Goldschmiedetechnik lieferten<sup>13</sup>.

Anders als manche Autoren, deren Blick an den kriegerischen und verwandten Aspekten haftete, hat ANDAGOYA bemerkenswerterweise auch den idyllischen Seiten des indianischen Lebens mit Wohlgefallen seine Aufmerksamkeit geschenkt. In Popayán erfreute er sich an einem Kampfspiel, das anscheinend in einem Zielwerfen mit Rohrstäben bestand, so wie man sich gleichfalls im benachbarten Chisquio die Abendstunden mit Spielen vertrieb. Hier ergötzte er sich nach einem gemeinsamen Festmahle mit den Eingeborenen an den Weisen der Flötenspieler, die auch für europäische Ohren durchaus harmonische Töne erklingen ließen, und nahm mit seinem Gefolge an den Tänzen der Landesbewohner teil. Tänze verschiedener Art waren am Hofe des Königs Patía beliebt<sup>14</sup>.

Im übrigen waren die Feste weitgehend kultischer Art. Unter ihnen weist ANDAGOYA auf die allgemein verbreiteten Feiern zu Ehren der Toten hin, wie sie auch bei den Cueva gebräuchlich waren. Im Caucaatal versammelten sich dann befreundete Dörfer zu einem Trinkgelage mit Schmaus, auf das ein Wettstreit mit den erwähnten Rohrstäben folgte; anschließend traten die Wettkampfparteien (in einer durchschnittlichen Stärke von beiderseits 30 bis 50 Mann) mit den üblichen Waffen, nämlich Speerschleudern und sauber gefertigten, buntgemusterten Rundschilden, ganz ähnlich wie im Abendlande die Ritter zu einem Turniere an; Verwundete und Tote waren unvermeidlich dabei, ohne daß daraus eine Strafe oder Rache erwuchs. Die Verwendung von Pfeilgift hat ANDAGOYA übrigens nur aus Landschaften, die an Arma grenzen, nämlich aus Antioquia, gehört.

Es ist unverkennbar, daß sich ANDAGOYA wohlmeinend bemüht, die geistige Kluft zwischen seinen Landsleuten und den ihm anbefohlenen Indianern in seiner Darstellung zu verringern. Das kann uns aber nicht

<sup>13</sup> ANDAGOYA I, S. 438, 440, 441, 442, 443, 444, 445/6, 447, 448; II, fol. 2v., 3r., 6r., 10v.

<sup>14</sup> ANDAGOYA I, S. 442, 443,



darüber hinwegtäuschen, daß ihr Denken und Tun in einem verhältnismäßig viel stärkerem Grade von sogenannten „magischen“ Vorstellungen und Bräuchen durchzogen war, die ihren Niederschlag in uns unverständlichen Lebensäußerungen fanden. ANDAGOYA stieß darauf, als ihm berichtet wurde, daß die Schädel erschlagener Fremder an den Türen eines Häuptlingshauses in Lile prangten, und mehr noch beim eigenen Anblick der mit Asche gefüllten Bälge erschlagener und von ihren Siegern verzehrter Feinde, welche den Festsaal im Palaste des Oberhäuptlings zierten: „Im Haupthause des Herrschers der Landschaft Lile fand man im Innern des Hauptsaaes, und zwar in einer Höhe von drei bis vier Klaftern ringsherum geführt, an 400 Menschengestalten oder wie viele hineingehen mochten, das heißt ihre abgezogenen und mit Asche gefüllten Häute, die, ohne daß ihnen ein Körpermerkmal fehlte, auf Stühlen nebeneinander saßen, die Waffen, mit denen man sie gefangen hatte, in der Hand und ganz so, als ob es Lebende wären; und die man so fing und tötete, hatte das Kriegsvolk im Siege verspeist.“ Wir wissen, daß sowohl den Trophäen wie dem Kannibalismus das Motiv einer Anreicherung der eigenen Kraft durch die des Feindes zugrundelag, und erleben an solchen Proben, daß auch im Caucatal das Grauen neben der Idylle stand.

Hinsichtlich der religiösen Anschauungen ist die Darlegung ANDAGOYA's nicht ohne Widerspruch. So versichert er von den verbliebenen Eingeborenen Popayáns, sie hätten keinerlei Kult, z. B. nicht den der Sonne wie im Inka-reich; und angeblich fehlte es auch in Lile an Kultgebräuchen, wobei aber doch die Überzeugung bestand, daß alle Dinge vom Himmel herab erschaffen worden seien und von dort unterhalten würden. Wahrscheinlich will ANDAGOYA mit ähnlichen Feststellungen die Indianer vor dem Vorwurf des heidnischen Götzendienstes bewahren; denn in Wirklichkeit waren religiöses Erleben und eine religiöse Vorstellungswelt den Eingeborenen natürlich keineswegs fremd. Nur vom Hörensagen kann DON PASCUAL berichten, daß man in der „Provinz Arma“ Götterbilder wie in Neu-Spanien habe und hier wie dort Menschenopfer vor ihnen bringe, nur mit dem Unterschied, daß dem gehängten (in Wirklichkeit an einem hohen Pfahl befestigten) Opfer kein Blut entzogen ward — eine inhaltlich zutreffende Mitteilung, die sich auf Pozo im rechtsseitigen Caldas bezieht. Aber auch in Popayán kann ANDAGOYA sich nicht der Erkenntnis verschließen, daß man mit „Teufeln“ verkehrte, daß es mit anderen Worten höhere Wesen gab. Wie die nicht näher ausgeführte Idee der Schöpfung hatte man in Lile die Vorstellung von einem kommenden zweiten Weltuntergang durch Feuer, nachdem die ursprüngliche Schöpfung schon einmal der Sintflut zum Opfer gefallen war, letztere ein Mythologem, das man ebensowohl in Popayán wie in Lile kannte, das aber in beiden Fällen nicht mit einem Urheber verbunden war. Und um mit einem Wort noch auf die Behandlung der Toten einzugehen, so nimmt ANDAGOYA nur auf die Schachtgräber der Vornehmen Bezug, die auf den Höhen lagen, tief in die Erde gearbeitet waren und deren Grabbeigaben einiges Edelmetall enthielten. Wenn die Indianer sich, wie sie erzählten, die Frage vorlegten, ob sie auch nach dem Tode den Spaniern dienen müßten, so deutet das ebenso wie die Behandlung der Toten auf „präanimistische“

Auffassungen vom Leben hin, denen das Jenseits ein Abbild der irdischen Verhältnisse war <sup>15</sup>.

Der Glaube an die heiligen Wirklichkeiten der Götter und der Toten wurzelte in einer tiefen religiösen Erlebnisbereitschaft, die auch der fruchtbare Boden für ANDAGOYA's Missionierung war. Da er damals noch nicht über Dolmetscher verfügte, hatte er bei seinem Zuge über die Westkordillere in Atunceta sich diesem Anliegen noch nicht widmen können <sup>16</sup>. Umso eifriger aber griff er die Bekehrung der Eingeborenen dann im Raume von Lile und Popayán auf, und zwar zunächst im Süden, wohin ihn alsbald nach seiner Ankunft der Notstand der Paez-Erhebung rief.

Zu seiner ersten Bekehrung in Popayán versammelten sich rund 100 Eingesessene, zu denen sich noch 50 Indianer aus Quito gesellten, die von den Benalcázar-Hauptleuten dorthin verschleppt worden waren; es befanden sich darunter drei bis vier Häuptlinge und eine Kazikin, aber alle nahmen die neue Lehre begeistert auf. ANDAGOYA sprach ihnen von der Schöpfung und appellierte an ihr kausales Denken, um den Ursprung der geschaffenen Dinge zu erklären; auch auf den Sturz der Engel mußte er eingehen, weil sie ja, wie gesagt, mit solchen bösen Geistern verkehrten. Das seit alters geläufige Sintflutmotiv war deswegen von besonderer Wichtigkeit, weil es auch alle anderen Stoffe glaubwürdig erscheinen ließ. ANDAGOYA erzählte sodann, wie Gott selber zur Erde kam, die Taufe stiftete und 10 Gebote hinterließ, wobei er auch nicht versäumte, auf die Werke der Barmherzigkeit einzugehen, weil er auch hier daran anknüpfen konnte, daß die Indianer wenigstens teilweise die nämlichen sittlichen Gebote befolgten. Gegenüber diesen vordergründig behandelten Themen stellte er, wie er meint, anspruchsvollere Probleme, wie der Fleischwerdung und der Leidensgeschichte, der Auferstehung und der jungfräulichen Empfängnis, zurück. Wohl aber brachte er ihnen sogleich das Vaterunser und das Ave Maria bei und behandelte in diesem Zusammenhange die Rolle der Gottesmutter als Fürsprecherin ebenso wie Christi Himmelfahrt. An letztere knüpfte er den von Gott hinterlassenen Missionsauftrag, mit dem DON PASCUAL auch sein eigenes Wirken begründete. Im Anschluß an diese erste Unterweisung hatte er vier bis fünf Stunden lang den eindringlichen Fragen der Indianer Rede zu stehen, deren Aufgewecktheit er seine Anerkennung zollt. Wie sei es möglich gewesen, daß man ihnen bislang diese Dinge verschwiegen? Warum habe man sie, mit so vortrefflichen Lehren ausgestattet, bisher so grausam getötet, verstümmelt, in Ketten durch die Gebirge geschleppt und den Bluthunden vorgeworfen? Und wer solle den Weißen dienen, wenn sie erst alle umgebracht seien — oder stellten diese sich etwa vor, daß die Getöteten ihnen dereinst im Jenseits ebenso dienen würden wie hier? Oder denken die Spanier gar, daß die indianischen Frauen wie Meerschweinchen gleich fünf Kinder auf einmal gebären? Um diesen und anderen Fragen und Vorwürfen zu begegnen, muß ANDAGOYA — was ja auch seiner Überzeugung entspricht — seine Vorgänger als schlechte Diener

<sup>15</sup> ANDAGOYA I, S. 440, 441, 444, 446, 448, 449; II, fol. 5r. v., 9r. v., 10r.

<sup>16</sup> ANDAGOYA II, fol. 1v.

seines kaiserlichen Herrn brandmarken und versichern, daß er geschickt sei, die Übeltäter zur Rechenschaft zu ziehen, die er aber leider nicht mehr im Lande getroffen habe; doch wenn diese für's erste auch der Strafe entgangen sind, so sichert er doch seinen Schützlingen für die Zukunft gute Behandlung zu.

Auf diese Frohbotschaft drängte man sich am folgenden Tage zur Taufe, die ANDAGOYA jedoch nicht vornahm, ohne daß alle ihm ihr dringliches Verlangen bekundeten. Mit auf die Brust ihrer Kleidung genähten bunten Kreuzen zog man in feierlicher Prozession zur Kirche, wo der Taufakt erfolgte; danach vereinigte ein gemeinsames Mahl die Neubekehrten mit ihren Herren, bei dem ANDAGOYA die Konvertierten von spanischen Hauptleuten bedienen ließ, „weil sie sich aus wilden Tieren zu Kindern Gottes und Erben seines Königreiches gewandelt hatten“. Der Rest des Tages verging in Fröhlichkeit, wobei auch das Wettspiel mit Rohrstäben zu seinem Rechte kam. Der Erfolg dieses Tages war jedenfalls der, daß kurz darauf weitere 300 getauft werden konnten, was im gleichen Stile wie das erste Mal vor sich ging.

Die Kunde dieser Vorgänge durcheilte das ganze Land; und während der nächsten beiden Wochen hatte DON PASCUAL alle Hände voll zu tun, an jedem zweiten Tage mehr als hundert Bekehrte zu taufen. Ein Kazike aus der Umgebung von Popayán, der Augenzeuge bei einer der Konversionen war, eilte nach Hause und kam dann mit hundert Gefolgsleuten angerückt, und im Anschluß daran blieb ANDAGOYA nichts anderes übrig, als das betreffende Dorf zu besuchen, um auch die restlichen Einwohner zu taufen. Ein kranker Häuptling der Nachbarschaft ließ sich auf die Kunde von dem, was vor sich ging, in einer Hängematte zu ANDAGOYA tragen und taufen.

Nach vierzehn Tagen brach ANDAGOYA nach dem vier bis sechs Meilen entfernten Jitiritigiti auf, wo die Kunde der Konversionen von Popayán sich wie ein Lauffeuer verbreitete hatte — mit dem Erfolg, daß ANDAGOYA in drei zeitlichen Abschnitten 400, 300 und noch einmal 300 Eingeborenen die Taufe spenden konnte (an anderer Stelle spricht er sogar von 4-5000 Neubekehrten). Von 8 Uhr morgens bis Sonnenuntergang saß ANDAGOYA und predigte, während zwei Kleriker und ein Ordensbruder taufte. Die Szenen, die sich hier abspielten, rissen die spanischen Krieger zu Tränen hin — so erschütternd waren die Äußerungen der Hingebung. Zur Kennzeichnung der indianischen Psyche verlohnt es sich, auf einige Züge ihres Verhaltens einzugehen. Als beispielsweise vom sechsten Gebote die Rede war, „wandte ein Indio sich an einen Hauptmann, der sein Herr war, und fragte ihn: ‚wieso hast Du dann drei Frauen?‘ Sein Herr aber, der es verheimlichen wollte, antwortete nicht, damit ich es nicht verstand; als er ihm aber schließlich Antwort gab, hörte ich doch, wie er ihm bedeutete, daß dies nicht seine Frauen, sondern Dienerinnen seien — worauf der Eingeborene frug, wieso sie dann alle von ihm geboren hätten?“ Im Rahmen der Unterweisung über die Ehe wurden alle Kaziken christlich verheiratet, und auch dabei spielte sich eine Szene ab, die ein Licht auf die moralischen Verhältnisse in einem an Frauen armen Kolonialland wirft: „Da war eine Frau, die gerade drei Tage verheiratet war und die ein Spanier mit Liebesanträgen verfolgte, denen sie vor ihrer Bekeh-



rung schließlich auch stattgegeben haben würde ; so aber antwortete sie fast vorwurfsvoll : „Nein, Herr, ich bin doch verheiratet, und die Heilige Maria würde sehr böse sein.“ Die Taufe war natürlich auch damit verbunden, daß jeder der Bekehrten einen christlichen Vornamen erhielt, und ANDAGOYA schildert, mit welchem Stolz und welcher Beflissenheit die Einzelnen auf diesem Namen bestanden, wenn man ihn einmal vergaß. Damit dieser Eifer nicht erlahme, sorgte ANDAGOYA dafür, daß in jedem der betreffenden Dörfer ein Kirchlein, natürlich im Stil der Eingeborenenhütten, errichtet wurde, und ebenso ließ er auf Anhöhen und an öffentlichen Wegen Kreuze aufstellen und beschreibt, wie emsig die bekehrten Kaziken darüber wachten, daß alle Vorübergehenden ihnen Verehrung zollten, so wie sie auch in den Kirchen das von ihnen sorgsam belauschte Verhalten der Spanier imitierten.

Gleich erfolgreich war ANDAGOYA's Wirken in Chisquio. Auch hier wurde nicht nur getauft, sondern auch die christliche Ehe begründet. Und ebenso vereinte ein frohes Fest, bei dem die Spanier die Indianer beschenkten und sie bei Tisch bedienten, Indianer und Weiße, nachdem der Oberhäuptling Jangono mit der gleichen Inbrunst wie anderwärts die neue Lehre ergriff und nach Abschluß der Zeremonien seine Gäste zu einer Festlichkeit lud : „Nach der Mahlzeit ließ dieser Herrscher zwölf Flötenspieler kommen, die sehr harmonische Weisen spielten ; alle tanzten dazu, und man holte auch die Spanier zum gemeinsamen Tanz und verbrachte den Rest des Tages bei dieser Musik ; des Abends wurden viele andere Spiele veranstaltet, zu denen man gleichfalls die Spanier lud.“ Diese Feierlichkeit fand am Tage der hl. Magdalena (22. Juli) statt, wodurch wir auch ANDAGOYA's Aufenthalt im Raume von Popayán zeitlich bestimmen können.

Noch während DON PASCUAL's Anwesenheit im Lande der Coconuco kam als Bevollmächtigter seines Herrschers der Bruder des Königs Patía nach Popayán und bekehrte sich samt seinen zwölf Begleitern unter gleich feierlichem Zeremoniell. Sein Bericht über diese Erlebnisse hatte, wie man später erfuhr, in seiner Heimat Freudenfeste zur Folge. Und die günstige Wirkung dieser friedlichen Haltung und Einstellung bekam ANDAGOYA alsbald zu verspüren, als er acht reitende Boten mit einem Brief für Pizarro nach Pasto sandte, die das Gebiet des Kaziken Patía passierten. Diesen wartete unterwegs der genannte Königsbruder, der also eine Art von Mayor-domus oder Minister war, mit Lebensmitteln auf und geleitete die Spanier zu seinem vier Meilen vom Wege ab residierenden Herrn ; noch eine Meile vom Hofe entfernt, zogen ihnen 500 Männer und Frauen entgegen und begleiteten sie unter Tänzen zum Hofe, wo man sie feierte. Dies wiederholte sich auf ihrem Rückweg, und sie brachten eine Einladung des Königs für ANDAGOYA mit — der dieser aber nicht folgen konnte — mit dem Versprechen, daß sich mit ihm alle Häuptlinge seines Landes bekehren würden.

DON PASCUAL aber zogen seine Verwaltungsgeschäfte nach Lile. Im Gegensatz zu Popayán stieß die Bekehrung der Eingeborenen hier auf inneren Widerstand, und es bahnte sich erst die Bereitschaft zu einer Preisgabe des bisherigen Glaubensgutes an, als es ANDAGOYA gelang, den Oberhäuptling und mit ihm andere Standespersonen umzustimmen, die es am

stärksten beeindruckte, daß sich ein Teil der neuen Lehre — wie das Sintflutmotiv — mit ihrer eigenen Anschauung deckte. So brachte DON PASCUAL es zu Wege, daß auch dieser Kazike sich samt seinem ganzen Gefolge taufen ließ. Am nächsten Tage ward eine Messe vor 600 Teilnehmern gelesen und auf dem Platze vor eben jenem Häuptlingspalast, in dem die Spanier vor den Trophäenbälgen erschauert waren, das Kreuz errichtet; bei der Anbetung des neuen Glaubenssymbols tat sich der Mayordomus des Kaziken durch besondere Inbrunst hervor. Aber auch eine Szene mit dem zu Tode verurteilten Häuptling aus der Zentralkordillere, die man im Urtexte nachlesen mag, beweist, daß der weniger stürmische Fortschritt der Konversion nicht etwa auf einer geringeren religiösen Erlebensbereitschaft, sondern auf konservativerem Beharren im Überkommenen beruhte. Jedenfalls strömten auf die Kunde von den Bekehrungen im Raume von Popayán und Lile aus allen Teilen des Landes Indianer herbei, um die Frohbotschaft zu vernehmen, aus dem fernen Timaná ebensowohl wie aus San Juan (Anserma), und an einzelnen Tagen wurden bis zu 200 Kinder unter sieben Jahren getauft.

Wenn ANDAGOYA das Bekehrungswerk überall da, wo seine Pflicht ihn hinruft, auch einleiten will, so weiß er doch, daß es zur weiteren Betreuung an den verschiedenen Plätzen der Kleriker bedarf; während er interimistisch die seelsorgerische Pflege der Konvertierten seinem Bruder, dem Minoritenpater, anvertraut, beantragt er deshalb bei der Krone die Entsendung geeigneter Geistlicher. Auf vielfach geäußerten Wunsch der Eingeborenen benötigt er ferner, damit diese sich Gott und die Jungfrau bildlich vorstellen können, 2000, mindestens aber 1000 Heiligenbilder, die der Kaiser in Sevilla oder anderswo anfertigen lassen soll, und zwar je zur Hälfte mit einer Darstellung der Auferstehung, wobei der Auferstandene das Kreuz in der Hand halten soll, und mit einer Veranschaulichung der Verkündigung, auf der auch der Engel nicht fehlen darf; diese Bilder soll Juan de Samaniego mit aus Spanien bringen, so daß ANDAGOYA sie überall, wo er hinkommt, verteilen kann — damit die Indianer darüber ihre eigenen Götter vergessen und diese, wie ANDAGOYA es auffaßt, vor den neuen Symbolen fliehen. Auch eine andere Anregung von indianischer Seite macht DON PASCUAL sich zu eigen und schlägt seinem Könige vor, in jeder der spanischen Städte ein Haus mit zahlreichen Einzelzellen zu bauen, in dem die Häuptlingssöhne des Landes ihre Bedienung haben und durch Kleriker im Spanischen und in Geboten und Gebeten unterwiesen werden sollen. Das sei das wahre Feuer, das aus dem Munde der Spanier ströme, greift ANDAGOYA die Meldung auf, die bei seinem Einzug von Mund zu Mund ging und sich auf das unerklärliche Rätsel der Musketen bezog, und er ist des Erfolges gewiß, daß er in Zukunft keiner anderen Waffen als des göttlichen Wortes bedarf<sup>17</sup>!

Ohne Zweifel ragt PASCUAL de ANDAGOYA aus dem Heer der Conquistadoren nicht nur durch theoretische, sondern auch menschliche Anteilnahme an dem Schicksal der Eingeborenen und durch sein menschliches Verhalten ihnen gegenüber hervor, wie dies auch schon MARKHAM und FRIEDERICI

<sup>17</sup> ANDAGOYA I, S. 440-447; II, fol. 5r. v., 6r. v., 8r., 10r.

gesehen haben<sup>18</sup>. Denn ANDAGOYA versucht zu verhüten oder wenigstens einzudämmen, daß Macht und Reichtum der Spanier ausschließlich zu Lasten der Urbewohner gehen, die, wie schon OVIEDO treffend bemerkt hat, die Leidtragenden bei den Auseinandersetzungen zwischen den Conquistadoren sind<sup>19</sup>.

Schon in Panama lernen wir DON PASCUAL's Interesse an der Kultur und seine Bemühungen um die Wohlfahrt der Indianer kennen, denen seine Stellung als „Visitador general de los indios“ zugute kam. Er hat es dann 1522 verstanden, ungeachtet aller schlechten Erfahrungen mit den Europäern die Einwohner von Chochama zu versöhnen und nach kurzem militärischem Zwischenspiel selbst den Kaziken Birú. Und auch seine erste Berührung mit Eingeborenen seiner Statthalterschaft, in Atunceta, liegt auf der Linie des Friedens, indem er diese Menschen durch das Verbot der Tötung und Plünderung für sich gewinnt. In diesem Sinne widmet er sich dann auch im Caucaatal sogleich der Versöhnung der gehetzten und verbitterten Landeskinder, die ihm eine wirkliche Herzensangelegenheit war. Mehr als seine partiischen Klagen über das Mißverhalten der Vorgänger wiegt da für uns sein eigenes Auftreten. Seine Erfahrung im Umgange mit den Ureinwohnern hat ihm wohl einige Grundsätze nahegelegt, die er sich von vornherein zur Richtschnur seiner Indianerbehandlung machte. Es ist vor allem die Notwendigkeit des „mantener verdad“, das heißt das Versprochene und Versicherte auch zu halten; unter diesem Eindrucke, der sich im Raume von Popayán verbreitete, bot ihm der bis dahin abseits stehende Häuptling Patía Freundschaft an, dem ANDAGOYA darauf Geschenke für ihn, seine Frau und Töchter schickt. Der wertvollste Bundesgenosse der Wahrhaftigkeit aber ist die Gerechtigkeit, die nicht nur unter den Abendländern, sondern auch in deren Beziehungen zu den Eingeborenen walten muß; aus diesem Grunde erlaubt ANDAGOYA den Indianern, furchtlos jede Beschwerde vorzutragen, was ihnen vordem den Kopf oder wenigstens Nase und Hände gekostet hätte. Und neben Wahrheit und Gerechtigkeit schwebt ihm als dritte Kardinaltugend Freiheit vor; so wie er schon in Panama für die Freiheit der Indianer eingetreten war, bekämpfte er auch in seiner Statthalterschaft die „naboría“, die von dem Encomienda-System zu unterscheidende persönliche Haussklaverei, die entgegen den einschränkenden königlichen Verfügungen von den Hauptleuten mit Gewaltanwendung betrieben wurde, wobei man dem Kauf und Verkauf der Indianer verschleiernde Rechtsformen gab. Wahrheit, Gerechtigkeit und Freiheit erfahren ihre Krönung aber durch Menschlichkeit: angefangen von seinem Bemühen, den krassen Unterschied zwischen den

<sup>18</sup> MARKHAM, CL. R.: Narrative of the proceedings of Pedrarias Dávila in the provinces of Tierra Firme or Castilla del Oro, and of the Discovery of the South Sea and the coasts of Peru and Nicaragua. Written by the Adelantado PASCUAL DE ANDAGOYA. Works issued by the Hakluyt Society, Band 34, London 1865, S. xxvii; vgl. ders.: The Conquest of New Granada, London 1912, S. 103, 105; FRIEDERICI, GEORG: Der Charakter der Entdeckung und Eroberung Amerikas durch die Europäer, Band I, Stuttgart-Gotha 1925, S. 261, 458.

<sup>19</sup> FERNÁNDEZ DE OVIEDO Y VALDÉS, loc. cit., S. 141.



Menschen verschiedener Farbe zu überbrücken (wie wir das bei den gemeinsamen Mahlzeiten — mit Bedienung der Eingeborenen durch die Spanier! —, den gemeinsamen Festen und Tänzen sahen), ist da vor allem auf seine vielfachen wirtschaftlichen Vorschläge zur arbeitsmäßigen Entlastung der Indianer zu verweisen, deren Belastung er durch Entwicklung des Schiffs- und Wagenverkehrs, durch Einfuhr von Negern und Zugtieren auf breitere Schultern legen will. Und nicht nur er selber macht sich solche sittlichen Leitmotive zur Richtschnur des Handelns, sondern erteilt auch entsprechende Weisungen an seine Mitarbeiter, wie wir dies im Falle des Juan de Olmos und besonders Jorge Robledos erfahren, den er aus diesem Grunde — weil er vermeintlich in dieser Auffassung mit ihm übereinstimme — seinen Sohn nennt und allerdings übertrieben preist <sup>20</sup>.

In der kurzen Zeitspanne seines Wirkens ist ANDAGOYA der Erfolg seiner sittlichen Haltung auch nicht versagt geblieben. Er hat die Befriedigung erlebt, daß tausende Indianer sich freiwillig zu seinen Bekehrungen drängten, „und die Waffen, die sie dabei tragen, sind Geschenke von Gold“; auch nicht unterworfenen Häuptlinge, wie der Kazike Patía und Herren aus der Zentralkordillere, tragen ihm unaufgefordert Freundschaft an — und so kann er mit Recht und Stolz seinem kaiserlichen Herrn vermelden, daß sein Verhalten die wahre Befriedung gewesen sei <sup>21</sup>. Für den Geschichtsschreiber und den Freund der Indianer entbehrt es deshalb des Tragischen in dem geschichtlichen Ablauf nicht, daß ANDAGOYA's Wirken nur kurz bemessen war (vom 10. Mai 1540 bis zum 24. Februar 1541) — und nicht nur weil seine Güte sich nicht mit einer Härte paarte, wie eine rauhe Epoche sie erheischte, sondern auch im engeren Sinne der klassischen Tragödie, weil ANDAGOYA sich bei allem, was er wirkte, doch durch die Maßlosigkeit seiner Gebietsansprüche in eine echte „Schuld“ verstrickte, die unausweichlich zur Wurzel seines Falles ward.

---

<sup>20</sup> ANDAGOYA I, S. 420-421, 436, 443; II, fol. 1r. v., 2v., 3r., 6r., 9r.

<sup>21</sup> ANDAGOYA I, S. 443, 446; II, fol. 3r., 6r. v., 9r.

## Magic Remedies Used on Sick Children in the Western Valley of Sining

By JOHANN FRICK, S. V. D. \*

### Contents :

1. Encounter of a Child with a Spirit
2. When the "Five-Way-Spirits" have molested a Child
3. When a Ghost has defiled the Child
4. Healing a Child by the Burial of an Earthen Vessel
5. Concerning the First Cry of the Child
6. Measures to Prevent Children from Crying
7. To Prevent a Child's Bowel Movement at Night
8. Exchange of a Life for a Life
9. Healing a Congenital Foot Sore

In a previous article<sup>1</sup>, we indicated various measures taken by the people in the western valley of Sining to protect a healthy child from every kind of harm, especially from sickness and death. In the present article we shall describe some of the remedies employed by these people when a child becomes ill.

### 1. Encounter of a Child with a Spirit

When a child will not eat nor drink, cries more than usual, and coughs as though it had the hiccoughs, the mother immediately suspects that the child has had an unlucky meeting with a spirit (*ch'ung*<sup>a</sup>, to fall in with, chance upon, encounter). No one cares much what kind of spirit it be. This sort of malady may overtake children at any time up to six years of age, but infants at the breast are most susceptible. Three types of this disorder are distinguished: *pao ch'ung*<sup>a1</sup>, encounter (resulting from) satiety; *hsiao ch'ung*<sup>a2</sup>, encounter (with one in) mourning; *fa ch'ung*<sup>a3</sup>, encounter (resulting from) fatigue.

In the first and most frequent type, the child encounters the spirit after being fed. This can happen in various ways, v. g. if a sick man enters the house immediately after the baby has been nursed, or if a noise or the

\* Translated from the German by JAMES E. MERTZ, S. V. D.

<sup>1</sup> J. FRICK, *Magische Schutzmittel für Kinder aus dem Westtal von Sining*, *Anthropos* 45. 1950, pp. 787-800.

arrival of a stranger frightens it after it has eaten. The usual symptoms are a coated tongue, bluish lips, and usually also constipation. In order to be perfectly sure, the mother examines the second joint of the index finger of the right hand. If the finger is held straight out, and bent a little way backward, a purplish streak can be noticed on the inside of the finger joint. If this line extends along the whole joint, the sickness is serious; if it turns outward toward the thumb, the child will probably die.

Quick action is necessary. An old brick is loosened from the fireplace, heated to a glowing red over the fire, and dropped into an earthen vessel of very cold water. The sick child is held over the rising steam. If this is done three times in succession, it is supposed to produce a bowel movement, and thus cure the child.

If this remedy fails, recourse is immediately had to a better one. A brick is chipped out of the south wall of the courtyard, or one may take a fragment of burnt and broken earthenware such as people here use for water vessels, or best of all is a brick from the city wall. This is heated red-hot. Meantime water is put to boil in a kettle. The father summons to the aid of his child a man who both has the gift of words and also understands the ways of spirits. When the brick is red-hot, someone slides it on to the large kitchen knife<sup>2</sup> which he holds in his hand. The man with the ready tongue takes the child on his arm and moves it about with a circular motion over the glowing brick on the kitchen knife, while saying something like this: "If you have been touched on the sole of the foot, or on the heart; if you have had contact with someone in deep mourning or someone in ordinary mourning, with a tired man or a tired horse, in the morning or in the evening, at the beginning of a journey or at its end, — I hereby expel you, and you must obey. Obey my hand, and obey my voice! You will feel easier in the breast, and cooler in the back. Your bowels must move, and your bladder must empty, and the sickness must nevermore return."

---

<sup>2</sup> There is usually but one all-purpose knife in a Chinese kitchen. It is about twelve inches long by four inches wide, easy to wield, and equipped with a handle. Its magic power stems from the fact that it is used to chop noodles which are in the form of a white tiger. A knife that can cut this dreaded spirit to pieces would also be able to harm other spirits. — The people here also supply a reason from historical mythology. At the time of the Han dynasty, there lived a great warrior by the name of Hân sing. He rose to the supreme command of all the troops, and was made king. But the Emperor began to distrust him, and bit by bit relieved him of all power. Hân sing schemed revenge, and conspired with a friend for the overthrow of the Emperor, just when the latter was on a campaign. Through a drunken man word of the plot reached the ear of an imperial representative, and he wished to have Hân sing executed. But that could not be, since no general could be executed with a sword that bore his own name. There was nothing to be done, because the soldiers' swords all still bore the name of their former marshall, Hân sing. When the cook heard about it, he came with his knife and said to Hân sing: "This knife does not bear your name, therefore I can kill you with it". At the command of the imperial representative, Hân sing was forthwith put to death with the kitchen knife. A weapon that could dispatch a man as great as Hân sing must possess some terrible power. For this reason it comes into play so often in magic.



The red-hot brick is then dropped into the vessel of cold water. The man who has been holding the child on his arm all this time, takes a little of the water with his right hand and bathes the child's brow. Then he puts his lips to the sole of the child's foot, acts as though he were sucking on it, and spits into the water vessel. The water is taken into the forecourt and poured into the drain for rain water. This treatment is repeated seven times running on the first day. Later, perhaps as early as the following day, it is repeated five more times, and afterward three times more. The reason for this is that the sickness gradually becomes less acute. Inasmuch as the whole procedure requires considerable time, it is easy to understand how the child often empties its bladder, and perhaps also its bowels during the course of the treatment. This is taken as a sure sign of recovery. The whole performance puts quite a strain on the sick child, so that it cannot be resorted to in the case of very small children. Instead, three sheets of very rough paper are cut into trapezoid shapes, and each piece is dipped in oil, waved back and forth in a circular motion over the body of the sick child, tossed to the floor and later burnt. Dried stems of hemp may also be used for this purpose.

If the illness recurs, despite the use of this powerful remedy, the reason is suspected to be some man who frequents the house. If he cannot very well be refused entrance, an opportunity is sought to burn a tiny hole into his long garment. Of course, this must be done on the sly, but that is not so difficult because there is always a lamp burning for the convenience of those who want to smoke the hookah, and besides, during the winter there is also a burning brazier on the stove-bed. Once a hole is burnt into his clothing, the man can no longer harm the child.

In the second type of encounter, a child meets a man in deep mourning<sup>3</sup>. In a little while, the child begins to cry, and bluish-black circles appear around its eyes. The people believe that the spirit of the deceased, for whom the mourning is worn, is trying to strangle the child. In the worst cases, the child rolls its eyes and its little body falls backwards. There is no time for delay. Three different families are asked for a bit of soot from their kettles. But they must be families which own only one kettle apiece, i. e. very poor people. Someone gathers a little fine earth from beneath a roof tile, and a bit of dirt is also collected from seven different walls. The walls may be those in one's own compound, or they may be somewhere else, in any direction whatever. The soot, together with the fine earth from the roof and that from the seven walls is boiled in water, a little black and a little white sugar is added, and the whole concoction is given to the child as a healing potion.

The third type of this disorder is the result of the meeting of the child with an exhausted man or beast. The child cries and is restless. The evil spirit which has made the man or the beast tired has passed over into the

<sup>3</sup> Deep mourning is worn only by the nearest relatives and only for deceased parents. It lasts a hundred days. Ordinary mourning lasts for three years.

child. Before proceeding with the cure to this malady, it is necessary to find out whether the trouble started with a man or an animal. A little tin is melted in an iron ladle. The ladle with its molten contents is waved back and forth over the head of the sick child a few times (not too often, else the tin will solidify), and the molten metal is poured into a vessel of cold water. The shape into which it hardens under water is closely observed. If it resembles a dog, that means the child met a tired dog while its mother carried it on her arm. In this case, the figure of a dog is cut out of red paper. After sundown, one of the neighbors, — never a member of the family, — takes the paper figure away, usually to the nearest crossroads. As soon as the man has left the compound with the cut-out figure, the door is bolted behind him. It must not be opened again that night, otherwise the spirit, now inside the paper dog, will come back. The direction in which the man should go is usually determined by a geomancer, v. g. fifty paces to the south, or to the nearest street intersection, etc. The man may not look to the right nor to the left as he goes, much less may he look backward, nor may he speak a word nor return a greeting. Arrived at the designated place, he throws the paper dog away without a sound and proceeds homeward, again without looking around.

It is sometimes possible to take precautions against this type of malady. If a man arrives home exhausted after a journey, he may not enter the house at once, even though he be the father of the child. He must wait outside the compound door while someone brings the child outdoors and lays it on the ground in front of him. He lifts his right foot and touches the child with it. Then he can take it up and carry it into the house in his arms. The child will now be safe from harm.

The danger of contact with a spirit is much greater in the outdoors than in the house. For this reason every wise mother is especially careful to protect her child while traveling, v. g. on a visit to its grandparents. This is done by placing an official calendar on the breast of the child, under its clothing. Then no spirit can molest it.

## 2. When the "Five-Way-Spirits"<sup>b</sup> have molested a Child<sup>4</sup>

Sometimes a child takes ill suddenly. It is restless, the eyes stare fixedly, and it fights for breath. If the mother does not know what to do, an old woman is summoned who has already attended many such cases. She examines the child, and makes her diagnosis: The child has been molested, nay even possessed by the "five-way-spirits". The parents are

---

<sup>4</sup> The "Five-way-spirits" As the geomancer explained it, these were formerly five maidens, though not sisters, and they died at the age of about fifteen years. The time of their death and how they became spirits is not known here. They are said to represent the four directions and the center, hence they are to be found especially on roadways, and usually kill children. While all other spirits can be frightened off by fire, the "five-way-spirits" are rather attracted by it. To be cured of them, therefore, all lights must be extinguished. They never allow themselves to be caught.

frightened to death by this diagnosis. They know that it is a matter of life and death, that will be decided within a very short time, because the "five-way-spirits" are the most dangerous of all the harmful spirits. Because the malady is exceedingly dangerous, and makes rapid headway, the people have in the course of time devised a long list of remedies against it, though obviously, no single one of them guarantees a cure.

The first thing tried is usually this. Five human figures are cut out of red paper in such a way that they remain attached to one another. Someone, either a man or a woman, waves these figures over the head of the sick child, while saying: "All foul and unclean spirits, both inside and outside, must leave this man and withdraw into the five paper men." Then the paper figures are put in a basin of cold water and carried to the front of the house by a man born in a great sign. The water with the paper figures is simply thrown away.

Besides the five paper figures, five straw men are also prepared sometimes, and these too must all remain joined together. They are moved about over the head of the sick child in the form of a circle. After the sun has set in the evening, these five straw men are hacked to bits with the kitchen knife, and taken with the paper figures to a crossroads and there thrown away. The one who handles this part of it must be a man of some prestige, whose horoscope coincides with that of the child. The bonze investigates that angle personally, and selects the right man. If, v. g. the child is born in the sign of the Fowl, the man appointed to carry the pieces away must be born in the sign of the Swine. Since he may not return to the house, a member of the family is never asked to carry out this assignment. As soon as the man has left the house with the five paper figures and the fragments of the straw men, the door is shut, and it must not be opened again until the following morning, else the "five-way-spirits" will come back.

Last year an epidemic of meningitis broke out here, hitting the children especially hard. In their distress the people rushed to the bonzes, geomancers, etc., who diagnosed the outbreak as unmistakably the work of the "five-way-spirits". Quite close to our station a teacher, for whose word I can vouch, was able to observe how the following remedies were employed, one after the other, on a child that was taken ill. First, the kettle was lifted from the cold fireplace, and someone (who it is does not seem to matter, it might be even a woman) shouted the name of the child into the hearth-hole (not the fire-hole). The man would shout these words over and over again: "Little Treasure, come! Little Treasure, come!" The last word was always long drawn out. Meanwhile, someone else held a fine-meshed sieve up against the face of the child and spat mouthful after mouthful of water against the sieve. The water was supposed to pass through the sieve and strike the child's face. The mother, who was holding the child on her arm, kept repeating the child's name, "Little Treasure! Little Treasure!", without adding the "come". But all these efforts were in vain.

Then they caught a little pig (pigs are allowed to roam the premises at will throughout the year), and held it up close to the child's ear. Someone



pinched the pig so that it let out an ear-piercing squeal. The squeal is supposed to call back the fleeing life-spirits.

Because there was still no improvement in the child's condition, they then captured a white rooster and scratched the base of the child's nose with the rooster's beak until it bled. Sometimes, to spare the child the pain caused by the sharp beak scratching the skin, the white rooster is killed and its blood smeared on the child's forehead. If a white rooster cannot be had, a broken piece of an earthenware dish can also be used to break the skin around the nose.

When all these measures had failed to bring the child any relief and its death seemed imminent, recourse was had to one last drastic expedient. Everyone except the mother and the child left the house, and took up their station in front of the compound gate, where a straw bonfire was set ablaze. Friends and neighbors stood about the fire, and while the flames leaped high into the air, everyone shouted at the top of his voice: "Five-way-spirits, fire has broken out in your house." This cry was repeated over and over again. It was the last, desperate attempt to save the child. If this ruse does not deceive the "five-way-spirits", the child must die at once. The Chinghai peasants believe that the "five-way-spirits" fear nothing so much as fire; hence, if their own house were in danger of burning down, they would straightway depart from the child and think first of saving their house. But if they notice the deception, they will kill the child on the spot, as indeed happened in this instance. While the others all stood about the fire, the sound of the mother's wailing was heard from the living room. The child was dead!

### 3. When a Ghost has defiled the Child

Sometimes, when a mother has lots of work to do in the field, she lays her child down in a plowed furrow. Without warning a whirlwind springs up, and before long the child becomes ill, starts to cry and runs a fever. The people believe that a ghost has defiled the child. Now a torch is improvised from the wisps of straw that have gathered on the threshing floor or in the street. This straw torch is attached to a long pole and set afire inside the sick room, and every nook and corner of the room is fumigated with it. While this is going on, a handful of Tibetan barley or salt is scattered about the room. Then the other parts of the house are fumigated, too, first the inner court, later the outer court. When this is finished, the fumigator takes the torch to the nearest crossroads and throws it away. As soon as he leaves the house, the door is closed and a fire is often lit in front of it, both to frighten off the spirits, and also to notify friends and neighbors that they will not be allowed entrance this night. The fumigating may be done only at night, and anyone may attend to it, though in actual fact it is always a man born in a great sign.

If the child has not recovered by the next day, the ghost must be

captured the following night. A bonze or geomancer, and a seer<sup>5</sup> are requested to come to the house. Women are expected to remain as far out of sight as possible. The bonze first strews a little wheat bran on the floor in the middle of the room in the form of a circle, and in the very center of this circle he places a small narrow-necked pitcher. Then he inquires of the seer exactly where the ghost is lurking. When the seer gives the bonze the ghost's position, the bonze goes directly to that spot, recites a form of adjuration and solemnly demands to know what it wants, whether, v. g. it desires food, or money, etc. If the ghost answers through the seer that it is hungry, some bread is dipped in water and placed on the wheat bran. If the ghost needs money, some paper money, such as is burnt for the dead, is burnt at the same place. Meanwhile, the bonze continues to adjure the ghost, while the latter flits from one corner of the room to the other (it cannot escape because the doors are closed, and are also usually plastered shut with magic signs). The seer must continue to indicate the changing position of the ghost. The spell cast by the bonze forces the ghost more and more toward the center of the room, until finally it has no choice but to seek refuge in the narrow-necked pitcher. As soon as the seer announces that the ghost is in the pitcher, the bonze places over the mouth of the vessel a copper coin dating from the imperial era, which he holds in readiness. The copper coin bears the emblem of the dragon which the spirits dread. A red cloth is then wrapped about the pitcher. The ghost is caught, and cannot escape.

The bonze sometimes takes the vessel with the captive spirit home with him, and releases it only on the last day of the (lunar) year, so that it cannot harm anyone again. But most people do not trust the bonze, and are afraid he might release the ghost too soon, and it might come back to molest the child again. Therefore, they refuse to let the pitcher out of their hand, but put it in a pig's bladder, inflate it, and toss the whole thing into the river so that it will be carried away as far as possible. If this is impossible, v. g. in the winter when the river is frozen over, or when the water is too low, the vessel is buried neck down, about fifteen inches deep, either in a horse's stall, at a spot where the animal stomps about, or at a crossroads, and there it remains. The burial of the pitcher is always taken care of by one's own people. Outsiders are not sufficiently trusted. The people light sticks of incense and lamps, and make kowtow when the ghost is captured.

---

<sup>5</sup> Seer, or clairvoyant. These are people who have come down in their fortunes, and are usually women. Everything works out badly for them in life. They seem to have no luck at all, and others do not respect them. — When they see the spirit, they always look at it sidewise, with half-drawn lids. It is said that they fear to look the spirits straight in the eye. They see the spirits as men, but only the upper half. They see no legs. The spirits seem to move like clouds.

#### 4. Healing a Child by the Burial of an Earthen Vessel

Suppose a family has already lost several children, despite having taken every possible precaution, and now another one is taken ill. To save this child, a man will take a small earthen vessel and pour shelled peas into it. He will also put in a man's shoe, usually the left one. It may have belonged to the child's father, or to anyone who was the father of many sons. The vessel is permanently buried about two feet deep in front of the stove-bed. Sometimes, instead of the man's shoe and the shelled peas, a shoe of the ailing child together with the girdle and seven hairs of the head of the child's mother are put into the vessel. The whole thing is then buried, — when, or by whom being a matter of indifference.

#### 5. Concerning the First Cry of the Child

When a baby is born, everyone waits in suspense for its first cry. If this is a long time in coming, as occasionally happens, they say the baby has been "deceived with straw". What is meant is that grass was used to cleanse an earlier child (or this child in a previous existence) after its bowels moved. Wool or small bits of old felt covers are always supposed to be used on children for this purpose. To make the baby cry, someone produces a white rooster, and chokes it so that it lets out a fearful shriek. This causes the baby to cry, and thus it will be able to survive.

#### 6. Measures to Prevent Children from Crying

It is seldom, however, that mothers have reason to complain that their children do not make enough noise. Rather, it is usually the other way around, and they have to try to keep them quiet.

The following is a case in point. A certain woman had a child who cried continuously every day from noon to sundown, and absolutely refused to keep quiet. This had been going on for three months when, one afternoon, while on her way home from the fields with the wailing child on her arm, the woman met an old crone whom she did not know. The stranger stopped, and glanced about to the left and to the right. Then, without a word of greeting or a single question, she abruptly stated: "Your baby has now been crying every day from midday till sundown, for a hundred days." The mother acknowledged that was true, and urged the old woman to accompany her home and help her. But she turned down the invitation, saying: "I cannot go to your house. I have no time. But I will suggest a remedy that will cure the child. Listen well. Go home now, take some paper money (the kind that is burnt for the dead), divide it into three little piles, (she did not say how much should be in each pile), and place these three piles behind the left side of the door to your room. Turn upside down on top



of the three little piles a measuring vessel, one carrying the official seal. Do this in the evening. On the following morning, you must burn the paper money right where it is, sweep the ashes into the measuring vessel, and take the ashes to a crossroads. Throw out the ashes in the center of the crossroads, and stand with both legs over the heap of ashes in such a way that both heels touch the ashheap on the inside, and the feet point outward, one toward the east, the other toward the west." The mother thanked the old woman, and the two went their separate ways. The woman carried out these instructions to the letter, and the baby got well.

Of course, not every mother whose child cries too much has the good fortune to meet such a helpful old lady. Most mothers must turn for help, either to other women or to the bonzes. When infants less than a year of age cry very little during the day, but howl the whole night long, or if they run a fever during the night, it may be due to one of three reasons. But since it is impossible to know in advance which of the three reasons applies in a particular case, they are all tested one after the other.

The first reason why the child cries is its longing for its former parents. In a previous existence its parents, who were kind to it, had to leave it, and now it cries all night because it misses them. To satisfy the child's yearning, some paper money is burnt on the stove-bed where it was born. When the child sees the paper money sacrificed to its former parents, it is pacified and its longing is satisfied. If a little milk from its present mother is rubbed on the paper money, that is even better.

The second reason may be that the child, in a previous existence, was itself a father or a mother (the sex of the baby has nothing to do with it), and had to leave its own children orphaned. Now it yearns for those children, and that is the reason it cries so much. To discover whether it was father or mother, the breasts of the infant are examined. If they are tightly stretched and milk<sup>6</sup> can be squeezed out of them, the child was a mother in its previous existence, and she is now pining for her children. If there is no milk, the child was a father. Now, it is taken for granted that a father does not have the same yearning for his children as a mother, so it follows that this second reason does not apply in this case. To satisfy the yearning of the baby, the milk pressed from its little breasts is rubbed on a piece of paper money and burned on top of the stove-bed where it was born. When the child sees the milk being offered to its former children, it is satisfied and cries no longer.

If these two expedients have brought no results, then the third reason must be the one to fit the case, viz., the child is being ridiculed by other spirits. These spirits must now be captured. A bonze and a seer are asked

---

<sup>6</sup> The milk. In infants it is not white, but somewhat yellowish and watery. A man told me that his two children were always crying during the first days after birth. The mother looked for the reason. She found their little breasts were tightly stretched. She squeezed the breasts, and sucked out the fluid here referred to as milk. The infants cried no more after that.

to catch them in a flask. If this does not succeed, the following is tried. On little red scraps of paper this inscription is written: *t'ian huang huang, ti huang huang, wo chia yu i ko yeh-k'u-lang; tsou lu ti chü-tzu, nien i pien, i chiao shui tao ta t'ien liang*<sup>6</sup>. Exalted Heaven, exalted Earth, we have a child at home who cries all through the night. Noble Wayfarer, just read this, and he (the child) will sleep until sunup." Several such slips are written out and posted on trees or houses along well-frequented streets and at street intersections. One can see them wherever one goes. The slips are supposed to be read by as many passers-by as possible. Neither name nor house-number is mentioned on the slips. Sometimes a few words are added attesting that these slips have been written at the order of this or that high spirit. After many people have read the inscriptions, the child is supposed to fall into peaceful slumber. If this also fails, a poker, i. e. a stick used for stirring up the fire on the hearth, is stolen from some other family (one may not use one's own for this purpose). Upon this stick is written in vermilion characters: *po huo pang, po huo pang, ch'ai-lai cho shen Chiang; cho chu yeh t'i kui ta sha pu yao fang*<sup>7</sup>. *U feng t'ai-shang lao-chün, chi-chi ju lü ling*. Fire-stick, fire-stick, quickly catch the spirit; catch the spirit that causes the crying at night, strike him dead and do not leave him go. By order of the *t'ai-shang lao-chün*, hasten to obey like *Lü Ling*<sup>7</sup>." The last characters, "By order of . . . etc." are written in smaller size. The *t'ai-shang lao-chün* is said to be a famous Buddha before whom the spirits stand in awe. The poker with the inscription is placed at the edge of the stove-bed. Whenever the child starts to cry, the mother takes up the stick and strikes it three times against the edge of the stove-bed. If this is kept up for seven days, the baby will be all right.

Other women rely more on other means to hush their babies. Some make a tiny sack, about the size of a tick bean out of red cloth. Into this sack they put white, unshelled peas. It is attached to the first joint of the left hand in the case of a boy, or the right hand in case of a girl, and remains there for a hundred days. It is the mother who binds it to the finger and later takes it off again. No other formalities are required.

A very simple remedy that any mother can easily employ when her child cries excessively is that known as "sucking". The mother takes the baby, presses her mouth to its forehead, acts as though she were sucking on it, and then spits out. This is repeated three times in succession. The same threefold "sucking" takes place on the navel, on the palms of both hands and on the soles of both feet. The child should be able to fall asleep soon after that.

There remains one more method of hushing the child during the night. Three human figures are cut out of red paper. Each paper figure is waved back and forth over the child's head, usually three times, and then set afire. The ashes of the first figure are placed on the great kitchen knife, and the knife, with the ashes on it, is placed in a fine-meshed flour sieve. The other

<sup>7</sup> *Lü Ling* was known for his swiftness and his promptness.

two figures are burnt in the same way, and the ashes likewise transferred to the kitchen knife which is in the sieve. Then the ashes, still on the knife in the sieve, are taken to the river and thrown in. The kitchen knife is washed in the river, and the sieve shaken out over the water. With that the child should cease crying.

### 7. To Prevent a Child's Bowel Movement at Night

If a baby regularly evacuates during the night, the added bother is wearisome for the mother, worn out by the day's work. The people therefore have a way to prevent that too. After dark, when the chickens are already on the roost, the mother or grandmother goes to the chicken house with the child on her arm, and a stick in her hand, and addresses the chickens thus: *kung-chi ta ko, mu chi ta sao, ni-ti wa-wa pai t'ien ch'ih, pai t'ien pa, wo-ti wa-wa pai-t'ien ch'ih, hei-yeh pa'*. Great Brother Rooster, great Sister-in-law Hen, your chicks eat by day and drop their dung by day; my child eats by day and has its stool at night. Then she strikes at the rooster and the hens with the stick, makes kowtow to the chickens with the child on her arm, and the woman will henceforth be able to enjoy her deserved night's rest in peace.

### 8. Exchange of a Life for a Life

If child is seriously ill, and every remedy has failed, so that its death is probable, a white rooster is killed in front of the image of the domestic idol. The blood is sprinkled before the idol, in front of the stove-bed and all about the child's room. Meanwhile, incense and cypress needles are burnt. The idea is to call the idol to witness that the blood of the white rooster has been shed for the child, hence, that the rooster has had to give up its life so that the child might live. Henceforth the child is called: "Exchanged for the Rooster."

### 9. Healing a Congenital Foot Sore

A baby was born with an open sore on its heel. The neighbor women and the doctors were unable to heal the sore, so a shaman was called in. He looked at the foot, and immediately made the diagnosis: in a previous existence the child had a wife with small feet. The couple were very much in love. One day the man was taken away by the police, to face a court trial and a death sentence. (What law the man had broken the shaman did not say.) The good woman resisted the police and tried to prevent her husband's arrest. When the police seized the man, the woman took hold of his belt, and a policeman cut the band in two. The knot had come loose (the shaman did not say just how). The result was that the man had half the belt, his wife the other half. The man was led away, was in fact



condemned to death and summarily executed. The wife wept bitterly. — The child is the reborn husband of that woman. He cries so much because he yearns for his former beloved wife. To help him recover his former wife, a woman's figure with small feet must be cut out of red paper and burnt. This was done as directed, the child was soon quieted and the wound healed shortly. — Thus the story was narrated to the writer. The child has since grown to manhood, and the writer knows him well. He got the story from his father. Just how the sore heel indicated a wife with small feet the shaman did not say.

<sup>a</sup> 冲            1 飽冲    2 孝冲    3 乏冲

<sup>b</sup> 五道神

<sup>c</sup> 天皇皇地皇皇我家有一個夜哭郎走路的君子  
念一遍一覺睡到大天亮

<sup>d</sup> 撥火棒撥火棒差來捉神將捉住夜啼鬼打殺不  
要放五峯太上老君急急如律令

<sup>e</sup> 公雞大哥母雞大嫂你的哇哇白天吃白天叭我  
的哇哇白天吃黑夜叭

# A Study of Irrigation in East Turkestan

By L. WAWRZYN GOLAB, S. V. D. \*

## Contents :

- I. Introduction
- II. Water Sources
- III. Building the Irrigation System
  - 1. Plotting the Canal Route
  - 2. Erecting the Dam
  - 3. Constructing the Main Canal
    - a) Solving Problems of Terrain
    - b) The "Master of the Horizontal"
    - c) Excavating the Canal
- IV. Underground Canals
- V. How the Canal Project is Organized and Financed
- VI. Irrigation Technique
  - 1. Portioning out the Water
  - 2. Watering the Fields
- VII. Water Rights
- VIII. Religious Festivities in Honor of the Water Deities

## I. Introduction

East Turkestan, also known as Chinese Turkestan or Sinkiang, lies in the 'dead heart of Asia', very remote from the oceans which surround the continent. The lofty mountain chains and vast deserts stretching along its frontiers completely isolate the region from the slightest climatic influence of those oceans. Hence, an exceedingly dry, continental climate prevails throughout the entire area of some 550 000 square miles, of which ninety percent is barren sand or undrained salt flats. The remaining ten percent consists chiefly of rugged, mountainous country, suitable at best for grazing. Only a very small portion, the so-called "cultivation strip", can be used for agriculture. This is a fringe of loess soil, some six to thirteen miles wide, that skirts the northern and southern base of the Tien Shan (mountains of heaven) in a fairly continuous line, and is sheltered from the seering winds of the desert by the high ranges towering above it. Owing to the scarcity

---

\* Translated from the German by JAMES E. MERTZ, S. V. D.

of rains in the lowlands, however, this belt of arable soil is in itself no more than an arid steppe.

It is only the great Tien Shan range with its snow-capped summits and its huge glaciers, its relatively abundant precipitation and its forested slopes (the timber zone extends from the 3500-foot level up to about 8000 feet), that makes possible the cultivation of this loess fringe at its base. But only a section here and there, like scattered oases in the desert, can be made productive, that is to say, where the streams flow down out of the mountains and out into the plain so that their water can be diverted into man-made irrigation canals.

Such streams are few in number, so that less than one tenth of the so-called cultivation strip is under actual cultivation. These facts explain why only about one half of one percent of the total area of East Turkestan is productive, assuring a meager subsistence to it four or five million inhabitants<sup>1</sup>.

The most important oases on this cultivation strip are the following :

In the extreme south, Khotan and Yarkand. The former gets its waters from the Kunlun range, the latter from the Pamirs. Northwest from Yarkand lies Kashgar, the second largest oasis, fed from the western peaks of the Tien Shan. To the east, along the southern base of the Tien Shan are the centrally located oases of Aqsu, Kucha, Qara Shahr and Turfan. All these oases south of the Tien Shan describe a rough semicircle about the vast and sandy desolation of the Tarim Basin.

Along the northern base of the Tien Shan, on the border of Dzungaria, we find : Barkol, Hami, Kucheng, Urumchi (the capital), Hutupi, Manass, Sihu and Tsingho. In the far north, close to Tarbagatai, is Chuguchak.

Finally, in the spacious valley of the Ili, which slices through the western extremity of the Tien Shan, we find Kuldja, the largest of all the oases, with Suiting and Khorgos, both of medium size.

Dispersed between these larger oases are about twenty smaller ones, some of them mere spots of green. They are of no importance beyond their use as camping sites for passing caravans<sup>2</sup>.

But in almost all these oases, great and small alike, all life is dependent on the water which is brought, often from a considerable distance, in irrigation canals. In East Turkestan the history of artificial irrigation is as old as agriculture itself. The most extensive canal networks are to be found, as would be expected, in the two largest oases of Kashgar and Kuldja. The largest that I saw in the Ili valley brings water in from thirty

<sup>1</sup> Most authors who treat of East Turkestan give the population at two to three millions. But Yang, provincial governor of East Turkestan assured me in 1922 that there were at least five million inhabitants. No real census has ever been made, any more than in other parts of China, but the governor has a good basis for his estimate in the number of tax-payers.

<sup>2</sup> Those who wish further information about the geography, climate and cultural conditions of Chinese Turkestan may find a short but reliable account in : *Handbuch der geographischen Wissenschaft*, hrsg. von FRITZ KLUTE. Nordasien, Zentral- und Ostasien. Potsdam 1937. p. 405 ff.



five miles away. Another formerly brought water from a distance of seventy five miles. RADLOFF, visiting the valley in 1862, saw this canal still in use, but it was destroyed in the uprisings which took place soon afterward, and it has never been restored. Several new irrigation projects have been completed since that time, some in quite recent years.

## II. Water Sources

Irrigation canals are built only where the flow of water is both plentiful and continuous through the summer months. This is rarely the case with ordinary springs. The oasis of Hami and a few smaller settlements are the only ones which depend to any extent on free-flowing springs. Springs are found within some of the larger oases, v. g. Kuldja, it is true, but they furnish only enough water for domestic use, or at most for the watering of small garden plots.

Drawing water from wells to irrigate fields and gardens, a common practice in the eastern part of China, is out of the question here. A few wells are found in some of the oases, but they have been dug with laborious effort, since the ground water either lies very deep or is not to be found at all. One can gather how rare are such wells from the fact that the one I arranged to have dug in my garden was the first in the whole oasis of Suiting. It was about one hundred feet in depth (in East Turkestan one rarely digs below thirty five feet), and I had previously discovered the vein of water with a divining rod. But the people of East Turkestan have never learned this method of locating underground water. They simply choose a spot and start digging.

Thus, for all practical purposes, the rivers are the only satisfactory source for irrigation water. There is only one river, the Ili, which flows the whole year round, and at the same time carries its waters any considerable distance out into the plain. In the south, the Tarim also reaches far out across the desert, but its waters are lost in the sands before they reach the lake of Lobnor, except at the height of the spring runoffs. The Ili flows all the way to the Balkhash Sea in Russian Turkestan, where it empties a great quantity of water the year round. However, irrigation water is taken from it at only four or five places along its upper course. Farther west it flows through a deep gorge which it has slashed into the plateau. Most of the other streams send swift currents down out of the mountains, but disappear in the sands or the salt marshes soon after leveling off onto the plain. There are also many dry courses which carry water only after it rains heavily in the mountains. These would be of no value for irrigation, especially since the people have no knowledge of storage reservoirs.

Practically speaking then, only the larger mountain streams can be utilized for irrigation purposes. Most of these have a widespread feeder system, reaching up into the timber belt, or on up into the region of glaciers and perpetual snow. Thus they guarantee a constant flow of water for the

fields through the heat of summer. The largest of these rivers, v. g. the Ili and the Kashgar, are only tapped and part of their waters drawn off but the smaller ones are entirely diverted into canals.

### III. Building the Irrigation System

#### 1. Plotting the Canal Route

Before actual construction of the canal can begin, the course it is to follow must be plotted. For this purpose a special commission is set up, composed of appointees of the Canal Administration and planning experts. This planning commission makes a visual survey of the terrain, to decide whether it is suitable for a canal. The survey is made on horseback. Starting at the lower end of the intended route, the commission looks for a level passage, more or less parallel to the mountain side, which the canal can follow. Minor irregularities of topography are ignored in this initial survey. Each point of the route is marked with a heap of stones or a mound of earth. Thus mile after mile is surveyed and marked.

Once the approximate course has been decided upon, the next step is to determine at precisely what point the canal is to branch off from the river. To facilitate this operation, a spot is selected where the river is broad and the bank is flat.

Those who engage in such work in Europe or America have surveyors' levels and other precision instruments at their command. The native of East Turkestan uses only his eyes, but he knows how to use them very skilfully.

#### 2. Erecting the Dam

After the entire route of the canal has been fixed, a diversion dam is constructed at the point where the canal is to leave the river. The Chinese call this dam *lung tou* (i. e. dragonhead); the Turkomans refer to it as *aryq baš* (i. e. canal head<sup>3</sup> = the beginning of a canal).

The dam is built in very primitive fashion, from the boulders found in the river bottom. Its height and thickness depend on the size of the stream and the quantity of water the canal is to carry. Hundreds of workmen wade into the river, and drag the largest boulders they can handle towards the spot where the dam is to be built. The dam never extends from bank to bank, but at most from one to two thirds of the way across the stream, leaving plenty of room for high water to run off after a heavy rain in the mountains. Where the dam is to join the bank, an opening is left until

---

<sup>3</sup> I usually give the equivalents of these words in both the Chinese and East Turkestan language. Chinese is the official language; East Turkestanian is the language of the people. Everyone, native and foreigner, must have some knowledge of the latter. It is a patois made up of elements of various dialects used in the country, such as Kazak, Tatar, Kashgar, Uzbek.

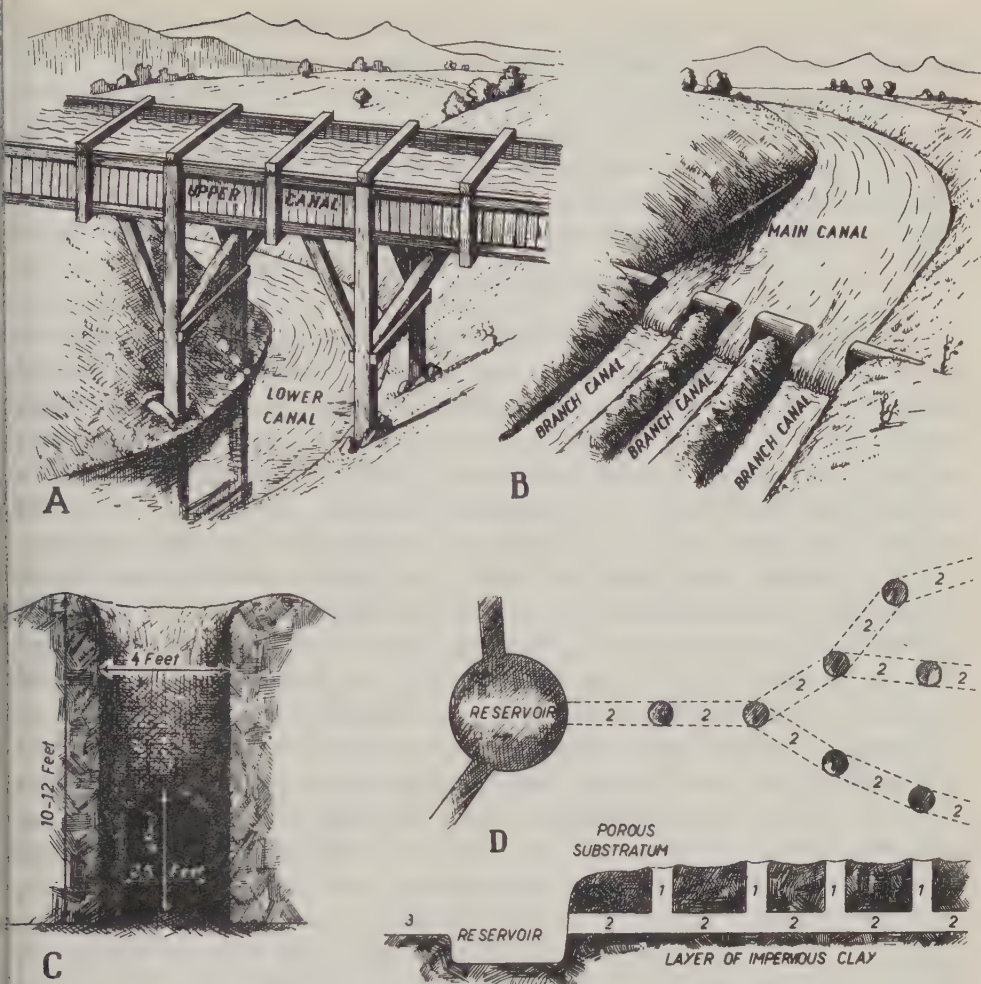


Fig. 1

*a*: An Irrigation Ditch across the Main Canal. — *b*: A Distributing Dam. — *c*: A Vertical Shaft. — *d*: The *Karyz* or Underground Canal; 1. Vertical Shafts, 2. Connecting Tunnels, 3. Canals.

such time as the canal is completed and ready to deliver water. This part is breached again each fall, so that no water will flow through the canal during the winter. This is to prevent flooding and icing conditions in the oasis.

### 3. Constructing the Main Canal

After the diversion dam has been completed at the river, work begins on the canal, following the route laid out by the planning commission.

#### *a*) Solving Problems of Topography

The canal must be directed around any rising ground or small depressions encountered along the way. If this cannot be done, channels are cut,



sometimes as deep as twenty or twenty five feet, through the hills. Narrow dry ravines are crossed on wooden aqueducts.

Small mountain streams that cross the path of the canal are diverted into it; but irrigation ditches already in existence must be carried across the larger canal on sluiceways (fig. 1 a). Such a complex and expensive project was built in the Ili valley, where the adjacent mountains with their transverse valleys did not permit a straight routing of the canal.

#### b) The "Master of the Horizontal"

While these topographical difficulties are being overcome, one by one, a more precise survey is made by one particular individual known as the *duzliq baši* (i. e. master of the horizontal). This gentleman's only surveying tools are his eyes and — his big toe! The first time I heard that I thought someone was joking. But sometime later I had an opportunity to watch one of these "masters of the horizontal" in action, laying out the course for one of the large canals in the Ili valley. The operation proceeds as follows:

On the river bank, near the dam, a level spot is selected that stands a little higher than the ground about it. A similar spot is picked out at a distance of about one *čakryn*<sup>4</sup> (literally "vicinity", i. e. about one quarter mile), in the direction in which the canal will go. A man of average height is stationed at this latter point, to serve as a sort of measuring stick. Now the "master of the horizontal" takes off his boots and lies down on the ground on the flat of his back, his feet pointing towards the second man. A rock about nine inches high is placed beneath his head, then he raises one leg across the other in such a way that one foot rests somewhat higher than the other. An assistant checks to see that the eyes and the big toe of the man's body form a perfectly horizontal line. If so, the "master of the horizontal", from his recumbent position, sights with one eye across his big toe at the man stationed in the distance, and advises how much of the man's body he can see. By shouted directions the man is ordered to change his position to higher or lower ground until only his head is visible to the "master of the horizontal". A marker is placed at this spot. If the canal passes through this point, one may be sure that it will have the proper gradient. No greater fall is allowed for than is strictly necessary, in order to make the water reach as far as possible, and also to avoid the risk of a swift current overflowing its banks. The "master of the horizontal" must also correct any errors the planning commission may have made.

Professor FR. SCHWARZ, a good authority on Russian Turkestan, describes a somewhat similar method of surveying in use there<sup>5</sup>. According to this account, the man does not sight past the tip of his foot, but bends his head as far backward as possible, and determines the other point by looking back over his forehead ("Er biegt den Kopf soweit als möglich zurück und stellt

<sup>4</sup> The *čakryn* is the linear measurement for the distance at which a loud shout can barely be understood, or at which large objects can just be recognized.

<sup>5</sup> FR. SCHWARZ: *Turkestan, die Wiege der indogermanischen Völker*. HERDER, Freiburg im Breisgau 1900. p. 343.

über die Stirn hinwegblickend den anderen Punkt fest"). FR. SCHWARZ is of the opinion that the natives who are experienced at this work produce more accurate results with their primitive technique than the Russian engineers with their surveyors' transits. The latter were responsible for a whole series of miscalculations, while the natives rarely if ever made a miscue.

In one instance I found this to be true in East Turkestan. Plans were being made for the excavation of a large irrigation canal. Since a large number of White Russian refugees were in the country at that time (1927), an ex-artillery officer who was supposed to know something about surveying was commissioned to lay out the course of the canal with the aid of modern instruments. But when the canal was completed, after much labor and expense, it became evident that something had gone wrong in the calculations. The water flowed three quarters of the way toward the oasis, but no farther. The spot where the canal branched off from the Ili was found to be lower than the oasis it was intended to irrigate! It is true that the ex-artillery officer as well as the surveyors mentioned by FR. SCHWARZ were lacking in experience, and so they came to grief in spite of precision instruments. But in the course of centuries the natives have learned to avoid such gross errors. For one thing, they survey only a small stretch at a time, in the manner described above, then work begins at once on the excavation of this section. When this part is completed, a little water is let into the channel, and it is easy to see whether it has been laid out right. This process is repeated with each new section of the canal. Any mistakes that may crop up can thus be corrected in time without undue expense.

### c) Excavating the Canal

The width and depth of the canal will depend on the quantity of water it is to carry. A large canal might be 7-10 feet deep and from 15 to 20 feet wide. The banks are sloped only slightly, as the soil has a rather firm consistency. About nine thousand cubic yards of earth must be displaced for a five hundred yard section of canal. For a modern power shovel that would be a small matter, but the only tool used by these people is a kind of pickax, or

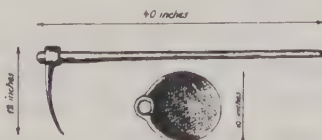


Fig. 2: A *Ketmen* or Pickax.

rather a combination pick and spade known as a *ketmen* (fig. 2)<sup>6</sup>. The speed and dexterity with which a native can wield this cumbersome tool is amazing. With it they toss the dirt up onto the embankment to a height of ten feet.

<sup>6</sup> The Chinese in that area use a spade and basket because the combination tool of pick and spade is too heavy for them (10-15 lbs.).

Thousands of workmen are engaged in excavating, and the whole place crawls like a disturbed ant hill. However, with such primitive tools the progress is understandably slow. Work begins at the upper end of the canal, and advances piece by piece. The thirty-five-mile-long canal mentioned earlier, which leads to the Toghus-tara oasis in the upper Ili valley, took three years to complete. Of course, work continues only through the warm seasons.

#### IV. Underground Canals

In some of the smaller oases where ordinary methods of delivering water would not work, recourse is had to subterranean systems or *karyz* (Turkish for "underground canal"). There are a number of small streams which have a continuous flow in their upper reaches, but in the low foothills, or as soon as they level off on the plain, completely disappear into a porous substratum, which retains the greater portion of the water like a sponge.

A layer of impervious clay underlies many of these saturated areas, often at a depth of but a few yards. Some of the water, following the incline of the clay stratum, may reappear above ground in the form of a spring, but quite frequently it does so at an inconvenient place.

A technique has been developed for gathering this underground water and bringing it to the surface where wanted, either as large springs or as flowing streams. To accomplish this, vertical shafts are dug here and there within the area where the underground water is thought to be, to find how deep (it must not be more than ten to twelve feet down) and in what quantity the water is present (fig. 1 *d*). If the indications are favorable, a reservoir is hollowed out of the earth, usually ten to twenty yards in diameter and up to seven feet deep, at the base of the incline within the water-bearing area. From this basin one or more canals will eventually be dug to deliver the water to the oasis. When the reservoir is ready, work begins on a whole system of vertical shafts and connecting tunnels throughout the water-bearing area. The first of these shafts is sunk about 150 feet above the reservoir. If ground water is found here, a tunnel is built from the bottom of the shaft to the reservoir, so that any water collecting in the shaft will empty into the reservoir. Then, at the same depth, another tunnel is drilled in the opposite direction for a distance of another 150 feet or more. The workmen down below pound on the tunnel wall to indicate where the next shaft is to be sunk. This order of tunnel and shaft, tunnel and shaft is carried out until an abundant supply of water is collecting in the reservoir. The whole system sometimes stretches out a mile or more. If the water is plentiful, side tunnels with corresponding shafts are sometimes sent out from the main tunnels.

In digging the shafts, great care is taken not to penetrate the layer of clay, else the water would sink on through. The shafts are made about four feet in diameter. The tunnels are about four feet high by two and a half feet wide (fig. 1 *c*), so that a man can work in them in a kneeling position.



Usually two work together in the tunnel. One digs while the other clears out the loosened material. He scoops the debris into a basket which he drags back towards the shaft, hauls up to the surface on a rope, and dumps out to form a small embankment around the edge of the shaft. Obviously, this is very strenuous work, and the workmen must relieve each other at frequent intervals. The tools are: a short-handled *ketmen* for digging, a small, sharp pick to loosen the larger rocks, a basket and a cord. Neither the walls of the shafts nor those of the tunnels have to be reinforced. The gravelly soil is usually so hard-packed that it never gives way.

Thus an underground stream is started flowing towards the catch-basin, from whence the water can be distributed to the fields. This method has the advantage that very little water can evaporate on the way to the collecting basin.

On the other hand, it is obviously a very expensive operation, and requires a great deal of time and labor. Such a costly project is not undertaken unless the regular streams dry up and the residents are unwilling to abandon their oasis. These systems are usually found in the smaller oases along the southern base of the Tien Shan where the mountain streams are both fewer and smaller than those in the north of the province. I have never seen them in the north, but I saw some in the arid region along the eastern extremity of the Tien Shan, as v. g. in Tsikotsing, Toksun, Pichan and elsewhere. The people of these places described for me the various steps of their construction.

I should add that this type of irrigation system is not an original invention of East Turkestan. The very word *karyz* points to a Persian origin (*kjariz* is Persian for underground canal). Such systems can be found in Russian Turkestan and even in Persia.

## V. How the Canal Project is Organized and Financed

Who promotes these vast schemes in the first instance, and who is responsible for their construction? The government (in East Turkestan that means the provincial governor) is a highly interested party, but it is not so much the public welfare as the possibility of additional revenue for the public coffers that motivates its interest. The provincial governor sends an order to the *dautai* (chief magistrate of a *dau* or department), directing him to plan for new cultivated tracts, or to enlarge those already existing. The *dautai* calls a meeting of all the district mandarins, irrigation officials and village headmen under his jurisdiction, to discuss what can be done. Should they regard a new irrigation project as feasible, — and this is generally left for the *lung kuan* and the headmen to decide, — the mandarins and irrigation officials receive written orders and the necessary authorizations from the higher authorities to get the project underway.

Beyond these preliminaries the government does nothing. It neither grants funds nor supplies provisions, nor lends any technical assistance

whatever. The district mandarins must see that the orders are carried out, while the irrigation officials manage the details of organization and construction. Together with the village headmen they decide how many men and animals must be drafted from each settlement and each individual farmer for the duration of the work. This is determined by the amount of property each one owns.

Small landowners ordinarily do the work themselves, but if unable to do so, they must hire someone in their stead. Rich landowners usually hire the number of men and animals they are assessed. Such men can be found every morning at the bazaar (oriental market place) ready with their *ketmen* and waiting to be hired. Besides the farmers, craftsmen and merchants from the bazaar are also pressed into service, as they too will profit from the canal. However, less work is demanded of them since their advantage will be less direct. Many of the craftsmen are put to work building bridges, dam buttresses, etc.

From all those who do not work directly on the project, as from the merchants, a monetary contribution is exacted as a sort of extra tax. This money is supposed to be used for extraordinary expenses, and for the maintenance of the workmen. But most of it finds its way into the pockets of the officials. The men on the job may be given a butchered sheep or bread and melons occasionally, but that is all. This situation is accepted as a custom of long standing, and no one complains unduly. Each one brings his own lunch to work, usually bread and melons. Those with money can get a more substantial meal at one of the traveling kitchens that show up as soon as the work gets under way. Tea, meat, noodles and pilaw, a rice dish, can be had very cheaply.

## VI. Irrigation Technique

### 1. Portioning out the Water

It often happens that several oases or settlements, located at some distance from each other, receive water from the same large canal. In that case, a distribution point must be set up to divide the water fairly for the branch canals. For this purpose a weir is erected at some point where the canal is broad and the current sluggish. This is simply a dam thrown across the channel, built of rounded boulders from the river and filled in with clay and sod. On top of the dam is placed a heavy timber in which large notches are cut about half way through. These notches vary in size, according to the amount of water allotted to each of the branch canals (fig. 1 b).

From these distributing dams water flows day and night, each settlement receiving its proportionate quantity at all times. If the branch canal is also fairly large, somewhere along its course a similar dam is built to divide the water fairly to the individual groups of farmers whom it serves. From the small ditches which lead directly to the fields, the water is controlled by simple earth dams which can be opened up according to need.

## 2. Watering the Fields

Each plot of ground is made as level as possible, so that it can be watered evenly. Sloping land is shaped into terraces. Each plot (they are only about one or two *mu* in area)<sup>7</sup> is encircled with a dirt wall, somewhat like the rice fields.

From the main ditch smaller ditches carry the water to each individual field. There is an art to irrigating the fields as uniformly as possible. If too much water is let in, the strong current can easily uproot young and tender plants or bury them in the mud. If too little water is used, it sinks too rapidly into the ground at the upper end of the field and the lower end does not get enough. Thus, what is required is an even overall soaking that continues until it covers the farthest edges of the field. When air bubbles cease to come up out of the ground, that is the sign that the soil is well-watered down to a depth of twelve to sixteen inches.

It is worth noting that loess soil does not become hard after repeated soakings. It retains its porous structure, and seldom needs to be loosened up later. Artificial irrigation has the further advantage that it renders the farmer independent of rain and immune from drouth, and the soil can be given exactly what moisture it needs. Furthermore, such pests as grubs, locusts, etc. are almost unknown here because the larvae are drowned by the irrigation water.

Rice, which is grown in some parts, requires an irrigation technique all its own. While the other grains need to be watered only from time to time, rice must be kept under water at all times. For such continuous irrigation it must have its own system. However, these systems for cultivating rice are more or less the same everywhere, so there is no need to go into them here.

## VII. Water Rights

It would be all but impossible to grow crops in East Turkestan without artificial irrigation. Therefore both the construction of such projects as well as the use of the water must be strictly regulated. Otherwise, in the struggle for this vital element there would be constant strife and bloodshed. The country has no written law embodying these regulations, but only an unwritten tradition sanctioned by long observance. Special officers of the water administration are charged with the enforcement of these regulations. The Chinese call them *lung kuan* (dragon watchmen), the Turks refer to them as *aryk agsakal* (canal supervisors).

These officials are not appointed by the provincial government, as are

---

<sup>7</sup> The *mu*, a Chinese term, is the surface measurement for fields in this region. It is also the base unit for tax assessment. In China it varies somewhat from province to province. In East Turkestan it is about three quarters of an acre. Ten *mu* make one *hu*; ten *hu* make one *dan*.



the *dau* and district mandarins and the village headmen, but are selected by the people. Nor does the government pay them for their services as it does the others. They serve without pay. Nevertheless, the position is much sought after, because it provides ample opportunity for incidental revenue. Every farmer tries to stay on the good side of the *lung kuan*, because the latter has a great deal to say about the building of the canal, the apportioning of the water, and in fixing the amount of each one's taxes. Smaller communities have one, larger oases have several such water supervisors.

In allotting water, no mandarin and no *lung kuan* dares administer his office too arbitrarily. There is an inviolable tradition dating from centuries back which no official would have the temerity to ignore. He knows such action would lead to a general riot, and the injured party would in all probability rise up and kill him. That has indeed happened on occasion.

The main rule for portioning out the water is this: He who can show a duly processed title to his land, and has paid the taxes due on it (payment is made in wheat) has a right to water. If an owner is unable to till a portion of his field because not enough water is available, he need not pay taxes on the uncultivated part. On the other hand, he who cannot or will not pay taxes on his property receives no water. A description has already been given of the method of dividing the water at the main canal by the use of a notched tree trunk atop the dam. The quantity of water allotted to each is determined by the total amount of water at hand and by the area of the fields to be irrigated. A certain definite time is fixed for each *mu* of land. In the oasis of Hutupi, not far from the capital city of Urumchi, where I had a garden plot and alfalfa fields, a period of four to five minutes was allowed for each *mu* of land. Since very few people in that locality owned clocks — and do not to the present day in most places — the time for watering one *mu* was reckoned by walking at a slow pace around an area of one *mu*. That would be four to five minutes. The hours are read by the position of the sun or stars.

The particular days on which each farmer can water his land are also regulated. There are about a dozen farms of average size (fifty to a hundred *mu*), to every small ditch, so that each one gets his turn about every ten to fourteen days. That is usually sufficient for a good crop.

There is also a simple rule for the order in which each water-user is served. The one whose property lies nearest the head of the ditch is first. The water goes down the line in order to the last farmer on the edge of the desert. If, as rarely happens, there is water left over, it is allowed to run on into the desert and disappear in the sands.

Should a dispute arise, or some question of water rights that cannot be easily decided, recourse is had to the water supervisor. The people usually abide by his decision since a court action before the mandarin is an expensive affair.

### VIII. Religious Festivities in Honor of the Water Deities

The erection of temples and religious observances in connection with irrigation take place only in those oases of East Turkestan where the Chinese Buddhist farmers live, as in Urumchi and the adjacent oases of Kutcheng, Manass, Hutupi, and in the oasis of Suiting in the Ili valley. There are no Chinese farmers in the south, along the edge of the Tarim basin, but only Mohammedan tribes who hold such temples and festivities in abhorrence. In those oases where both religious groups live side by side, the Mohammedans cannot prevent temples from being erected to the *Lung Wang* (dragon prince, i. e. water deity) along the rivers and irrigation canals.

The *lung* (dragon) plays a considerable role in the myths of the Chinese Buddhists. Since the dragon serves as a symbol of the might of the prince of heaven, and also as the symbol of fertility, and since in East Turkestan fertility depends entirely on the river waters, the water deity is given very special veneration there.

Likewise, many things that have to do with rain and irrigation are linked with the word *lung* (dragon). Thus, v. g. the water deity is called *Lung Wang* (dragon prince); his temple is known as *Lung Wang Miao*; the irrigation officials are *lung kuan* (dragon watchmen); and the installations at the canal head are called *lung tou* (dragon head). When a cloud burst sweeps down from the mountains, the Chinese say that the dragon prince is angry and has hurled his dragon down from heaven.

To win the favor of the dragon prince temples, great and small, are erected on all the rivers and canals, and solemn sacrifices are held in them every spring for the *Lung Wang*. Not only do the farmers appear at these festivities but also the craftsmen, merchants and officialdom.

It is likely that the mohammedan peoples of East Turkestan also had certain celebrations in honor of the water deities in pre-mohammedan times. The slaughter of sheep, especially at the beginning and again at the completion of the canal, as well as on the occasion of the annual canal clean-up each spring, may well be a survival of such observances.

---

## Erstgeburtsfeiern auf dem westlichen Neubritannien

VON CARL LAUFER, M. S. C., New Britain

### Inhalt:

- |               |                |
|---------------|----------------|
| 1. Die Kombe  | 3. Die Kilenge |
| 2. Die Bariai | 4. Die Arave   |

Die melanesischen Küstenstämme der Westhälfte Neubritanniens besitzen eine totemistisch orientierte vaterrechtliche Kultur. Während die Arave auf der Südseite der Insel ein ausgedehntes und einheitliches Kontingent darstellen, teilen sich die Bewohner der Nordküste in verschiedene Gruppen auf: Kombe, Kaliai, Bariai und Kilenge, die zwar miteinander verwandt, aber doch selbständig sind. Die nachfolgenden Angaben wollen in ihrer Kürze über die mit der Erstgeburt verbundenen Feierlichkeiten in diesen westlichen Gegenden der Insel einigen Aufschluß geben.

### 1. Die Kombe

Die Kombe wohnen westlich der Willaumez-Halbinsel. Meine Mitteilungen über die Kombe stützen sich im wesentlichen auf die Aussagen des Katechisten To Anit, der früher auf der Insel Poi stationiert war und jetzt auf der Gazelle-Halbinsel in Tavuliu lebt.

Bei eintretender Schwangerschaft wird die junge Mutter von allen schwereren Arbeiten befreit. Sie lebt mit ihrem Gatten bis kurz vor der Geburt zusammen. Dann richten ihre Verwandten unter dem Wohnhaus<sup>1</sup> einen kleinen Verschlag her, darin die junge Mutter gebiert. Ist das neugeborene Kind kräftig genug geworden, kehrt die Mutter zu ihrem Mann in die oberen Räume zurück und nimmt allmählich die gewohnten Arbeiten wieder auf.

Dem Neugeborenen darf das Kopfhaar weder berührt noch beschnitten werden, so daß es ihm nach 1-2 Jahren bis auf die Schulter reicht. Dann erst

<sup>1</sup> Die Wohnhäuser in dieser Gegend sind Pfahlbauten.



setzt der Vater das eigentliche Erstgeburtsfest (*langaia*) fest, an dem die ganze Dorfschaft teilnimmt. Die Männer schmücken in ausgiebiger Weise die Front ihres Männerhauses: Beiderseits der Tür werden mit bunten Mustern reichbemahte Schilder aus zusammengeinähten Pandanusblättern oder Bastgeflecht der Palmblattscheiden aufgehängt, der Eingang selbst wird durch frische, zweiseitig geflochtene Palmblattmatten abgedeckt, die aufrecht an die Türpfosten gebunden werden, damit die Frauen nicht hineinschauen können. Inzwischen schnitzen einige Künstler eine Tragbahre, deren Handgriffe in Fisch- und Menschenkopf auslaufen. Darauf kommt ein kistenförmiger Aufsatz zu stehen, dessen Außenseiten ebenfalls schöne Schnitzereien und bunte Bemalung aufweisen. Die Vorbereitungsarbeit der Frauen besteht in dem Zusammentragen von Feld- und Baumfrüchten (Bananen, Zuckerrohr, Taro, Betelnüsse, Trinknüsse), Holzschüsseln (*tavila*) und Tongefäßen (*ule*). Alle diese Gaben und Geschenke werden auf einem freien Platz vor dem Männerhaus hingelegt.

Am nächsten Morgen ziehen die Männer in vollem Tanzschmuck zum elterlichen Haus des zu feiernden Erstgeborenen (nehmen wir an, es sei ein Knabe) und führen das Kind im Triumph zu ihrem Männerhaus. Im Innern der großen Männerhaushalle schneidet und stutzt man ihm zuerst das Haar, färbt die eine Kopfseite rot, die andere schwarz und steckt ihm einen Federbusch in den Haarschof. Mit Zierketten von Baumbärzähnen und Muschelscheibchen wird das Kind über und über behangen; auch eine neue kleine Schnurtasche wird nicht vergessen. Der schönste Schmuck besteht aus zwei gebogenen Eberhauern, die, gegenständig miteinander verschnürt, von dem Knaben auf der Brust getragen werden. So geschmückt setzt man ihn in die Tragbahre auf einen niedrigen Sitz und verziert das ganze Gestell über und über mit Zierkräutern und Rankenwerk, so daß der Kleine fast dahinter verschwindet.

Nun beginnen die Männer im Männerhause einen Gesang, zu dem sie auf den Handtrommeln den Takt schlagen. Das ist für die Frauen das Zeichen, herbeizueilen und das fertig vorbereitete Festessen zu bringen. Ihr Platz ist, der Tür des Männerhauses gegenüber, hinter dem Stapel der Ehrengaben. Aus dem Innern des Männerhauses ertönt das Spiel der Bambusflöten und das Pfeifen auf hohlen Calophyllum-Früchten, womit die Stimme der Geister (*anitu*) nachgeahmt wird. Auf ein gegebenes Zeichen hin öffnet sich plötzlich die Mattentür, und die Männer tanzen in Prozession heraus, allen voran die vier Träger mit dem Erstgeborenen auf der Bahre auf ihren Schultern. Der Zug bewegt sich unter Trommelschlag und Gesang in der Richtung zu den Frauen und deren Festgaben hin, macht kehrt und wendet sich wieder dem Männerhaus zu. Nachdem sich der Reigen mehrmals wiederholt hat, betritt das vordere Trägerpaar der Bahre mit den Füßen die bereitliegenden Geschenke, wodurch den Frauen die Erlaubnis gegeben wird, die Sachen aufzunehmen und zu verteilen. Alsdann wird die Tragbahre des Blatterschmuckes entkleidet, und das Kind wird in all seiner Pracht und Herrlichkeit den Anwesenden zur Bewunderung vorgestellt. Nach dem nun stattfindenden Festessen wird der Kleine ins elterliche Gehöft zurückgeleitet. Jahre später wird

dann das Durchbohren der Ohrfläppchen gefeiert, und bei Eintritt der Reife die Beschneidung (Inzision).

Es macht für die hier skizzierten Feiern keinen nennenswerten Unterschied, ob das erstgeborene Kind ein Knabe oder ein Mädchen ist. Ich habe in der obigen Skizze nur willkürlich einen Knaben als Beispiel gewählt. Es könnte auch ein Mädchen sein, aber selbstverständlich immer nur das erstgeborene Kind eines Elternpaares.

## 2. Die Bariai

Die Bariai siedeln an der Borgen-Bucht. Die folgenden Ausführungen stützen sich auf die Mitteilungen dreier Frauen. Es sind: Ja Kot, die Frau des jetzigen Häuptlings Tata von Rakunai, der früher Katechist in Mareka an der Borgen-Bucht war; ferner Ja Kapo, die Frau des verstorbenen Katechisten To Pepeleqi von Kokopo, und Ja Lubag, die Frau des verstorbenen Katechisten To Ruben von Gurisi.

Die Bariai legen schon gleich nach der Heirat eine eigene Pflanzung an, deren Ertrag später bei der voraussichtlichen Geburt eines Kindes zur Deckung der Festauslagen dienen soll. Bei vorgerückter Schwangerschaft hört für die junge Mutter jedwede Feldarbeit auf und bleibt ihr auf Monate hinaus nach der Geburt untersagt. Die Entbindung findet ihren Verlauf auf ebener Erde, d. h. in dem niedrigen Raum unter dem Familienhause. Nur ein paar erfahrene Nachbarinnen sind anwesend, der Mann hält sich während der Zeit im Männerhause auf. Das neugeborene Kind wird, nachdem es gewaschen worden ist, auf ein bettähnliches Gestell in die Nähe eines Feuers gelegt. Sobald die Mutter sich kräftig genug fühlt, steigt sie mit dem Kind wieder in ihre eigentliche Wohnung hinauf. Die jungen Mädchen aus nächster Nachbarschaft helfen ihr, holen Wasser, kochen und sorgen sich um das Kind, während die Frauen des Dorfes der Reihe nach Nahrungsmittel bringen. Die Frauen wechseln sich darin von Tag zu Tag ab und werden für diese Dienste mit kleinen Gegengaben, besonders mit Fischen, beschenkt. Solange der Säugling noch klein und schwach ist, darf die Mutter das Dorf nicht verlassen. Sie und die Mädchen, die ihr Gesellschaft leisten, tragen den gleichen altertümlichen Lendenschurz aus Farn und Bananenblättern oder aus Gras und Strauchblättern.

Etwa einen Monat nach der Geburt wird die Klausur mit einem kleinen Festmahl abgeschlossen. Während ein Teil der Frauen in großen Körben (*a sia*) Feldfrüchte aus der Pflanzung des Erstgeborenen holt, bereiten einige Freundinnen folgendermaßen den Schmuck für die Mutter vor: aus verbrannten Aleurites-Nüssen und Kokosnußöl stellen sie eine schwarze Farbe her, mit der sie das Kopfhaar der Mutter einreiben. Dann wird die Mutter, wie auch ihre jungen Gesellschafterinnen, mit neuen Hüftschurzen bekleidet, die aus mehrfachen Lagen bunter Blätter bestehen. Mutter und Kind thronen auf der Veranda des Wohnhauses, die Gäste hocken im Kreis zu ebener Erde und tun sich am Festmahl gütlich. Ein Teil des Essens wird ins Männerhaus geschickt. Von diesem Tage an darf die Frau wieder im Dorf umhergehen

und ihre häuslichen Arbeiten verrichten. Doch bleibt ihr vorläufig noch der Weg in den Busch und in die Pflanzung untersagt. Bei ihrem ersten Spaziergang durch die Gehöfte wird sie von allen mit Freuden begrüßt und beglückwünscht. An den Pfaden, die aus dem Dorf hinaus führen, wirft die Mutter kleine Eßpäckchen und Körbchen nieder, die aber nichts anderes als Speiseabfälle enthalten. Das ist ein Opfer für die Geister.

Nach etwa einem Jahre, wenn der Erstgeborene bereits umherkrabbeln kann, findet zu seiner Ehre eine große Feierlichkeit statt: die Zeremonie des Haarschneidens. Der Dorfhäuptling bestimmt den Tag. Das ganze Dorf zieht in die Pflanzung, um Körbe voll Taro, Yams, Bananen, Zuckerrohr herbeizuschleppen. Als Zuspense dienen Schweinefleisch und Fische. Die Zeremonie heißt: *ta ket n'gerngeu*, „man beschneidet das Haar des Kindes“. Auch der Mutter wird das Haupthaar an den Schläfen und im Nacken gestutzt und schwarz-rot gefärbt. Über und über wird die Mutter mit Zierschnüren aus Baumbärzähnen und schwarzen Muschelplättchen (*a vula*) behängt. Auf der Brust trägt sie ein Paar mächtiger Eberhauer. In gleicher Weise wird auch das Kind geschmückt: Das gestutzte Haar wird ihm an den Seiten rot gefärbt und in der Mitte schwarz. Auf der Brust hängt ihm außer dem üblichen Schmuck ein Eberhauerpaar in Miniaturausgabe. Am Nachmittag bringen die Frauen das zubereitete Festessen zum Haus. Dabei thront die Mutter wieder mit ihrem Sprößling auf der Veranda und läßt sich von den Gästen feiern. Ein Teil des Essens wird in Körbe (*a sia*) gepackt und den Häuptlingen und Vornehmeren des Dorfes präsentiert. Diese halten ihr Mahl im Männerhause. Anderntags geht die junge Mutter mit den Frauen zum erstenmal wieder hinaus in die Pflanzungen. Das für den Erstgeborenen bestimmte Feld ist soweit abgeerntet, und die Frauen pflanzen nun auf dieselbe Stelle wildes Zuckerrohr (*a tavual*, *Saccharum floridulum*) für das nächste Jahr.

Steht das Zuckerrohr in Blüte, wird ein drittes Fest veranstaltet: *ta ian tavual*, „das Essen der Zuckerrohrblüten“. Selbstverständlich besteht das Mahl nicht nur aus Zuckerrohrblüten, sondern zum größten Teil aus Taro, Schweinefleisch usw. Das Essen nimmt seinen Verlauf in der bereits beschriebenen Form. Die Männer essen im Männerhaus, wohin ihnen ihr Anteil getragen wird. Danach begeben sie sich zum Haus des Gefeierten und holen das Kind vom Elternhaus ab, um es erstmalig in das Männerhaus einzuführen. Diese Einführung geschieht, im Gegensatz zur Sitte bei den Kombe, ohne besondere Zeremonien. Von dieser Zeit ab pendelt der Knabe zwischen Eltern- und Männerhaus hin und her, wie es ihm beliebt. Ist aber das erstgeborene Kind ein Mädchen, so findet diese Überführung ins Männerhaus nicht statt.

Eine weitere Zeremonie möge hier noch Platz finden, obwohl sie bereits zur eigentlichen Jugendinitiation überleitet. Es handelt sich um die endgültige und dauernde Aufnahme des Knaben in das Männerhaus. Wenn der Knabe etwa 9 Jahre alt ist, lassen die Männer an einem festgesetzten Abend die Schwirrhölzer (*tibura*) ertönen und geben die Parole aus: *a tibura i an gaia*, „die Geister (deren Stimme das Schwirrholz darstellt) wollen ein Schwein



des Knaben essen“. Am folgenden Tage wird ein Schwein eingefangen, mit Ockererde rot bemalt und bis zum Abend an einem Baume im Dorfe angebunden. Unterdessen tragen die Männer heimlich aus den Pflanzungen Feldfrüchte zusammen und bereiten sie an einem abgelegenen Platze zu. Die Frauen dürfen an diesem Tage das Dorf nicht verlassen. Wird es Abend, erklingen die Flöten und Siffeln rund um das Dorf. Man treibt die weibliche Einwohnerschaft in die entferntesten Häuser am Dorfende zusammen oder auch in den angrenzenden Busch. Im Schutze der Dunkelheit holen nun die Männer das gefesselte Schwein weg, sperren den Pfad zu ihrem geheimen Festplatz und lassen im Dorf eine Menge Gestrüpp und allen möglichen Unrat zurück, damit die Frauen glauben sollen, die Buschgeister seien tatsächlich in ihrer Wohnstätte gewesen. Die Männer mit dem Knaben tun sich während der Nacht an ihrem Mahl gütlich, sind aber immerhin so anständig, am andern Morgen einen Teil des Essens zu ihren Frauen und Kindern heimzunehmen. Die erwachsenen Söhne beschenken ihre verwitweten Mütter. Aber die heiratsfähigen Mädchen erhalten nichts, es sei denn, daß sie sich gerade bei ihren Müttern aufhalten. Von diesem Tage an bleibt der Knabe endgültig bei den Männern im Männerhaus und wohnt nicht mehr mit Mutter und Geschwistern zusammen.

### 3. Die Kilenge

Die Kilenge wohnen am Kap Gloucester. Die nachfolgenden Angaben verdanke ich dem Manne Lavatu aus Ongaia und dem Katechisten To Buragan, der früher in Arqilpua (im Hinterland von Ongaia) stationiert gewesen ist.

Im großen und ganzen verlaufen bei den Kilenge die Erstgeburtsfeierlichkeiten auf der gleichen Linie wie bei den Bariai, mit denen die Kilenge am Ufer, die Lolo oben im Busch und die Bewohner der Siassi-Inseln eine große sprachliche und kulturelle Verwandtschaft bilden.

Sobald die Frau schwanger geworden ist, treten für Mann und Frau besondere Tabuverbote in Kraft. Der Ehemann darf sich nicht mehr an den allgemeinen Schweinejagden mit Stellnetzen beteiligen. Er und seine Gattin dürfen nur noch gekochte Speisen genießen, aber keine über dem Feuer geröstete. Sie müssen sich des Genusses größerer Fischarten enthalten. Die Schwangere wird von allen schwereren Arbeiten befreit, darf anfangs bei Regenwetter und später überhaupt nicht mehr in die Pflanzung gehen. Zur Zeit der Geburt, die immer oben im Wohnhause stattfindet, hält sich der Ehemann im Männerhause auf. Seine Mutter oder Schwester fungiert als Hebamme; später übernehmen die Mädchen der Nachbarschaft die Aufwartung der Wöchnerin.

Ungefähr einen Monat lang verläßt die junge Mutter das Haus nicht und hält sich bei gutem Wetter auf der sonnigen Veranda auf. Dann gibt der Ehemann den Nachbarinnen den Auftrag, Feldfrüchte für das Fest zusammenzutragen. Dazu wird am festgesetzten Tag ein Schwein geschlachtet. Seine Frau wäscht sich im Hause, läßt sich das Haar färben und legt sich einen neuen Hüftschurz um. Sie trägt aber sonst weiter keinen Schmuck.

Des Nachmittags bringen die Frauen das zubereitete Mahl, und der glückliche Vater verteilt es an die einzelnen Familien des Dorfes; für die Unverheirateten wird ein Teil ins Männerhaus gebracht. Nun darf die Mutter das Haus verlassen und im Dorfe umhergehen. Später schließt sie sich wohl den Frauen an, die in die Gärten arbeiten gehen, ist aber selbst noch einige Zeit von der eigentlichen Feldarbeit befreit.

Etwa nach einem Jahre findet die „Zeremonie des Haarschneidens“ statt, wobei abermals ein Festmahl bereitet wird. Zuerst wird der Mutter das Haupthaar kranzförmig geschnitten und entweder schwarz, rot oder blau gefärbt, dann dem Kinde, dessen Haar nur mit Schwärze eingerieben wird. Erst später bei der zweiten Haarschur erhält auch das Kind die erwähnte schwarz-rot-schwarze Bemalung. Sonstiger besonderer Körperschmuck fehlt. Abermals verteilt der Vater das Essen und läßt von den Frauen einen Teil bis auf den Vorplatz des Männerhauses bringen, wo es von den Männern in Empfang genommen und in aller Abgeschlossenheit verzehrt wird. Nun darf die Mutter mit dem Kind die eigene Dorfschaft verlassen und zu entfernteren Orten spazierengehen. Bei dieser Gelegenheit wirft sie kleine Päckchen mit Speiseabfällen als Opfer für die Geister auf den Weg. In den Nachbarorten wird sie herzlich begrüßt und von den Frauen mit Essen, ovalen Holzschüsseln usw. beschenkt. Es soll das ein Dank dafür sein, daß sie ihr Erstgeborenes sehen läßt.

Nach einem weiteren Jahr erntet man die Blütenstände des wilden Zuckerrohrs (wie schon bei den Bariai beschrieben) und kommt abermals zum Festessen zusammen. Nach diesem Festmahl wird der Knabe zum erstenmal ins Männerhaus geführt. Zu diesem wichtigen Ereignis wird ihm das Haar gefärbt, Schmuck aus Muschelpfättchen um den Hals gelegt und das Eberhauerpaar auf die Brust gehängt. Danach steht es dem Knaben frei, sich nach Belieben bald im Eltern-, bald im Männerhaus aufzuhalten. Eines Tages nimmt der Vater den Kleinen bei der Hand und zeigt ihm die Grenzen der Dorfschaft und der umliegenden Pflanzungen und die sonstigen Sehenswürdigkeiten. Danach darf der Knabe frei mit den größeren Jungen im Busch herumstreifen. Verboten sind ihm aber immer noch einige Früchte wie Bratbananen, Yams und wilde, stachelige Süßkartoffeln. Schließlich kommt die Zeit, wo der 8-9jährige Knabe für immer unter den Männern wohnen und deren Arbeiten und Künste erlernen muß. Der Häuptling der Dorfschaft teilt den Frauen mit, daß die Buschgeister an einem bestimmten Tage das Männerhaus besuchen werden, zu deren Empfang ein großes Festessen vorbereitet werden muß. Also geschieht es. Heimlich werden die Häuptlinge der Nachbardörfer und ihre Leute eingeladen. Am Morgen des großen Tages beginnen diese Besucher in der Ferne mit ihren Äxten große Bäume zu schlagen, die krachend zur Erde stürzen. Allmählich kommt das Getöse näher: Beilschläge, stürzende und brechende Bäume und dazwischen ein unheimliches Brüllen. Die Männer halten nämlich halbierte Kokosnußschalen vor den Mund und stoßen so dumpfe Schreie aus, daß die Frauen und Mädchen voll Angst die Flucht ergreifen. Immer näher arbeiten sich die „Geister“ an das leere Dorf heran und bahnen sich einen Weg zum Männer-

haus, in dessen Nähe sie sich Zweige vor das Gesicht halten, damit sie nicht etwa von einem ungerufenen Auge gesehen werden. Im Männerhaus tanzen sie auf den Boden stampfend, blasen auf schrillen Siffeln und dumpfen Bambusflöten. Andere Männer erklettern das Männerhaus, rütteln an den Wänden und springen johlend auf das schwankende Dach. Dieser Trubel soll die Frauen glauben machen, die Geister seien eingezogen und ließen sich zum Essen nieder. Der Knabe hilft bei dem Trubel wacker mit und bekommt die strenge Warnung, nichts von dem, was er sieht, an die Frauen zu verraten. Mit viel Getöse ziehen in der Nacht die fremden Gäste wieder heim, und die Frauen werden ins Dorf zurückgerufen. Die verheirateten Männer nehmen einen Teil der Mahlzeit für ihre Frauen mit heim, aber ihre Kinder und die Unverheirateten dürfen nichts davon essen. Mit diesem Fest ist der Junge nun endgültig vom Elternhaus getrennt und „volljährig“ geworden.

#### 4. Die Arave

Die Arave wohnen an der Südseite unserer Insel. Ich stütze mich im folgenden auf die Angaben des Häuptlingssohnes Kakju von Pililo (Liebliche Inseln) und der beiden Frauen Ja Malana, Frau des Katechisten To Jura, der früher in Turuk war, und Ja Vaqama, Frau des Katechisten To Vunuvug, der früher in Anatu (Lindenhafen) stationiert war.

Die Geburt findet bei den Arave nie im Wohnhause statt, sondern in einer abseits gelegenen Hütte, in welche die Schwangere von den Frauen des Dorfes geführt wird. Dabei veranstalten die Verwandten ein Tanzfest mit anschließendem Festmahl. Bei dieser Gelegenheit wählt sich die junge Mutter ein paar Freundinnen aus, die ihr als Hebammen helfen mögen, wenn ihre Stunde kommt. Bald nach der Geburt bestreicht man den Kopf des Kindes mit einer Mischung aus Kokosnußöl und Ruß und umwickelt ihn fest mit Baststreifen. Diese Umschnürung bleibt. Sie soll bewirken, daß der kindliche Schädel zu einem „Spitzkopf“ in die Länge wächst. Nach dem Grund dieser eigenartigen Sitte gefragt, geben die Eingebornen an, dadurch würde der Kopf außergewöhnlich hart und gegen Schlag und Stoß widerstandsfähig werden. (Diese Angabe verdanke ich P. Schneider, M. S. C.). Das neugeborene Kind wird nicht lange geräuchert, wie es beispielsweise bei den Qunantuna Sitte ist, sondern nur eben über zwei glimmende Holzscheite gehalten, damit es schneller trockne.

Bei den Arave-Stämmen am Mövehafen bleibt die Mutter mit dem Erstgeborenen und einigen Freundinnen etwa 10 Tage in der Geburtshütte. Dann bereiten die Frauen des Dorfes ein Essen aus Taro und Schweinebraten vor. Mit festtäglichem Lendenschurz bekleidet, Schmuckzweige in den Händen tragend, so schreiten sie singend einher, um die Mutter aus der Klausur zu holen. Man schmückt die Mutter ebenfalls mit einem neuen, ziemlich üppigen Hüftschurz, färbt ihr das Haar rot und hängt ihr zahlreiche Zierschnüre aus Muschelplättchen und ein Paar Eberhauer um. In Prozession werden Mutter und Kind singend und tanzend in das Wohnhaus heimgeleitet. Dort findet sich alles, Männer und Frauen, zum Festessen ein, während die unverheirateten



Burschen im Männerhaus ihren Teil zugewiesen bekommen. Auf dem freien Dorfplatz vor dem Hause der jungen Mutter rammen die Männer einen schwarz angebrannten Pfosten senkrecht in den Boden. Um ihn herum versammeln sie sich mit ihren Handtrommeln und leiten den Tanz ein, der die ganze Nacht hindurch andauert. Die Frauen und Mädchen führen in Paaren rund um das Orchester und den Pfosten herum singend ihre Reigen auf, unermüdlich im Rhythmus die bauschigen Grasschurze schwenkend, bis der Morgen anbricht. Mit einem zweiten Essen wird alsdann der Feiertag beschlossen.

Nach einiger Zeit werden Mutter und Kind zum erstenmal durch das Dorf geleitet. Die Mutter im Feiertagsschmuck trägt dabei einen Korb mit reifen Bananen, Nüssen und Zierschnüren aus Muschelplättchen (*a pato*). Damit beschenkt sie die Frauen des Dorfes, die zusammenlaufen, um das Erstgeborene gebührend zu bewundern. Die also Beschenkten revanchieren sich, indem sie der jungen Mutter für ihr Kind Perlmuttertschalen (*a kulung*) mit randständigem Federschmuck und kunstvoll geschnitzte Holzschüsseln anbieten, die dann von den Begleiterinnen der Mutter heimgetragen werden.

Später, wenn das Kind schon etwas größer geworden ist, feiert man den ersten Gang in die Pflanzungen, die meist auf dem gegenüberliegenden Festland angelegt sind. Bei dieser Gelegenheit wird das Kanu der Frau über und über mit bunten Ziersträuchern und weißen Federguirlanden geschmückt. Von Freundinnen begleitet holt die Mutter Taro, Bananen und Zuckerrohr heim und bereitet ein Festessen, zu dem auch ein Schwein geschlachtet wird. Von nun ab nimmt die Frau wieder regelmäßig ihre Arbeit in den Pflanzungen auf.

Die Erstgeburtsfeier wird nach etwas mehr als einem Jahre mit der Haarschur (*a lim ruru*) beschlossen. An diesem Tage wird das Kind endgültig von der Kopfwickel befreit, das Haar wird gestutzt und rot gefärbt. In neuem Bastschurz, geschmückt mit duftenden Zierkräutern, Muschelschnüren und Eberhauern steht der Kleine (oder die Kleine), in jeder Hand eine Perlmuttertschale haltend, auf der Veranda des Elternhauses und läßt sich von den Dorfbewohnern bewundern. Diese führen einen kleinen Tanz auf und lassen sich dann zum Festessen nieder. In das Männerhaus wird der Knabe jetzt noch nicht geführt, sondern erstmalig bei der Initiation (mit Inzision), die zwischen dem 7. und 10. Lebensjahre stattfindet.

Bei den westlichen Arave-Stämmen auf den Lieblichen Inseln besteht noch folgender Brauch: Der heranwachsende Knabe darf bis zu dem Tage, an dem sein Vater ihn selbst durch die Nachbarschaft seines Heimatplatzes führt, noch nicht weit umherlaufen. Er lernt bei dieser Gelegenheit die näheren Nachbardörfer, die Flüsse und Quellen, die Riffe und Buchten kennen und wird über deren Geschichte und Sagen belehrt. Wenn Vater und Sohn nach einigen Tagen wieder heimkehren, wird vor dem Dorfe das sog. *Iviekou* geblasen. Das *Iviekou* ist ein Stück dicken, mit Wasser gefüllten Bambusrohrs. Darin steckt ein dünneres Rohr, in dessen obere Öffnung mit einem Grasblatt gesiffelt wird. Geringeres oder tieferes Einstecken des dünneren Rohres in das Wasser verändert den Ton. Ein Festmahl beschließt dann die glückliche Heimkehr von Vater und Sohn.

Im Gegensatz zu dem reichen Zeremoniell der West- und Zentralstämme verläuft die Erstgeburtfeier im Osten des Arave-Gebietes, d. h. speziell bei den Arave in der Gegend von Qasmata (Lindenhafen), auffallend ärmlich. Auf der Insel Akur z. B. geht die junge Mutter, wenn sie ihre Stunde nahen fühlt, einfach an den Strand und gebiert an abgelegener Stelle im Sande. Wenig Hilfe findet sie; sie selbst muß auch die Nabelschnur abschneiden. Fühlt sie sich etwas kräftiger, nimmt sie ein Bad in der See und wäscht das Neugeborene. Dann kehrt sie ins Dorf zurück. Dort haben verwandte Frauen die eine Seitenwand des Wohnhauses aufgebrochen, und Mutter und Kind müssen durch diese Öffnung ins Innere gehen. Der Durchgang durch die eigentliche Tür ist ihnen vorläufig noch verboten, weil dort der Vater ein- und ausgeht, der sonst schlimmen Husten bekäme, würde die junge Mutter den gleichen Hauseingang benutzen. Auch in dieser Gegend wird der Kopf des Kindes vom ersten Tage an mit schwarzer Ölfarbe aus gebrannten Aleurites-Nüssen bestrichen und mit Baumbast und mit einer *kaika*-Liane fest umwickelt. Ist das Kind schon größer, beschneidet man ihm das Haupthaar und bestreicht es mit schwarzer oder roter Farbe. Sonst aber fehlt jeder weitere Schmuck. Der Vater, in Übereinstimmung mit dem Dorfhäuptling, legt den Tag des Festessens fest und die Vorbereitungen dazu. Jede Familie bereitet das Festmahl nur für sich und verzehrt es auch für sich allein, also nicht gemeinsam mit anderen Familien. Leider konnte ich gerade über dieses östliche Arave-Gebiet keine weiteren Einzelheiten erfahren.

---

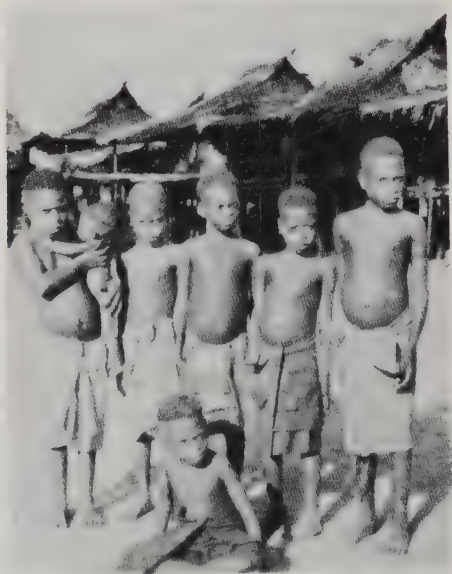


*a* : Eine junge Arave-Mutter mit ihrem erstgeborenen Kinde. Die Mutter trägt den Alltagsschurz aus Bananenblättern. Der Kopf des Kindes ist mit Bast und Lianen umwickelt.



*b* : Kilenge-Mädchen mit buntfarbigen Faserschürzen.

→  
*c* : Kilenge-Jugend vor ihren Wohnhäusern. Das Haupthaar ist gestutzt, und zwar auch schon bei dem Kleinkind auf dem Arm des Mädchens.



Photos : Cath. Mission, Rabaul.





## Quelques observations sur la sculpture primitive au Simaloungoun

Par GÉRARD LOUWRENS TICHELMAN

### Sommaire :

1. Description géographique
2. Variété de la sculpture primitive
3. Le pangouloubalang
4. Le paranggiran
5. L'origine et l'adoration des pangouloubalangs
6. Emplacements des sculptures en pierre
7. Les casques
8. Le lesoung batou
9. Conclusion

### 1. Description géographique

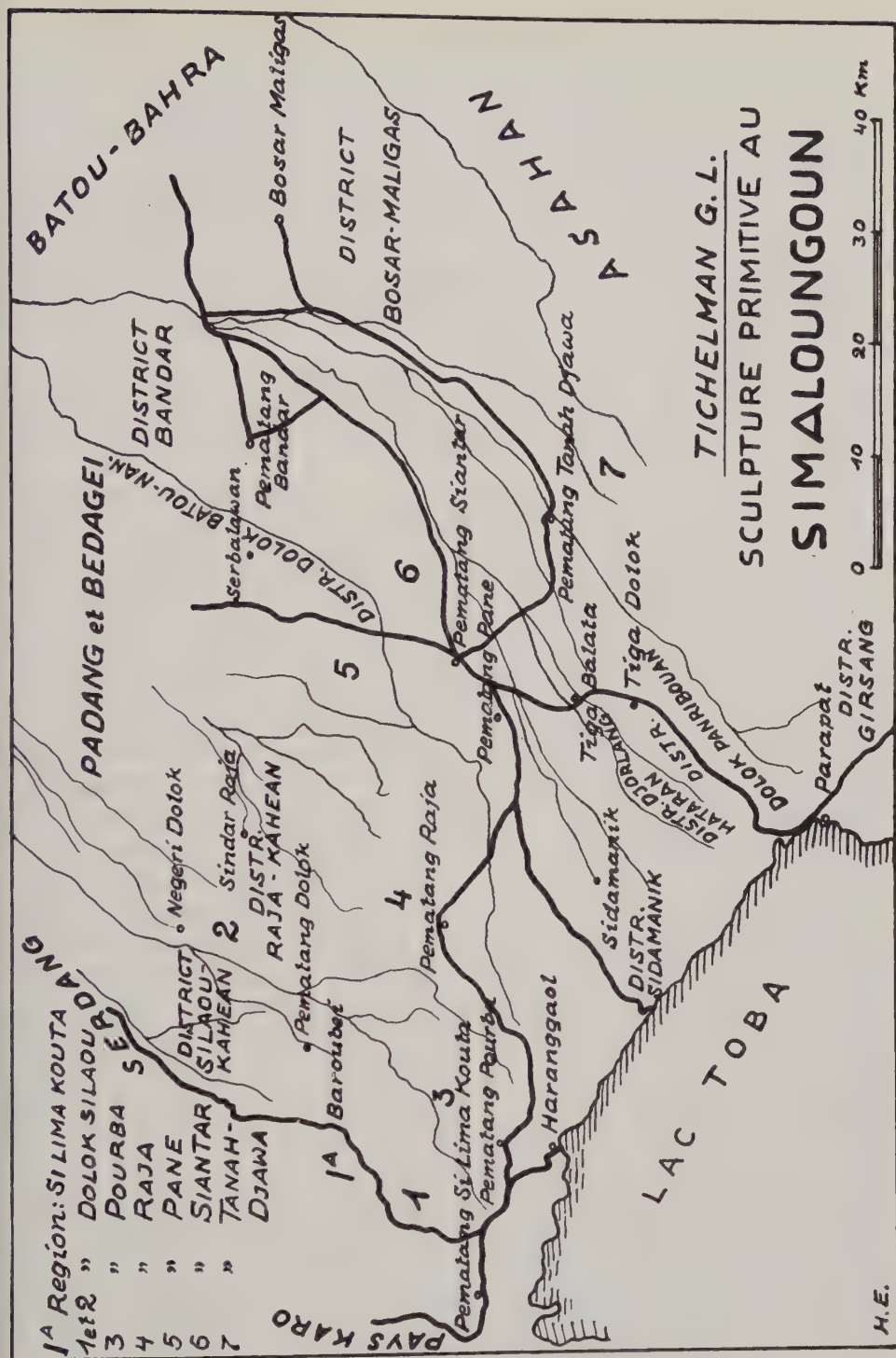
Au nord-est du lac Toba, à l'intérieur de la partie septentrionale de Sumatra, se trouve une région accidentée, descendant vers la plaine côtière orientale de l'île, et bordée au sud et à l'ouest par le « territoire des cultures ». Cette région, formée par les sept pays Timour-Bataks, est désignée sous le nom de Simaloungoun, ou, selon l'orthographe officielle (d'après la prononciation des Karo-Bataks et des Malais), Simeloungoun.

Le Simaloungoun a une superficie de 441 380 hectares. Il ne forme pas une unité culturelle, mais administrative. La population s'élève à environ 88 000 Timours ou Timour-Bataks, 51 000 Toba-Bataks et 42 000 Karo-Bataks.

On trouve les Simaloungouns ou Timour-Bataks surtout dans le pays Raja, dans la majeure partie de Dolog-Silaou, Panei, Siantar, et dans une contrée de Tanoh Djawa. Ils habitent également les territoires limitrophes de Serdang, Padang et Badagei. La région côtière du lac Toba entretient des relations anciennes avec l'île de Samosir, et l'influence Toba-Batak venant de cette île est encore nettement perceptible en Pourba et dans le Si Lima Kouta. Au sud, le district Girsang Sipangan Bolon se rattache, du point de vue culturel, au pays Oulouan. Provenant de cette dernière contrée, l'influence Toba est très forte dans le Dolog Panribouan, appartenant au pays Tanoh Djawa, dont, par ailleurs, la région frontière sud-est se joint au domaine







légendes fantastiques, légendes qui remontent aux premiers âges obscurs de l'humanité. Ces vestiges, cependant, donnent une image tout à fait incomplète de la culture des races ou des peuples qui vécurent dans le pays Timour-Batak. Ils sont de caractère très divers et toute cette sculpture primitive laisse une impression confuse. Il existe une grande variété de figures en relief, de statues mégalithiques, d'images phalliques, de vases, de figures d'animaux, de menhirs, d'urnes, d'auges, de fonts, de coffres en pierre, de pierres tombales plus ou moins grossières (*anisan*) (pl. 3 a, b). Il est très improbable que tout cela provienne d'un seul peuple, ancêtre des tribus actuelles. Dans l'état présent de nos connaissances on ne peut cependant dire avec certitude par qui ces sculptures ont été exécutées.

A l'exclusion de la *marga* (unité généalogique) Pourba et de trois sous-*margas* provenant des pays Dairis, le Simaloungoun a été, durant une période historique relativement restreinte, peuplé surtout d'individus venant du pays Batak central et de Samosir.

Rien ne prouve que la sculpture la plus primitive soit la plus ancienne ou que la plus évoluée date d'une période ultérieure. Il est impossible de reconnaître une gradation artistique ou historique dans tout ce mélange de statues et de monuments, gradation qui d'ailleurs peut ne pas avoir existé.

Lors de la construction des routes et de l'établissement des plantations dans la contrée Simaloungoun, qui, du reste, s'est développée assez rapidement, beaucoup de sculptures ont dû disparaître. Les spécimens les plus anciens, auxquels on peut attribuer une parenté avec les statues connues et souvent décrites trouvées dans la plaine de Pasemah (sud de Sumatra), sont l'œuvre d'une population primitive disparue. Il n'existe pas de traditions ni de légendes se rapportant à l'origine de la plupart de ces statues. Les Bataks les attribuent parfois à un ancêtre imaginaire, et c'est alors que se forment des légendes et que naît la croyance superstitieuse à des malédictions et à des pétrifications : des hommes furent transformés en statues de pierre par suite d'erreurs commises lors d'actions magiques. Des pierres se forment à la suite d'une conjuration prononcée contre des pouvoirs magiques destructifs. Mais surtout on est pétrifié après avoir commis l'inceste, le plus grand péché contre la *marga*, péché qui trouble l'ordre cosmique. La parenté s'étend cependant beaucoup plus loin dans le Pasemah. Dans l'étude de WALTER KAUDERN : « Megalithic Finds in Central Celebes » (Göteborg 1938), étude contenant les résultats de l'expédition de l'auteur en Célèbes de 1917 à 1920, il est fait mention de toutes sortes de sculptures sur pierre trouvées dans les régions parcourues. Les différentes formes de ces sculptures présentent une telle ressemblance avec celles des Bataks, que l'on est enclin à croire qu'il s'agit de la même culture, ou du moins d'un style qui, spirituellement, découle de la même culture. Ici aussi on trouve une grande variété de statues et d'objets divers, et en particulier des fonts remarquables.

### 3. Le pangouloubalang

Le Batak lui-même ne fait pas d'images de ses divinités. Si la population découvre une statue de pierre, par exemple dans un endroit indiqué en rêve à un *datou* (prêtre, magicien, devin, guérisseur), elle l'adopte comme *pangouloubalang* (fétiche protecteur du kampong) ; cette statue se trouve préservée et, par conséquent, sauvée. Le *pangouloubalang* joue un rôle important dans les contrées batak. La majeure partie des produits de l'art sculptural est mise au service de la magie. Certains hommes et animaux possèdent des moyens magiques défensifs contre les ennemis et les influences pernicieuses. Dans ce monde, tout est animé, et il existe une action magique et réciproque non seulement d'homme à homme, mais aussi d'objet à homme, et vice-versa. Parmi les *pangouloubalangs*, on rencontre des morceaux de pierre grossièrement travaillés, aussi bien que des œuvres d'art pleines d'expression (pl. 1 a et 2 a).

D'après les recherches poussées du Dr. JOH. WINKLER (Die Tobak-Batak auf Sumatra in gesunden und kranken Tagen, Stuttgart 1925) le mot *pangouloubalang* a deux significations. Dans un sens étroit ce mot veut dire : un fétiche destiné à nuire aux ennemis. Ce fétiche est fabriqué par les prêtres qui tuent un enfant dont l'esprit doit ensuite se mettre à leur service. Dans un sens plus large, il signifie : champion (combattant) dans la lutte entre fétiches et il peut consister en un dessin ou une statue de bois ou de pierre. KAUDERN fait mention d'une statue de pierre, dans les environs de Bouleli, et dit à son sujet : « The natives call it *Tadoulako* », « champion ». Ces champions magiques empruntent leur pouvoir aux fétiches qui les hantent et qui, généralement, y sont introduits sous forme de *poupouk* (bouillie magique). Ces fétiches peuvent être aussi bien d'ordre défensif qu'offensif, et souvent ces deux forces sont unies en un même champion. Ceci s'accorde avec le fait que les adorateurs attendent des images, nommées *pangouloubalang*, aussi bien protection contre le malheur, qu'aide effective dans la lutte contre les puissances ennemies. Ou plutôt, non pas des images, mais de la part des esprits qui les habitent, car ces champions, pour autant qu'ils soient fabriqués par des mains d'hommes, sont conçus par les Bataks de manière animistique. On leur donne à manger, on leur parle, on les nomme *oppoung* (grand-père). Lorsqu'on leur offre un sacrifice, un devin les voit s'avancer et prendre les aliments qui leur sont présentés en offrande. Enfin, ils sont parfois classés parmi les *sinoumbah*, esprits de la nature et des ancêtres vénérés.

Beaucoup de *pangouloubalangs* sont désignés de façon plus précise par une addition à leur nom, lequel se rapporte parfois simplement à l'endroit où les statues se trouvent, parfois au nom du *kampong* (village, communauté), tantôt au lieu où l'on boit le vin de palmier, tantôt à un coin de terre sacrée dans le *sawah* (rizière), quelquefois à la tâche spéciale du champion. Parfois aussi le nom indique que le fétiche est la propriété de la communauté et non celle d'une personne ou d'une famille. D'autres surnoms encore décrivent l'effet de cette statue magique, enfin il en est qui indiquent le charme auquel



le champion emprunte son pouvoir. Les plus redoutables sont bien les *pangouloubalangs* au sens étroit du mot, c'est-à-dire ceux qui sont destinés à nuire aux ennemis : *Sanggapati* et *Si Biaksa*, tous deux avec des noms d'origine sanscrite. Le dernier est peut-être le mot sanscrit *Vyamsa*, c'est-à-dire « à large carrure », c'est le nom d'un démon. Dans son étude « The Labors of the Dato » (Tome I, « Papers of the Michigan Academy of Science, Arts and Letters » — Vol. XII, 1929 (1930), gravure XIII, fig. 1 et 2), H. H. BARTLETT parle d'un *pagar* (moyen de protection) *si biaksa*. Il donne des détails intéressants et des photos rares de la poterie chinoise dans laquelle on a trouvé, en Asahan, un de ces fétiches. Il est possible qu'il se trouve un tel vase sous la pierre plate du *pangouloubalang si biaksa* à Dolog Malela, mais personne n'oserait se risquer à toucher la pierre, et encore bien moins à déterrer la poterie. Le vase de *pagar si biaksa* à Maria Pane est partiellement visible ; il est en pierre taillée. Le *pangouloubalang borou hasibouan* emprunte probablement son nom au fait que, lors de la préparation de la bouillie magique, on tua une femme de la *marga* Hasibouan. Il ressort de ce qui précède qu'il n'y a pas de différence entre les statues nommées *pangouloubalangs* et celles portant le nom *pagar* ou *parpagaran* ; ces dernières aussi sont des *pangouloubalang ni pagar*, des champions du fétiche. Parfois les deux noms sont appliqués à la même statue. Quelquefois les mots *pangouloubalang* et *pagar* sont omis, et le nom seul est mentionné. Le mot *parorot* (gardienne, ou plutôt bonne d'enfants) indique une même fonction que celle du *pagar*. Quelques statues qui, d'après leur aspect, ne peuvent être distinguées des statues *pangouloubalangs*, ne sont pas considérées comme telles, mais indiquées par un nom propre. Elles sont estimées être des *sinoumbahs*, c'est-à-dire des esprits de la nature ou d'ancêtres, et vénérées comme tels. A Djandji Marapot, au bord du lac Toba, se trouve une statuette nommée *Si Borou na Godjong*, que l'on doit considérer comme *pangouloubalang*. Pouanglima-Boungkouk et Si Djoring, à Pamatang Tanoh Djawa, sont à considérer, d'après ce que l'on dit à leur sujet, comme des statues d'ancêtres plutôt que comme des *pangouloubalangs*. Une particularité du district Girsang est la statue de l'esprit de l'eau Borou Saniang Naga, qui se trouve au milieu d'étangs. A ce propos le « Tijdschrift voor Indische Taal-, Land en Volkenkunde », Tome 51, 1909, p. 53, dit : « Dans le Girsang (Tanoh Djawa) une contrée riche en sawahs, où la population dépend en grande partie de l'eau, se trouvent beaucoup d'étangs au milieu desquels s'élève une statue de pierre appelée *saniang-naga*. » Ces statues passent pour avoir été sculptées par des hommes, mais ne sont pas des *pangouloubalangs*.

Sur les *parsinoumbahans*, lieux où habite un esprit de la nature ou d'un ancêtre vénéré, on ne rencontre que rarement des statues de pierre. Généralement, le sommet d'une montagne, un cap du lac Toba ou un bois subsistant sur le terrain déserté après une culture à outrance, servent de demeure à un *sinoumbah*. En Raja, cependant, il arrive que l'on applique le nom de *sinoumbah* à des *pangouloubalangs*. Le contraire aussi se produit notamment pour le *pangouloubalang* de *Silampoujang*. Celui-ci est composé d'une statue masculine et d'une statue féminine, représentant, selon la tradi-

tion, des ancêtres pétrifiés dont les noms sont, encore de nos jours, *pantang*, ce qui veut dire défendus, dans la *marga* à laquelle ils appartenaient. Néanmoins on les appelle *pangouloubalang* et les vénère comme tels. Cette incertitude régnant chez les Bataks eux-mêmes à l'égard de la différence entre les statues des ancêtres et les *pangouloubalangs* explique l'erreur de HAGEN qui, dans ses « Beiträge zur Kenntnis der Battareligion » (« Tijdschrift voor Indische Taal-, Land en Volkenkunde », Tome 28, 1883, p. 510), déclare que tous les *pangouloubalangs* sont des statues d'ancêtres, affirmation contestée à juste titre par WILKEN et d'autres.

En apparence, les statues traitées jusqu'ici ressemblent beaucoup à ce que l'on considère ailleurs dans l'archipel comme des statues d'ancêtres. L'attitude que l'on rencontre le plus souvent est la position assise, avec les genoux relevés (pl. 2 a, b). Plus rare est la position debout, les genoux quelque peu courbés. Les deux attitudes se rencontrent dans d'autres contrées, surtout (mais non exclusivement) chez les statues d'ancêtres. On trouve aussi d'autres attitudes. Chez quelques-unes la partie inférieure n'est pas travaillée, de sorte que les jambes ne sont pas indiquées. En *Simaloungoun* peu d'images toutefois sont aussi grossièrement taillées. De pareils monstres se trouvent le plus souvent en Pourba et Si Lima Kouta, donc près des pays Karos. D'une manière générale, on peut dire que la capacité des sculpteurs diminue du sud-est vers le nord-ouest. Les statues les mieux travaillées se voient en Tanoh Djawa, contrée où les pierres tombales, ou encore les « *anisans* » (mahométans) sont aussi en usage et sont souvent sculptés avec soin (pl. 1 b et 3 a, b). Il est relativement rare de trouver des statues en attitude *silā* (dans l'attitude *silā*, on est assis la jambe droite placée au-dessus de la jambe gauche, c'est la façon correcte de s'asseoir en pays Simaloungoun-Batak, surtout quand on comparaît devant un notable). Beaucoup de statues sont tellement enfouies dans le sol que les jambes ne sont pas visibles. La position des bras est très variable. Très fréquemment, les mains des statues reposent sur les genoux croisés haut, ou sont posées l'une contre l'autre devant la poitrine, comme si elles avaient été relevées pour faire un *sembah*, le salut respectueux.

#### 4. Le paranggiran

Les statues citées jusqu'ici ont presque toutes des formes humaines, et constituent soit un seul sujet, soit des groupes de deux à sept sujets. Une combinaison rencortrée fréquemment est celle d'une statue masculine et d'une statue féminine. L'homme se tient presque toujours à la droite de la femme, conformément à l'*adat* (coutume) des Bataks. D'ordinaire, l'homme est un peu plus grand, ou du moins placé de manière à ce qu'il le paraisse. Il y a cependant des couples dont la statue féminine est bien plus grande que la masculine (pl. 4 d). Chez quelques *pangouloubalangs*, un *paranggiran* (écuelle servant à la préparation d'eau de citron pour le lavage rituel) est placé devant la statue. Il arrive aussi qu'une telle écuelle fasse corps avec la statue et soit posée sur la tête ou tenue entre les mains. Là

où il n'y a pas de *paranggiran* de pierre, on se sert d'une jatte de faïence. Presque toujours, près du *pangouloubalang* poussent des fleurs sacrées parmi lesquels le *silandjouhang* vert ou rouge (*Cordyline fruticosa* Backer) fait rarement défaut. Les *pangouloubalangs* appartenant à un village entier (ils forment la majorité) se trouvent généralement un peu hors de la localité, à un endroit qui attire l'attention : sous un grand arbre, sur le bord d'une rivière, sur une colline. Fréquemment la face des statues est tournée vers le côté d'où l'on attend l'ennemi. Les *pangouloubalangs* qui sont la propriété d'une famille se trouvent en général dans le champ appartenant au chef de cette famille, et sont quelquefois transportés lors d'un déménagement. Outre les statues, les pierres servent parfois de demeure à un *pangouloubalang*. Maintes fois on trouve près des statues une ou plusieurs pierres non travaillées, qui sont considérées comme faisant partie du *pangouloubalang*. Il arrive aussi que ce soit justement une telle pierre qui serve de réceptacle au fétiche ou qui indique le lieu de sa présence dans le sol. En quelque sorte on peut considérer la pierre non travaillée comme étant la forme originelle du *pangouloubalang*. Pour le Batak, toutefois, le fétiche est le principal, de sorte qu'il lui arrive d'appeler la pierre *partanda* (c'est-à-dire ce qui sert de marque distinctive à la présence du fétiche). Une pierre non travaillée, mais bizarrement formée par la nature, se voit près d'un *pagar* à Sihalpe. Les figures humaines servant de statues de *pangouloubalangs* sont presque toujours représentées nues. Une seule fois on trouve une indication de sangle. Certains fétiches tiennent entre les mains un objet quelconque, difficile à reconnaître, ou quelque chose qui ressemble à un couteau. Deux d'entre elles portent sur le dos une arme à pointe dans une gaine. Cette manière de porter une arme n'est plus en usage chez les Simaloungoun-Bataks. Quelques figures de femmes tiennent un enfant. D'ordinaire on reconnaît les statues féminines aux poitrines clairement indiquées. Quelques statuettes ont entièrement une forme phallique. Dans ce cas, c'est tantôt la forme du couvre-chef qui indique le sexe, tantôt il faut se rapporter uniquement aux dires des adorateurs.

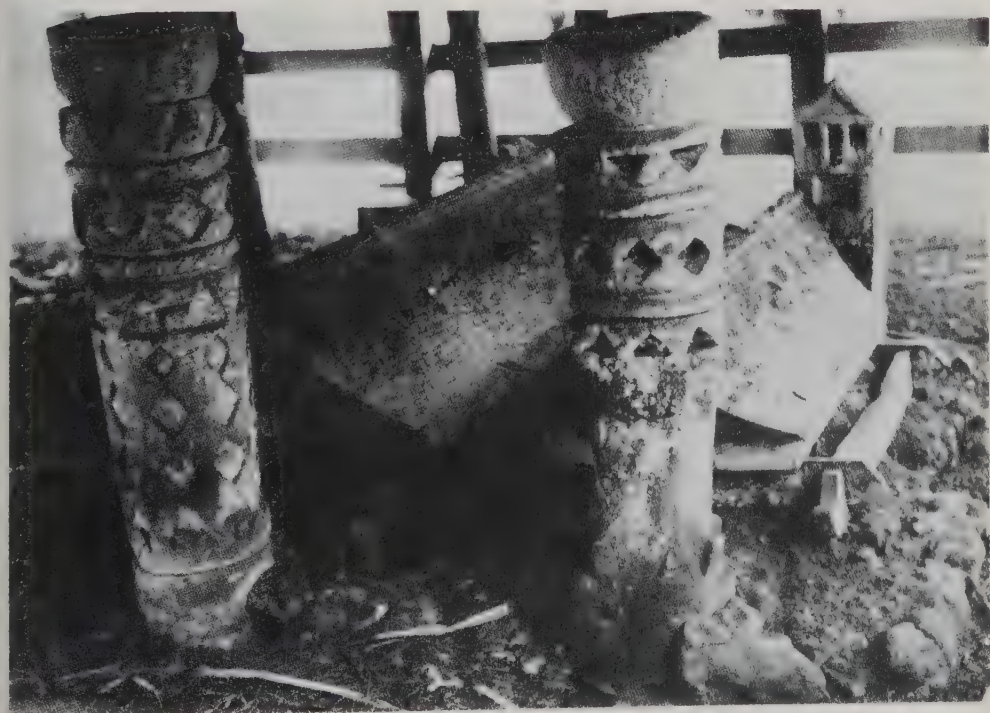
### 5. L'origine et l'adoration des pangouloubalangs

L'origine de nombreux *pangouloubalangs* est encore connue, de même que parfois le nom de l'auteur. Il reste à savoir si ces informations sont toujours exactes au point de vue historique. Quoi qu'il en soit, il ressort de cela que les statues sont considérées comme étant l'œuvre, parfois récente, des hommes. Dans les histoires concernant l'origine des fétiches, tout comme dans l'attribution des noms, nous trouvons que la différence originelle entre les statues magiques et les statues d'ancêtres est vague pour le Batak. Il y a des statues *pangouloubalangs*, clairement connues comme telles, qui comptent en même temps comme le portrait d'un ancêtre et comme le tombeau d'un ancien *datou*. Tant parmi les *pangouloubalangs* que parmi les *sinoumbahs*, il y a des statues qui, selon la tradition, n'ont pas été faites de main d'homme, mais qui furent originellement des êtres vivants, pétrifiés pour une raison





a : Statuettes de tombeau aux environs de Pananggalan (Daïri).  
(Photo : Dr. V. P. VAN STEIN CALLENFELS.)



b : Anisan (petit pilier ornementé près d'un tombeau islamique).  
(Photo : G. L. TICHELMAN.)



a : Statuettes de *pangouloubalang* près du kampong Prapat au bord du lac Toba.  
(Photo : Stoomvaartmij « Nederland ».)



b : Groupe d'images en pierre avec les genoux relevés. (Photo : G. L. TICHELMAN.)





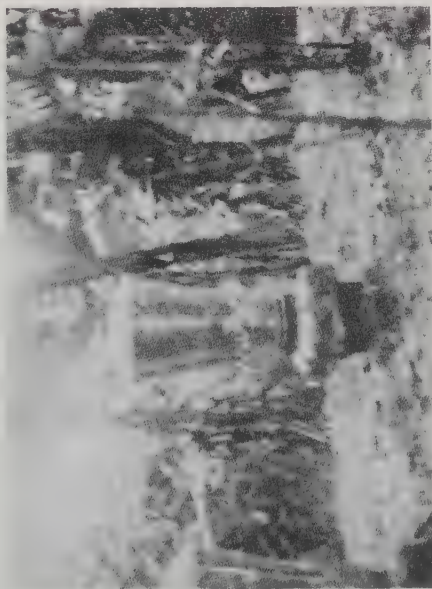
c



d



a



b

a-b : Anisan. (Petit pilier ornementé sur un tombeau islamique.) — c : Eléphant, sculpté dans un rocher aux environs de Dolog Panritouan, près du lac Toba (le *batou gadjah*). — d : Reliefs auprès d'un ruisseau à Rambé. Lézards sculptés. (Photos : G. L. TICHELMAN.)





a



b

a : Un pangouloubalang auprès du village Pematang Tanoh Djawa, appelé *Pouanglima Bounghok*, c'est-à-dire le gladiateur bossu.

b : Statuettes primitives (*Si Djoring*) près du kampong Pematang Tanoh Djawa.



c



d

c : Image d'un vaillant coiffé d'un casque et montant un éléphant. (Vu de face.)

d : Pangouloubalang dans la forêt Pintou Adji près de Silau Marawan.

(Photos : G. L. TICHELMAN)

quelconque. Les formes d'adoration des statues sont diverses. Il y en a qui sont vénérées périodiquement pour s'assurer une protection, par exemple pour la plantation du riz. On offre aussi des sacrifices pour remercier le fétiche bienfaisant après une récolte abondante. L'adoration accidentelle a lieu lorsque la population est frappée de « calamités par ordre supérieur », telles que les guerres ou les maladies contagieuses. A certaines statues, on promet un sacrifice qui est offert si la demande (naissance d'un enfant, guérison d'une maladie, chance au jeu de dés, chance au combat) est exaucée. Chaque fétiche, en particulier, réclame certains sacrifices, certaines combinaisons d'aliments. On offre souvent du *bagod* (vin de palmier). La population sacrifie de la viande de buffle, de chien, de chèvre et de porc, des poules, du riz, des petits gâteaux de farine, des œufs, du sel, du *sirih* (bétel), de l'hybiscus (*Bounga Raja*), etc. . . . Dans la contrée du lac Toba, on offre fréquemment des poissons. Certains signes et vestiges indiquent un culte phallique originel, se rapportant au culte des ancêtres.

## 6. Emplacements des sculptures en pierre

Les statues du Simaloungoun sont en général simples. On les trouve souvent près des rivières ou des ruisseaux ; elles sont grossières, très primitives même, hautes de 50 *cm* environ. La tête en est directement attachée au tronc et représente une figure d'homme priapique, le plus souvent en position accroupie (une de ces statues est en position assise), les jambes croisées et les bras n'étant que vaguement ébauchés. La tête de ces statues, siège de l'esprit magique, est généralement d'une grandeur disproportionnée par rapport aux autres parties du corps qui sont quelquefois indiquées, mais qui font souvent totalement défaut. L'attitude accroupie, si généralement répandue en Orient, tant en ornement qu'en sculpture, est d'origine archi-séculaire. Elle se rencontre dans toute l'Indonésie, jusqu'en Nouvelle-Guinée et aux Philippines, ainsi que dans les statues de pierre pré-hindoues de Java. Beaucoup de *pangouloubalangs* ont plus ou moins cette attitude accroupie typique, et il n'est pas trop osé de croire qu'il faut voir dans cette position un vestige des temps pré-hindous. Parmi les figures d'animaux, le serpent occupe sans doute la place principale dans les images les plus anciennes. Après lui viennent l'éléphant (pl. 3 *c*), le buffle, le lézard et le tigre (pl. 3 *d*). Des images de lézards se rencontrent en tous lieux, au pays Batak. On pourrait appeler le lézard un emblème batak, la manifestation de l'esprit de la terre et le symbole de la fécondité. Si la figure accroupie est originellement un vestige des temps pré-hindous, les figures debout, les cavaliers, les images de morts à cheval et à dos d'éléphant, indiquent plutôt une influence hindoue ou chinoise. Mais par contre il n'est pas nécessaire de supposer une influence étrangère dans la façon de travailler la pierre.

Les figures en relief rencontrées sur des rochers au bord des rivières, et représentant entre autres des serpents, des iguanes ou des crocodiles, doivent être classées dans le groupe des œuvres plus anciennes. Deux figures humaines, les bras et les jambes étendus, et ressemblant à des lézards, ont



été sculptées en relief dans le lit pierreux d'une rivière (pl. 3 *d*) : la première figure de cette espèce a été découverte à Célèbes, et la deuxième dans le nord-ouest de Bornéo, en Sarawak, au pied du Mont Santoubong. KAUDERN en donne une photo empruntée à LING ROTH, et la ressemblance avec les figures batakas en relief est de nouveau frappante.

Quant aux statues batakas de date plus récente, le plus souvent conçues comme statues d'ancêtres, la population se rappelle très bien qui elles sont censées représenter, et combien de *soundouts* (c'est-à-dire générations, ou périodes de 30 à 40 ans) ont passé depuis la mort de ces ancêtres. Ils sont souvent reproduits assis sur un siège ou à cheval. Outre des figures humaines, des serpents et des éléphants, on rencontre aussi, un peu partout, de grandes urnes, des poteries et des plats, également en grès tertiaire. Le centre principal de découverte de ces antiquités est le pays Tanoh Djawa, où la variété des types et des formes est très grande.

### 7. Les casques

Près de Pematang Tanoh Djawa, on peut voir la statuette, grossièrement taillée et couverte de mousse, de *Pouanglima Bounghok*, le bossu qui, vu de dos, ressemble à une grenouille monstrueuse de 58 centimètres de haut (pl. 4 *a*). Les Bataks ne la vénèrent pas, quoiqu'elle ait sa place dans la mythologie locale. Mais des Chinois viennent de loin pour sacrifier au bossu selon la coutume de leur secte. Non loin de là se trouve aussi le groupe *Si Djoring*, composé de deux statuettes grossières d'une hauteur de 50 centimètres environ, lesquelles, avec leurs yeux bridés de Mongols, pourraient passer pour des figurines Kwan Yin (pl. 4 *b*). Elles montrent des traces de raffinement expressif. Sur une des têtes, vraisemblablement la masculine, on remarque les restes d'une barre de casque probablement cassée. L'autre tête montre une coiffure très relevée. Les lobes des grandes oreilles difformes pendent sur les épaules. Ailleurs encore, on rencontre des statues aux yeux en forme d'amandes. Ces images primitives, couvertes de mousse, sont coiffées de casques, surmontés au sommet de « Pickelhauben ». Ces statues furent acceptées au panthéon local des esprits défenseurs de la population. A Pematang Siantar, on a découvert dans un ruisseau une tête haute de 21 centimètres, coiffée d'une sorte de casque romain ; c'est le premier exemplaire trouvé dans ce pays, il représente la tête « du Vaillant » montant un éléphant (pl. 4 *c*). L'ornement des oreilles, un anneau porté autour du lobe, est digne d'attention. Une autre tête, haute de 25 centimètres, casquée comme une statue grecque, fut trouvée non loin de là dans le même ruisseau. Les yeux et les oreilles sont à peine ébauchés. Les statues casquées du Pasemah et les figurines de pierre du Simaloungoun ont retenu l'attention des archéologues. Les deux têtes casquées de Pematang Siantar ont été envoyées au musée de Batavia, où elles sont considérées comme des pièces très rares de la collection dont elles font partie.

Chez les statues casquées du Simaloungoun, la plupart des casques se confondent avec le front et la racine du nez. Sur le côté ils se prolongent



en protège-oreilles légèrement ornés, à moins que ces parties ne représentent des oreilles aux lobes étirés. Les casques continuent vers l'arrière pour protéger la nuque. Quelques-uns, peu nombreux d'ailleurs, tant parmi ceux du Pasemah que ceux du Simaloungoun, ont une espèce de saillie, en général cassée à la base. D'après L. C. WESTENENK, cette saillie représenterait le tube dans lequel on fixait, en signe de haute dignité, une aigrette de faisan argus. Ces casques seraient donc ceux de princes ou de chefs militaires préhistoriques. Quelquefois cette saillie a une forme qui fait penser à l'*ushnisha* d'une statue de Bouddha. Elle figurerait, d'après quelques Bataks, le *djambak*, mèche de cheveux laissée intacte en rasant la chevelure que les hommes portaient longue aux temps anciens. Il ne faut pas oublier de mentionner que les casques des figurines du bâton magique batrak sont souvent ornés d'une saillie du même genre, espèce de pistil ou de crosse. D'autre part, on sait que les guerriers chinois de l'antiquité portèrent des casques, et que ceux-ci, notamment durant la dynastie Wei (386-534), étaient munis d'un cimier, en forme de barre ou de crosse. Probablement cet ornement avait pour but de faire paraître les soldats plus grands qu'ils n'étaient en réalité, intention que l'on retrouve dans d'autres pays. Autre coïncidence, une des trois figurines casquées provenant d'un endroit appelé *Bongbongan Na Bolon*, et qui se trouve à présent au musée de Batavia, porte un ceinturon, et, peut-être, une tunique comme on en voit sur les guerriers Wei.

### 8. Le lesoung batou

Près d'un certain nombre de bains d'*houtas* (villages), encore utilisés ou abandonnés, on trouve, taillés dans le roc, de petits bassins peu profonds, le plus souvent de 10 à 15 centimètres de diamètre, parfois ornés d'une sorte de margelle. Il ne faut pas les confondre avec les trous formés par la nature, et considérés par les Bataks comme une pierre à gueule ouverte (*batou ngangang*). Cette pierre est possédée d'un esprit malin qui fait des trous dans les bords des rivières, importune les hommes et les animaux qui s'y baignent, et, parfois, leur suce le sang. Dans la partie centrale de Célèbes, on appelle ces creux *nondjou dji*, c'est-à-dire mortier des esprits. Ces trous (coupes de libation) préhistoriques sont appelés *lesoung batou*, mais il ne faut pas les confondre avec les mortiers à riz (*losoung*) que l'on trouve dans les pays Bataks. Faits en pierre, surtout le long du lac Toba où le bois est rare, ces *losoungs* sont beaucoup plus profonds. Il est intéressant de noter que dans le Simaloungoun, les fonts sont appelés *batou paranggiran*, le deuxième mot étant dérivé du verbe *maranggir*, qui signifie : laver la tête avec une lotion. Sur la colline la plus élevée de la presqu'île de Si Piak (Prapat), à un endroit dominant le lac Toba, où avaient probablement lieu jadis les cérémonies religieuses, on trouve, outre quelques pierres sculptées, plusieurs *lesoungs batou*. D'après la signification des mots *lesoung* (ou *losoung*) et *batou*, on arrive peut-être, ainsi que VAN DER HOOP l'a supposé, à trouver la solution de l'énigme de ces objets : les *lesoungs batou* seraient une sorte de fonts baptismaux ou de bassins religieux, servant à purifier le sacrificateur et à l'immuniser contre les influences magiques dangereuses.

## 9. Conclusion

Quelque systématique que l'étude se fasse, il demeure risqué de faire des rapprochements entre les traits des visages des statues et les types des peuples qu'elles doivent représenter. Même si les Semangs, Sakais, Pangans et Djakans de Malacca, plus primitifs que les peuplades répandues sur les côtes de Sumatra, étaient compris dans cette étude, la question resterait posée de savoir si un résultat sûr peut être obtenu. Fort peu de chose a été fait au point de vue anthropologique. On peut prétendre que les auteurs de certaines statues n'ont rien de commun avec la population actuelle et qu'aucune relation n'existe entre eux. (Voir HEINE-GELDERN « Prehistoric Research in the Netherlands Indies » p. 152.) Ceci explique aussi pourquoi les usages et coutumes de la population actuelle nous sont généralement inutiles pour rechercher l'origine et la signification de ces antiquités. Du caractère plus ou moins primitif des sculptures du Simaloungoun on ne peut déduire leur ancienneté, de même, une différence de style ne permet pas de conclure sans plus qu'il s'agit d'œuvres de périodes ou de peuples différents. En étudiant la valeur artistique de nombre de statues, il apparaît, cependant, une coupure dans le développement de la sculpture sur pierre, tandis qu'on ne remarque aucun signe d'une évolution quelconque. On peut en conclure que différentes races, ou tout au moins tribus, ont apporté leur contribution à différents genres d'expression artistique de la sculpture, sans pour cela suivre une marche régulière de l'extrêmement primitif au relativement évolué.

---

# Les rites de l'Initiation au Basutoland

Par F. LAYDEVANT, O. M. I., Peka, P. O. Gumtree, O. F. S.

## Sommaire :

- I. Introduction
- II. Les préparatifs de l'initiation
- III. Initiation des garçons
  - 1. Instruction et formation des jeunes initiés
  - 2. Le sacrifice du taureau
  - 3. Présentation de l'appât
  - 4. Erection de la hutte et circoncision
  - 5. Le *sehoere*, ou nourriture enivrante
  - 6. Le feu nouveau
  - 7. Le langage et le nom nouveau
  - 8. Epreuves d'endurance
  - 9. La garde des bestiaux
  - 10. Autres occupations
  - 11. Le vol
  - 12. Obéissance et fidélité
  - 13. La morale sexuelle
  - 14. La femme d'après le *lebollo*
  - 15. Idées religieuses
  - 16. Tradition sur les origines
  - 17. Fin de l'initiation
- IV. Initiation des jeunes filles
- V. Conclusion

## I. Introduction

Le Basutoland est gouverné par les chefs indigènes sous la tutelle et la direction de magistrats envoyés par l'Angleterre. Les habitants sont pour la plupart des indigènes basutos appartenant à la race Bechuana, une subdivision de la grande race Bantoue.

A cause du contact prolongé avec la civilisation, soit par l'évangélisation et la présence des missionnaires, soit par l'influence des magistrats et des commerçants anglais, soit à cause des rapports constants auxquels les jeunes basutos sont soumis pendant leur séjour dans les centres miniers, les mœurs des indigènes du sud de l'Afrique ont été profondément modifiées. L'une des coutumes que le paganisme a défendues avec le plus d'acharne-



ment est celle de l'initiation de la jeunesse, qu'au Basutoland on appelle le *lebollo*. ELLENBERGER, dans son livre sur les Bassoutous, décrit les disputes et les colères que la suppression de cette coutume occasionna autrefois parmi le peuple <sup>1</sup>.

Pendant de longues années, une forte proportion d'enfants catholiques ou protestants s'échappaient soudainement des écoles pour aller prendre part aux rites secrets de l'initiation. Depuis quinze ou vingt ans, cette proportion a fortement diminué, mais les partisans des sociétés secrètes n'en font que plus d'efforts pour sauver cette institution.

Il n'y a pas de doute que le *lebollo* jouait autrefois un rôle de première importance dans la société païenne, où toute l'organisation était concentrée autour du chef, avec le support des sociétés secrètes. En outre, l'individu non initié et non circoncis était mis au ban de la tribu qui ne lui permettait de prendre part ni aux délibérations des affaires publiques ni aux fêtes et aux réjouissances païennes. L'opinion publique, entretenue par les affirmations des médecins-sorcières, faisait du non-initié un être misérable voué au mépris de la population et à la colère des dieux. Que de fois n'avons-nous pas entendu des parents basutos, à qui on demandait pourquoi ils envoyaient leurs enfants à la loge d'initiation, donner la réponse suivante : « Nous ne voulons pas que notre enfant devienne estropié ou impotent. » Même à l'époque actuelle, il y a encore des parents basutos qui croient qu'une fille non initiée devra rester stérile pendant toute sa vie.

L'étude de ces coutumes offre une difficulté sérieuse, celle du secret. Les maîtres des sociétés secrètes ont tellement bien imprimé la peur dans l'âme des initiés que ceux-ci ne révéleront à aucun prix les secrets qu'on leur a confiés. Aussi n'est-ce pas sans difficulté que nous avons pu ramasser les matériaux nécessaires pour entreprendre ce travail.

Un autre obstacle, qui se présente après avoir réuni les matériaux, consiste dans leur interprétation, chose d'autant plus difficile que les Basutos, tout en conservant avec soin les coutumes léguées par les ancêtres, ignorent leur vraie signification.

Enfin, on ne doit pas oublier que chez un peuple où l'écriture était autrefois inconnue, les coutumes ont subi des variations d'un clan à un autre, de sorte que la description de certaines coutumes peut être vraie pour un clan et fausse pour un autre.

Pour cette étude nous avons employé le témoignage de plusieurs témoins oculaires et dignes de foi : une source importante a été le manuscrit en langue indigène d'un converti dont il vaut mieux ne pas dévoiler le nom. Une autre source est celle d'un catéchiste indigène qui, à l'âge de 14 ans, fut conduit dans une loge d'initiation à contre-cœur et à coups de bâtons. Un troisième témoignage, qui n'est pas d'un témoin oculaire, mais qui n'en a pas moins de valeur, est celui d'un ministre protestant, P. RAMSEYER <sup>2</sup>. Il est juste

<sup>1</sup> ELLENBERGER D. F. and MACGREGOR J. C., *History of the Basuto, ancient and modern*. London 1912, p. 285.

<sup>2</sup> RAMSEYER P., *La circoncision chez les Bassoutos*. *Revue d'ethnographie et des traditions populaires* 9. 1928, pp. 40-70.

de mentionner aussi les renseignements fournis par un confrère, le P. GARANT, ainsi que les explications données par certains chrétiens ou catéchistes dévoués à la cause catholique.

## II. Les préparatifs de l'initiation

Les parents basutos, qui ont un profond mépris pour tous ceux qui ne sont pas initiés et circoncis, manifestent ces sentiments d'aversion même à l'égard de leur progéniture. Lorsque l'enfant atteint l'âge de 8 ou 10 ans, ses parents lui adressent des propos ainsi conçus : Tu n'es qu'un *moshemane*, ou mauvais gamin ; tu n'es qu'une *lethisa*, ou fille mal élevée. Ceux-ci, humiliés et piqués au vif, veulent savoir en quoi consiste ce *lebollo* pour lequel leurs parents ont une si haute estime. Pour cela, ils se lient avec d'autres garçons ou jeunes filles mieux renseignés qu'eux-mêmes et qui leur parlent de cette coutume en termes trompeurs et mystérieux.

## III. Initiation des garçons

### 1. Instruction et formation des jeunes initiés

Lorsque le jeune garçon a atteint l'âge de 13 ou 14 ans, son père sème un champ de sorgho dont la récolte sera employée à l'occasion des fêtes qui accompagnent les cérémonies de l'initiation. Le sorgho, ou *mabele*, germé et moulu, servira à préparer la bière « qui réjouit les cœurs, qui réjouit même ceux qui sont toujours maussades », selon l'expression d'un chant ou poésie des Basutos.

En même temps, le chef est averti et consulté, parce que c'est lui surtout qui doit approuver le temps, le lieu et les détails de cette organisation, d'autant plus qu'il en sera le premier bénéficiaire. C'est à lui en effet qu'au moment de la fête reviendra le plus gros morceau de viande et la plus grande cruche de bière, sans compter que toutes ces démarches et toutes les instructions données dans la loge ont pour but de former autour du chef un groupe de serviteurs fidèles et dévoués.

Il choisit donc parmi ses sujets un *mohlabani*, ou guerrier qui s'est distingué dans les combats et qui va communiquer à la troupe des jeunes initiés le courage et la force qui font les vrais combattants.

On choisit aussi deux instructeurs chargés de guider, d'instruire et de surveiller les jeunes initiés pendant tout le temps que dure cette période de formation.

On va chercher en outre l'opérateur, ou chirurgien qui fera l'opération de la circoncision, ainsi qu'un médecin-sorcier capable de protéger les jeunes gens contre les mauvais sorts à l'aide de remèdes magiques.

A cette occasion, la coutume veut qu'on choisisse un taureau pour le sacrifice et une ou plusieurs vaches à lait, enlevées à l'ennemi en temps de guerre.

Une autre condition essentielle dans l'initiation est la présence de la

corne où sont renfermés des remèdes puissants mélangés avec la chair d'un guerrier ennemi tué dans les combats.

Le choix du guerrier, des bestiaux enlevés à l'ennemi et de la corne pour les combats, montrent suffisamment quel est le but principal de l'initiation des garçons, c'est-à-dire de préparer les jeunes gens pour les combats futurs et le service du chef.

Avant l'arrivée des Européens, lorsque les Noirs vivaient dans un état de guérillas presque ininterrompu, une telle éducation était chose toute naturelle. Mais à présent que les guerres sont supprimées et que le Noir n'a pas même le droit de se battre avec son voisin, les cérémonies qui ouvrent les portes de l'adolescence posent un problème qui fait de l'initiation une anomalie, et une caricature de ce qu'elle était autrefois.

A la place du guerrier authentique, qui n'existe plus, on choisit un individu quelconque selon le bon plaisir du chef. Ne possédant plus les bestiaux enlevés à l'ennemi, on prend n'importe quel animal acheté ou volé. La chair humaine de la corne magique, au lieu d'être récoltée sur un champ de bataille, est peut-être celle d'un voyageur innocent que des brigands ont assassiné pour lui enlever son argent.

L'authenticité des reliques est donc plus que douteuse, mais aux yeux du vulgaire les apparences sont sauvées, et les loges continuent à former des soldats qui n'auront pas d'ennemi à combattre. Tel est le reproche que font a priori bon nombre de lettrés indigènes aux rites secrets de l'initiation.

Tandis que le chef et les pères de famille achèvent les préparatifs, les futurs initiés, qui gardent les bestiaux, sont invités à aller à la chasse des *nakeli* par les jeunes gens déjà initiés et qu'on appelle des *maphura-khoahla*, ou rongeurs de maïs grillé. (Le *nakeli* est une sorte de putois assez commun au sud de l'Afrique.) On les conduit dans un endroit isolé, où les rongeurs de maïs grillé les avertissent que désormais ils devront chaque jour ramasser du bois de chauffage pour le chef, qu'ils devront éviter la compagnie du reste du peuple et ne plus adresser la parole aux femmes et aux filles.

Le soir, en ramenant les bestiaux au bercail, ils déposent leur fagot de bois dans la cour du chef, à un endroit qui a été préalablement muni de *thakhisa*, ou cheville de bois enduite de remède magique. Eux-mêmes reçoivent, par mesure de protection contre les mauvais sorts, des onctions faites par un *ngaka* ou médecin-sorcier.

Sous la direction des mangeurs de maïs grillé, ils commencent à apprendre quelques chants secrets ou semi-secrets, comme celui-ci :

<i>Konkolotsane, tsatsi la likela,</i>	Chose étrange, le soleil est déjà couché,
<i>La likela re sa le thoteng,</i>	Il est couché et nous sommes encore dans
	la plaine.
<i>Thota ea boema,</i>	La plaine où l'on s'arrête
<i>Ea boema metsi,</i>	Où l'eau est stagnante
<i>Metsi bosakoe,</i>	L'eau bourbeuse
<i>Bosakoe baile,</i>	De l'eau bourbeuse les gens sont partis
<i>Baile mae pho,</i>	Ils sont partis avec la longue laine



<i>Maepho qhoma,</i>	La longue laine séchée
<i>Qhoma khama sane,</i>	Séchée comme celle de l'antilope <i>khama</i>
<i>Khama sane none,</i>	Le <i>khama</i> ou bien le <i>none</i> (antilope très grasse)
<i>Se nona le tlaku,</i>	Qui engraisse jusqu'au sabot.
<i>Linakeng ho khomo,</i>	Avec ses cornes le bœuf
<i>Qaba ka mangope,</i>	Laboure le flanc des ravins,
<i>Linkong ho eona,</i>	Avec son museau
<i>Fepetla mefero,</i>	Il secoue les hautes herbes,
<i>Limpeng ho eona</i>	Sur ses flancs
<i>Ke liphula jeela,</i>	Ruisselle la pluie,
<i>Mohatleng ho eona</i>	Avec sa queue
<i>Khashasha phokeng,</i>	Il secoue la rosée,
<i>Maotong ho eona</i>	Avec ses sabots
<i>Mathula ka tlhaku</i>	Il frappe du pied,
<i>Fuba se le teng</i>	Il a aussi une poitrine
<i>Sa ho kirietsa</i>	Pour crier :
<i>Kirri manong</i>	Aux vautours.
<i>Na holimo a jang</i>	Là-haut que mangent-ils ?
<i>A ja serereku</i>	Ils mangent les morceaux de choix
<i>Serereku pitsi</i>	Les morceaux de choix du zèbre
<i>Pitsi ka mjana</i>	Le zèbre mort
<i>Ka mpjana peli</i>	Les deux cadavres
<i>Peli so malata</i>	Deux pour aller chercher
<i>Malata likoma</i>	Pour chercher les chants secrets
<i>Komana ntlana</i>	Les jolis chants
<i>e sa binoeng hae</i>	Qu'on ne chante point au village
<i>E binoa thoteng</i>	Qu'on chante dans la plaine,
<i>Thota ea boema...</i>	Dans la plaine où l'on s'arrête...

Les Basutos de l'époque actuelle ne connaissent plus le sens ésotérique de ces formules sacrées. Cependant, si on compare cette poésie avec un chant semblable cité par JUNOD<sup>3</sup>, avec l'explication donnée par un indigène Thonga ; grâce aussi aux éclaircissements donnés par un indigène doué d'une bonne intelligence, nous pouvons considérer comme très probable l'explication suivante : le chant du *Konkolotsane* est comme un résumé de l'œuvre accomplie sur le jeune homme par l'éducation fournie par la loge.

Celui-ci est d'abord isolé du reste du monde. On le fait marcher comme dans une eau bourbeuse (*metsi bosakoe*) sans savoir où il va et ce qui va lui arriver. Après la circoncision, il passe à travers les épreuves en faisant sécher l'eau bourbeuse et les plaies comme l'antilope *khama* après la pluie ; il engraisse et prend des forces comme l'antilope (*none*) qui a la réputation de s'engraisser fortement en automne ; de même que le taureau qui laboure le flanc des ravins avec ses cornes (*qaba ka mangope*) il aspire à la lutte ; il

<sup>3</sup> JUNOD H., *The Life of a South African Tribe (the Thonga)*, 2 vol. Neuchâtel 1912 and 1927, pp. 85-89.

écarte les difficultés (*jepetla mejero*, *khashasha phokeng*), il trépigne d'impatience (*mathula ka thlaku*). Bientôt, il pourra crier victoire contre un ennemi futur qui deviendra la proie des vautours : *Kirri manong*. Tels sont les rêves ou les jolis chants (*komana ntlana*) que les futurs initiés répètent, non pas en public, mais dans l'isolement de la plaine.

Au mois de septembre, tandis que les parents font germer les grains de sorgho afin de préparer la bière, les futurs initiés disparaissent à leur retour des pâturages. Les jeunes gens du village vont les chercher en chantant : *Koae, oh; ah, baloi* — Voici du tabac, ah, les sorciers. Les jeunes garçons répondent : *Oho*. Sous la direction des jeunes gens, l'étude et la pratique des chants secrets continuent pendant toute la nuit et même durant plusieurs nuits.

A un certain jour fixé d'avance la population des villages avoisinants se réunit sur la place publique, où les futurs initiés sont déjà rassemblés.

Le guerrier choisi par le chef arrive en brandissant son bouclier et en récitant ses louanges (*lithoko*) dans lesquelles il célèbre, en un style pompeux et imagé, les exploits des ancêtres ainsi que ses propres faits et gestes. Les hommes, sur un ton grave, entonnent un chant guerrier, tandis que les femmes, d'une voix stridente, font retentir les airs de leurs youyous de joie. On chante, on boit, on danse et on se prépare pour la grande fête, qui aura lieu trois jours plus tard.

## 2. Le sacrifice du taureau

Dès l'aube du grand jour, les futurs initiés s'en vont dans la plaine, pendant que la population des villages voisins se rassemble lentement auprès de la demeure du chef. De nombreuses cruches de bière viennent réjouir les cœurs, délier les langues et activer la danse. On entend les pieds qui frappent le sol en cadence et les chants qui redisent pendant des heures le même refrain.

Vers midi on amène les jeunes candidats ainsi que le taureau du sacrifice. Le taureau est saisi par les hommes et renversé à force de bras. Vite, on découpe une épaule que le médecin-sorcier frotte avec des remèdes magiques contenant de la chair humaine. Pendant qu'on fait rôtir la viande, l'animal qui s'est relevé pousse des mugissements plaintifs et perd son sang à flots en attendant qu'on l'achève.

Cette immolation du taureau est le premier acte, mais non pas le moins important parmi les rites de l'initiation. Comme manifestation religieuse, il ressemble aux autres sacrifices d'impétration offerts à l'occasion d'une maladie grave, mais il contient en outre une signification symbolique. Le taureau est le symbole de la puissance. Afin que les jeunes gens qui passent de l'enfance à l'âge viril puissent acquérir la force et la valeur guerrière, il suffira donc qu'ils participent à la manducation rituelle du taureau immolé.

Au point de vue social, le sacrifice du taureau, par la façon dont il est accompli, est destiné à endurcir le cœur des jeunes gens contre toute tentative d'attendrissement et de sentimentalité, quand il s'agit d'un acte rituel.

La vue de cet animal dépecé vivant ne contribue pas peu à rendre le cœur insensible à la pitié.

La raison d'être de cette coutume, selon les Basutos, est que la chair prise sur un être vivant est infiniment plus efficace que celle d'un cadavre ; et c'est pourquoi les anciens guerriers basutos, lorsqu'ils avaient abattu un ennemi sur les champs de bataille, s'empressaient de lui enlever certaines parties du corps avant de l'achever.

Pendant que le médecin-sorcier et les maîtres de la loge sont occupés à préparer la viande qu'on offrira aux jeunes initiés, ceux-ci, dépouillés de tout vêtement, viennent se présenter à une femme entièrement nue qui leur fait, sur toutes les jointures et sur la tête, des onctions destinées à leur communiquer la force et l'endurance.

Cette cérémonie est justifiée aux yeux des Basutos parce qu'elle symbolise la renaissance du jeune homme à l'époque de la puberté.

Ceux qui connaissent les secrets du sexe féminin au Basutoland nous apprennent qu'au moment de la naissance d'un enfant, les personnes présentes doivent se dépouiller de tout vêtement, de peur que la présence d'êtres habillés et métamorphosés n'effraye l'enfant qui refusera alors de quitter le sein maternel. C'est pourquoi nous voyons cette femme nue, qui assistait le nouveau-né à son entrée en ce monde, se présenter de nouveau à la seconde naissance du jeune homme qui fait son entrée dans l'âge mûr et la vie sociale.

### 3. Présentation de l'appât

Lorsque la viande a été suffisamment rôtie, découpée, frottée avec des remèdes magiques et couverte de crachats par les hommes du village, on appelle les candidats un par un. Le guerrier saisit un morceau de viande qu'il fixe au bout d'une lance et qu'il tient suspendue en la balançant derrière son épaule. Le candidat, ayant les mains fixées derrière le dos, s'efforce de saisir le morceau de viande avec les dents pendant que deux hommes ou jeunes gens font pleuvoir sur lui des coups de baguette jusqu'au moment où il saisit sa proie.

Nous avons vu même des indigènes manifester des sentiments de répugnance à l'idée de manger de la viande couverte de crachats. Mais agir ainsi, c'est méconnaître la haute signification symbolique de la salive. La salive d'un individu porte en elle-même les vertus et les qualités de cet individu. C'est ainsi qu'après la naissance d'un enfant, les Basutos ont l'habitude d'inviter une personne estimée pour ses qualités ou ses vertus, afin qu'elle fasse mâcher à cet enfant un morceau de viande qu'elle a préalablement couvert de sa salive.

La présentation de l'appât (*ho lekisa*) n'est donc qu'une façon spéciale de communiquer aux initiés, par le moyen de la salive, les qualités des hommes de la tribu, c'est-à-dire la sagesse, la force et le courage, qualités qui ne peuvent être que renforcées ou multipliées par la présence de la chair humaine prise sur un guerrier ennemi.

A part cette bouchée de viande rôtie, les candidats ne prennent aucune



nourriture jusqu'après la circoncision ; ils n'ont pas même une gorgée d'eau pour étancher leur soif. Par contre, leurs parents ainsi que le reste de la population passent la soirée et le reste de la nuit à vider les pots de bière, à chanter, danser et se réjouir, de façon plus ou moins honnête, mais que l'opinion publique excuse facilement, en raison des circonstances. Le chant usité à cette occasion est ainsi conçu :

<i>Tlali ea Motsoane Molapo</i>	Tlali, fils de Motsoane Molapo
<i>Baroa ba besa tloatloatsane</i>	Les boschimans allument un feu ardent
<i>Sebata se tsoeroe keng ?</i>	La bête est retenue par quoi ?
<i>Sebata se tsoeroe ke mothoto</i>	La bête est retenue par le <i>mothoto</i> (sorte de jonc)
<i>'Na Tlali nka tsekisoa ke mang ?</i>	Moi, Tlali, qui est-ce qui m'accusera ?
<i>Rona ha re sa ea ha Matsoana.</i>	Nous autres nous n'allons plus à Matsoana.

D'après la tradition, Tlali, qui vivait probablement au XVII<sup>e</sup> siècle, fut le réorganisateur des cérémonies de l'initiation et l'auteur de quelques-uns des chants secrets. Les feux allumés par les boschimans indiquent une fête où l'on cuit beaucoup de viande. Le *tloatloatsane* est une sorte de bruyère qui produit un feu très ardent. La bête fauve qui est retenue n'est autre que Tlali lui-même qui a emmené les enfants pour la circoncision. Il est caché dans les hautes herbes, c'est-à-dire les instructions et les occupations diverses de l'initiation. Si pendant cette absence, il arrive un accident à quelqu'un de la troupe, n'allez pas accuser Tlali. Quant à ceux qui sont déjà initiés, ils n'ont rien à craindre, parce qu'ils ne vont plus à la loge d'initiation de Matsoana. Le chant que nous venons de citer s'appelle le chant des *malingoana*, mot qui signifie les petits anthropophages.

Le lendemain matin, on fait partir les candidats par petits groupes, sans que le reste du peuple s'en aperçoive. Pour se débarrasser de la présence des personnes du sexe, on entonne un chant, in quo vulva mulieris comparatur largissimo vasi, qui ne tarde pas à faire prendre la fuite aux femmes et aux filles.

#### 4. Erection de la hutte et circoncision

Après leur départ, les candidats sont rejoints par un groupe d'hommes portant les *masasa*, ou branches d'arbres destinées à l'érection de la loge. Dans le même but, des fagots de hautes herbes ainsi que des cordages en herbe tressée arrivent comme par enchantement et sont déposés à une certaine distance du *mophato*, afin que les personnes du sexe ne puissent pas jeter leurs regards sur la hutte ou sur les jeunes candidats. Le seul regard des personnes du sexe serait capable, dit-on, de porter malheur à la loge et à ses habitants.

Avant de commencer à construire la hutte, le médecin-sorcier a eu soin d'enfoncer dans le sol des *thakhisa* ou chevilles enduites de remèdes magiques ayant la propriété d'éloigner les mauvais sorts. Quelquefois, la cheville est remplacée par une pierre ronde et polie ramassée dans le lit d'une rivière. La loge est de forme ronde, comme les huttes des indigènes basutos. La char-

pente consiste en tiges de bois vert qu'on relie par leur sommet. Quand les chevrons et les traverses sont fixés, le tout est recouvert de chaume. En moins d'une journée le travail est entièrement terminé.

Parfois aussi, on choisit comme habitation l'un de ces abris ou cavernes qui sont assez communs sur le flanc des collines ou le long des rivières. A côté du *mophato*, on érige un enclos dans lequel on installe une grosse pierre près de laquelle doit se faire l'opération de la circoncision. On a soin de faire apporter aussi du bois de chauffage contre les intempéries des saisons.

Lorsque tout est prêt, on fait venir le *kokopje* (c'est ainsi qu'on nomme le premier des initiés par ordre de préséance). Cet ordre est déterminé, non pas selon l'importance sociale qui distingue les chefs et les conseillers du commun du peuple, mais selon le droit d'aînesse, qui assigne à chacun son rang parmi les individus et même entre les divers clans. C'est ainsi que les gens de la rosée, ou *bafokeng*, passent avant les membres des autres tribus, y compris celle des chefs, parce que les Bafokeng sont censés être la tribu la plus ancienne de toutes celles du Basutoland. Ce genre de préséance est usité non seulement aux fêtes de l'initiation, mais encore dans les enterrements et les autres rites.

Le *kokopje* est donc amené vers l'autel du sacrifice, ou la pierre qui en tient lieu. On le dépouille de ses vêtements et il tombe à genoux, les jambes écartées et le corps appuyé sur les talons. Pendant qu'un jeune homme lui bande les yeux avec les deux mains, l'opérateur saisit le prépuce de la main gauche, le tire à lui et le coupe d'un coup sec. Si l'enfant crie malgré les recommandations qu'on lui a faites, on examine et on augmente la blessure pour intensifier la douleur. Afin que les cris et les gémissements ne jettent pas la panique parmi les candidats, le reste de la troupe, en compagnie des hommes, entonne un chant destiné à couvrir la voix de ceux qui crient.

Que devient le morceau de chair qu'on a enlevé ? Selon P. RAMSEYER cette chair est insérée subrepticement dans un morceau de viande rôtie et rendue à son propriétaire pour qu'il l'avale sans s'en apercevoir. D'après un manuscrit indigène, elle est jetée sur le sol pour être la proie des corbeaux et des chiens. A l'appui de cette deuxième opinion, l'auteur cite un chant secret où il est dit que « Le corbeau avec son gros bec lui a enlevé malicieusement son organe pour l'empêcher de croître. » Il est probable que les deux méthodes sont usitées suivant les lieux et les divers clans.

Parmi les individus de la génération actuelle, quelques-uns organisent des fêtes d'initiation non pas pour la sauvegarde des traditions ancestrales, mais plutôt en vue d'un commerce profitable. Ils ont tout intérêt à garder les élèves le moins longtemps possible, et dans ce but ils ne craignent pas d'acheter des onguents dans les boutiques des commerçants européens, afin que la plaie de la circoncision guérisse au plus tôt. Mais selon l'ancienne méthode, cette plaie ne recevait aucun soin durant les huit premiers jours. On se contentait de découper dans une peau de mouton une pièce d'étoffe circulaire ayant au milieu un orifice destiné à soutenir la verge, et empêcher ainsi de heurter indûment la plaie. Huit jours plus tard, les maîtres de la loge venaient examiner la plaie et enlever avec des couteaux en bois la croûte

et le pus qui s'étaient formés. Pour activer la guérison, le médecin-sorcier employait alors un onguent composé de graisse de mouton, de lichen en poudre et de racine de *kolitsane* (une sorte de rhus). Lorsque ce traitement était insuffisant, on appliquait un onguent composé d'ocre rouge et de graisse.

Les chants secrets de l'initiation font allusion à une coutume usitée autrefois chez les anciens Basutos, celle du monorchisme qui consistait à enlever l'un des deux testicules, pour le remplacer par une petite pierre polie ramassée dans une rivière. Cette méthode, commune aux anciens Basutos, aux Boschimans et aux Hottentots, occasionnait de nombreux décès, lorsque, finalement, un individu enseigna aux Basutos la bonne manière de procéder « *Moróa ka bohlae 'montsa hloerere* », Cette parole des chants sacrés a fait croire que les Basutos avaient reçu la circoncision des Baroa, ou Boschimans. Mais on ne voit pas comment les Boschimans auraient pu enseigner aux Basutos la circoncision alors qu'eux-mêmes ont toujours pratiqué et conservé le monorchisme. Une hypothèse plus conforme à la vérité est que ce *moróa*, ou individu de race jaunâtre, est peut-être l'un de ces demi-blancs de race sémitique que les marchands d'esclaves laissaient autrefois sur leur passage à travers les tribus africaines. On sait en effet que les Basutos appellent *moróa* non seulement les Boschimans authentiques mais encore les métis ou demi-blancs.

### 5. Le *sehoere*, ou nourriture enivrante

Aussitôt après la circoncision, une femme apporte une grande cruche contenant de la bouillie de sorgho dans laquelle on a introduit un remède spécial appelé *sehoere*. Les élèves de la loge viennent à tour de rôle puiser avec la main dans cette nourriture mystérieuse. Le secret de cette composition est gardé soigneusement par les médecins-sorciers, et les informations que nous avons reçues à ce sujet ne s'accordent que sur deux points : c'est que le *sehoere* est un remède enivrant, et qu'il contient de la chair humaine, autant que possible la chair d'un Européen. D'après les explications données par des convertis, l'ivresse produite par ce remède n'est pas une vraie ivresse ; c'est plutôt une sorte d'engourdissement de l'intelligence, certains individus restant même sans connaissance pendant une journée entière.

Lorsqu'on demande aux indigènes quel est l'ingrédient qui produit cet effet toxique, la plupart d'entre eux répondent que c'est la chair humaine. Mais quelques individus mieux informés nous ont appris que cet effet est produit par une bulbe appelée *leshoma* (*Buphane toxicaria*). Un autre médecin-sorcier nous a appris que les deux plantes *boekhoe* (*Scilla lanceaefolia*) et *mafifi matsu* (*Phygelius capensis*) possèdent la même propriété.

Certains détails plus précis au sujet des effets du *sehoere* nous montrent ce remède apportant non pas la virilité et l'énergie, mais plutôt une sorte d'abrutissement stoïque ainsi que l'indifférence à la douleur et aux mauvais traitements. Cette diminution ou entaille faite sur l'intelligence et la volonté semblent laisser, sur certains individus, des marques permanentes.



## 6. Le feu nouveau

Après les rites de la circoncision et du remède enivrant, les jeunes initiés ont besoin de repos. Mais comment se reposer si on a froid ; voilà pourquoi l'une des occupations les plus importantes sera l'entretien du feu qui est confié à la garde du *kokopje*.

L'allumage du feu nouveau, qui ne doit pas s'éteindre, se faisait autrefois par le frottement rapide de deux morceaux de bois sec. A présent, on l'obtient à l'aide du briquet et du *toala*, plante de la famille des *Helichrysum*. Le foyer occupe le centre de la loge. Autour du feu les initiés sont rangés, par ordre de dignité, le premier à gauche en entrant étant le *kokopje*, et le dernier à droite s'appelant le *masoephe*. Derrière eux se trouvent les maîtres de la loge et les hommes qui ont assisté aux cérémonies.

Si le feu ne doit pas s'éteindre tant que les initiés se trouvent près de la loge, il arrive cependant que l'extinction se produit durant les absences prolongées. Pour le rallumer, chaque initié porte dans un sac à deux poches un peu de *toala* qu'on allume à l'aide du briquet, avant même de rentrer au logis. Cette étincelle, enveloppée soigneusement dans une touffe d'herbe sèche, continue à couvrir lentement durant le trajet. A la porte du *mophato*, le jeune homme qui tient la touffe d'herbe l'entrouvre légèrement, l'agite vigoureusement, et la flamme jaillit comme par miracle, au grand étonnement des plus jeunes et surtout des femmes qui apportent la nourriture.

Existe-t-il au Basutoland une sorte de culte du feu et du dieu-soleil ? Il est difficile de l'affirmer. Les anciens Basutos ne connaissaient d'autre culte que celui rendu aux mânes des ancêtres. Cependant, il convient de signaler, en dehors du respect accordé au feu durant l'initiation, les cérémonies suivantes : A l'occasion de la venue d'un nouveau-né, on allumait autrefois un feu nouveau à l'aide de deux pièces de bois sec, et ce feu ne devait pas s'éteindre tant que la femme et son enfant demeuraient enfermés dans la hutte pendant la période d'impureté légale. En outre, le nouveau-né, avant d'affronter les ardeurs du soleil, devait être passé à travers la fumée de ce feu rituel, auquel on ajoutait les branches d'un arbrisseau spécial appelé *sehalahala sa matlaka*, le buisson des vautours. Nous verrons aussi que l'incendie de la hutte, après les cérémonies de l'initiation, est un feu rituel.

## 7. Le langage et le nom nouveau

La période d'initiation dure environ trois mois. Pendant ce temps, les initiés sont sous la direction du *mosuoe* et de son assistant. Pour ces deux individus ainsi que pour les parents des élèves, tout commerce sexuel est strictement défendu, parce que l'infraction à cette loi pourrait, dit-on, causer des accidents graves et même la mort des jeunes initiés.

Dès le premier jour, ceux-ci sont mis au courant du langage secret employé dans la loge : le maître instructeur, ou *mosuoe*, s'appelle *Mokhu oa mashale*, et son assistant se nomme *motsetsana*. Toutes les personnes âgées

seront appelées *mekhu*, pluriel de *mokhu*, qui, chez les Hottentots, signifie aussi instructeur.

Les jeunes initiés deviennent des *balika*, nom qui se retrouve avec la même signification, dans certaines tribus du centre de l'Afrique.

Voici quelques autres termes avec leur signification :

Couvertur	<i>Ntikoe</i>
Couteau	<i>Ramache</i>
Pain	<i>Lekoatsa</i>
Cendres	<i>Phiri</i> , qui en langage ordinaire veut dire : le loup.
Battre	<i>Ho saolla</i>
Femme	<i>Matelekoe</i>
Bâton	<i>Phomane</i>
Cheval	<i>Moetsana</i>
Brebis	<i>Tsomane</i>
Maison	<i>Nyako</i>
L'eau	<i>Lesiea</i>

Afin de montrer que l'initiation est une sorte de nouvelle naissance, chacun des élèves reçoit un nom nouveau. Souvent ce nom n'est employé qu'entre les initiés, mais il arrive aussi que son emploi devient l'appellation ordinaire pour le reste de la vie.

### 8. Epreuves d'endurance

Le terme *mosuoe* demande une explication. Il vient du verbe *suha*, qui signifie tanner ou assouplir une peau. Au figuré, on emploie ce mot dans le sens de frapper à coups redoublés, rosser un individu. C'est bien, en effet, la principale occupation du *mosuoe*, qui vient battre les élèves pour assouplir leur caractère et les rendre dociles et obéissants.

Nombreuses sont les manières de châtier un individu et d'exercer son pouvoir d'endurance : nous avons vu déjà comment, dès le premier jour de l'initiation, les aspirants sont copieusement battus pendant qu'ils essayent d'attraper avec les dents la viande que leur présente le guerrier.

Les lois du *mophato* sont strictes et la moindre infraction est punie sévèrement par des coups de baguettes dans la paume des mains. De façon générale, la loge tout entière est responsable pour la faute d'un de ses membres, de sorte que si un élève commet un délit, tous les autres en subissent les conséquences.

Dans la hutte, chacun a sa place assignée d'avance, faisant face au feu et ayant les deux bras croisés sur la poitrine. Pour dormir, ils sont nus, pressés les uns contre les autres <sup>4</sup>, et doivent se coucher sur le dos, sans essayer de se tourner sur le côté. Si l'un d'entre eux manque à la consigne, le *mosuoe* les fait tous sortir pour chanter et danser au clair de la lune. Comme droit d'entrée et de sortie, chacun reçoit, dans la paume de la main, un ou plusieurs

<sup>4</sup> Le froid des nuits approche souvent le zéro centigrade.

coups de baguette. Pour manger ils sont à genoux, la main gauche sur l'épaule droite et la main droite servant de cuillère et de fourchette.

Souvent il arrive que la soif les dévore, mais comme il est défendu de boire de l'eau, quelques-uns préfèrent s'exposer à être battus et vont se désaltérer en cachette. Dans certaines circonstances, les coups de baguette ne sont pas une punition, mais font partie de la cérémonie. C'est ainsi qu'avant chaque repas les élèves doivent se laver les mains en chantant, tandis que l'instructeur bat la mesure en leur frappant sur les doigts.

<i>Shatlelele shatle</i>	Tenez-vous bien ensemble
<i>Bo shatla bo kaka</i>	Ils se tiennent ensemble et se soutiennent
<i>Bo koba lekoatsa</i>	Pour rompre le pain
<i>Koatsa le mahloana</i>	Le pain aux petits yeux
<i>Le mahloana peli</i>	Les deux petits yeux
<i>Peliso malata</i>	Qui aident à rechercher
<i>Malata likoma</i>	A apporter les chants secrets
<i>Koma le li mose...</i>	Les chants qui viennent de l'autre côté <sup>5</sup> ...

Quand on leur enseigne les chants secrets, ceux qui tardent à les apprendre reçoivent deux coups de baguette sur la poitrine et deux coups sur les épaules. De façon générale, on peut dire que les élèves sont battus chaque fois qu'ils entrent dans la loge ou qu'ils en sortent, sans compter toutes les fustigations qu'ils se donnent mutuellement comme apprentissage de la lutte et de l'escrime.

Un détail fort intéressant de ce battage continu est que l'instrument de torture est fourni par les initiés eux-mêmes.

Lorsque les élèves vont ramasser du bois de chauffage, chacun d'eux doit apporter dans son fagot de bois sec une baguette verte de *kolitsane* (sorte de rhus poussant sur le bord des ruisseaux et sur le flanc des montagnes). Cette baguette n'a pas d'autre usage que de battre les jeunes initiés et de faire pénétrer dans leur cervelle les leçons données de vive voix.

Parmi les souffrances endurées par les initiés, quelques-unes étaient encore plus pénibles que les coups de baguette. Huit jours après la circoncision, le *mosuoe*, accompagné par un groupe d'hommes, venait examiner les plaies. Avec l'aide d'un couteau de bois on enlevait la croûte qui s'était formée, on nettoyait le pus et on appliquait des remèdes propres à activer la guérison. Ce traitement, opéré rudement par des hommes rudes, est, selon l'affirmation de plusieurs anciens convertis, l'une des plus grandes souffrances qu'ils aient jamais endurées.

Lorsqu'un élève venait à produire involontairement quelque bruit insolite, la punition qu'il recevait consistait à monter à cheval. Pour cet exercice, le jeune initié devait se mettre à genoux, la tête inclinée jusqu'à terre. Le *mosuoe* prenait alors un bâton chauffé au feu qu'il lui appliquait entre les jambes, en guise de monture. La douleur ne manquait jamais de

<sup>5</sup> Le chant continue disant : « De l'autre côté de la rivière, la grande, c'est-à-dire l'océan. »



faire sursauter le prétendu cavalier, ce qui produisait des éclats de rire et une joie intense parmi les spectateurs.

Une autre épreuve très pénible consistait pour les initiés à se frotter le pouce et l'index avec de la graisse et à tirer délicatement un charbon ardent pour le déposer à l'endroit indiqué par le *mosuoe*. Si l'élève venait à lâcher le charbon avant de le déposer, il était sévèrement battu, comme s'il avait commis un crime abominable.

Parfois l'un des maîtres de la loge oublie à dessein quelque objet dans un endroit écarté. Pendant la nuit, il va réveiller un des élèves et lui ordonne d'aller chercher cet objet... Sur la route, le jeune initié rencontre soudain un guerrier menaçant ou un individu affublé de peaux de bêtes lui donnant l'apparence d'une hyène ou d'un lion rugissant. S'il vient à prendre la fuite, il reçoit à son retour un châtiment exemplaire.

Vers la fin de la période d'initiation les initiés subissent une épreuve qui semble être un rite de purification. Ils sont conduits dans une rivière assez profonde pour qu'ils aient de l'eau jusqu'à la poitrine. Du bord de la rivière les maîtres de la loge font pleuvoir sur eux une pluie de petites pierres qu'ils appellent *sefako* (la grêle).

A cette même époque a lieu une cérémonie qu'on appelle *ho qhala phiri* (chasser la hyène). La hyène n'est autre chose que le tas de cendres qu'on jette dans un ruisseau avant de quitter la loge. La dispersion des cendres, auxquelles on donne le nom d'un animal sauvage, n'est vraisemblablement que le symbole de l'enfance qui disparaît pour donner naissance à l'âge mûr. Quoi qu'il en soit, cette cérémonie est le signal d'une bataille en règle entre les nouveaux initiés et les jeunes gens des villages environnants. Il est rare que les nouveaux circoncis rentrent à la loge sans blessures ou meurtrissures, et les Basutos, initiés ou non, sont unanimes à dire qu'autrefois les cas d'accidents mortels causés par la dispersion des cendres étaient fréquents. Faire disparaître les cendres, c'était une occasion de se débarrasser d'un indésirable : chasser la hyène c'était faire la chasse à la bête féroce qui a emporté l'un d'entre eux. La cérémonie fournissait l'occasion de manifester les instincts de cruauté. Si, pour une raison quelconque, un élève venait à mourir durant la période de l'initiation, ses parents ne connaissaient la nouvelle que le jour de la sortie, par une cruche de terre glaise qu'un individu venait briser sans mot dire à la porte de leur demeure. En pareil cas, la parenté du défunt ne devait manifester aucune peine et aucun signe de deuil. Même lorsque les parents soupçonnaient que la mort de leur enfant était le résultat de quelque vengeance familiale, ils ne pouvaient porter plainte nulle part. N'avaient-ils pas absous le maître et les organisateurs de la loge de toute responsabilité lorsqu'ils avaient chanté, le jour de l'ouverture des cérémonies : « *Na Tlali nka tsekisoa ke mang* — moi, Tlali, qui est-ce qui m'accusera ? »

Il n'y a aucun doute que la discipline sévère du *lebollo* ainsi que l'intempérie des saisons occasionnaient parfois des morts imprévues, mais depuis 45 ans que l'auteur de ces lignes est au Basutoland, on lui a signalé un certain nombre de cas où des initiés avaient trouvé la mort à l'occasion

de la dispersion des cendres et par suite de quelque vengeance personnelle. Il nous souvient qu'un jour une femme nous avoua avoir perdu deux de ses fils, tués par le chef voisin, à l'occasion d'une cérémonie semblable.

Une autre fois, nous vîmes arriver à la Mission un jeune homme de 16 ans environ qui demandait l'hospitalité. Il venait de l'extrémité sud du Basutoland, à plus de 100 km. de distance. Son père qui était païen et polygame l'avait fait entrer de force dans une loge d'initiation, en dépit des promesses qu'il avait faites lors du baptême de cet enfant. La raison secrète qui le faisait agir ainsi était une haine mortelle qu'il avait vouée à sa première femme et qui lui suggérait comme vengeance de se débarrasser de son fils aîné à l'occasion de la chasse à la hyène. Quelques jours avant la cérémonie, la première femme eut connaissance des intentions de son mari et fit avertir son fils, qui prit la fuite.

Nous allons voir que les chants secrets ont conservé le souvenir d'un cas semblable arrivé il y a environ trois cents ans.

Le chant de *Ratlali*, qui est, dit-on, le plus important des chants sacrés, contient le passage suivant :

<i>Reti la Bakhatla</i>	La loi des Bakhatla
<i>Khatla ke la ngoana</i>	Le meurtre est celui d'un enfant.
<i>Ha ke na le ngoana</i>	Je n'ai pas d'enfant
<i>Oa ho khatlangoa</i>	Pour le faire massacrer
<i>Marotobolong</i>	Sur un tas de cendres.
<i>Habo libeoana</i>	Chez les vrais Basutos
<i>Ho no ho behoe Tlake</i>	On avait mis Tlaké
<i>Tlake Ranapjane</i>	Tlaké père de Napjane,
<i>Mopeli moholo</i>	Le premier, le grand,
<i>Oa Raseapara lome</i>	Qui a revêtu la blessure,
<i>Lome ke aparisitsoe</i>	La blessure que j'ai reçue
<i>ke batho ka boomo</i>	De gens qui l'ont faite à dessein,
<i>Ke bo Mohokong</i>	Les Mohokong,
<i>Pilo ka Sekhele</i>	Pilo et Sekhele,
<i>Sekhele ho li ja</i>	Sekhele qui devait manger (s'enrichir)
<i>Ho li ja mahuna</i>	Les manger gloutonnement (par jalousie)

Une tradition recueillie par un indigène lettré a conservé le souvenir de ce fait et de l'endroit précis où il a eu lieu. On dit qu'autrefois, il y a environ 250 ou 300 ans, un petit chef indigène appelé Napo, qui habitait sur les bords du Calédon, fut installé régent à la place de son jeune demi-frère Napjane qui était encore en bas âge. D'accord avec ses trois conseillers, Mohokong, Pilo et Sekhele, il résolut de se débarrasser du futur héritier à l'occasion des fêtes de l'initiation et de la dispersion des cendres. La mère de l'enfant, avertie en secret du mauvais dessein du régent, refusa de livrer son fils et répondit à l'invitation de le conduire au *lebollo* : Je n'ai pas d'enfant pour le faire massacrer sur un tas de cendres.

Cet incident montre combien est ancienne la coutume de profiter des cérémonies de l'initiation pour commettre certains meurtres voulus et pré-

parés d'avance. Ces meurtres sont-ils des meurtres rituels destinés à procurer la chair humaine des remèdes magiques ? Il est difficile de le savoir, mais il est certain qu'ils sont prémédités et autorisés par les partisans des sociétés secrètes.

L'écrivain J. T. BROWN, auteur d'un livre sur les Bechuana <sup>6</sup>, proches parents des Basutos, nous apprend que les initiés du Bechuanaland doivent subir une sorte de confession durant laquelle des hommes qu'on appelle fourmis ou abeilles, ou mouchérons, les piquent et les tourmentent. Quelquefois, l'initié est couché sur le dos avec la tête fortement penchée sur une épaule. On applique alors sur la gorge un coup de bâton qui souvent cause la mort du jeune homme. Ce genre d'accident atteint de préférence les orphelins et les enfants pauvres.

Avant que les Noirs fussent soumis à la tutelle des gouvernements européens, les déserteurs étaient battus jusqu'à ce que mort s'ensuive. Cependant la peur des cours européennes a fait mitiger cette coutume.

Quel est le résultat de cette éducation à coups de bâtons et de traitements barbares ? Le premier effet est la peur. Cette crainte du *mosuoë* et des châtiments qu'il inflige se reporte ensuite sur le chef et ses conseillers, dont le *mosuoë* n'était que le représentant. On a peur du chef, mais par crainte servile également disposée au bien ou au mal, soit que le chef commande une action bonne ou mauvaise. Cette crainte servile pénètre dans les replis de l'âme indigène et faisait sentir son influence dans les diverses circonstances de la vie. Le Noir a peu de sympathie pour les mânes des ancêtres, mais il leur offre des sacrifices parce qu'il les craint. Il peut avoir de l'antipathie pour certains parents ou voisins, cependant il sera pour eux d'une politesse exquise.

Ce formalisme lui permettra de voir des jeteurs de sorts jusque chez ses proches parents, et lui fera exagérer démesurément de petites fautes comme la destruction de quelques épis de maïs. Il lui fera considérer la politesse et la crainte de déplaire comme plus importantes que la vérité, de sorte qu'un voyageur fatigué, demandant s'il n'atteindra pas bientôt le terme du voyage, recevra toujours comme réponse qu'il est déjà tout près d'arriver.

Là où l'influence de la loge se fait sentir plus particulièrement, c'est parmi les jeunes bergers. Aussitôt arrivés dans la plaine, le groupe des jeunes gardiens de troupeaux tombe immédiatement sous l'autorité du plus grand ou plus âgé, le *mampoli*, dont les manières ne diffèrent en rien de celles du *mosuoë*, sauf qu'elles sont un peu mitigées par les circonstances. Le *mampoli* commande à ses sujets d'une façon despotique, et ne craint pas de leur faire sentir la férule chaque fois qu'ils lui désobéissent.

Avec eux ou par eux il va cueillir des épis de maïs dans le champ du voisin, et si les plus jeunes ont le malheur de le dénoncer, il leur infligera à la prochaine occasion une de ces corrections qui enlèveront à l'enfant toute envie de dire la vérité. De cette façon, l'école du *mampoli*, de même que la loge dont elle est une image, devient très apte à former la jeunesse au vol et au mensonge.

<sup>6</sup> BROWN J. T., *Among Bantu Nomads*. London 1926.



## 9. La garde des bestiaux

Il n'y a rien d'étonnant qu'on rappelle aux initiés leur devoir de prendre soin des bestiaux. Les Basutos sont essentiellement un peuple de pasteurs et d'agriculteurs. Un mythe nous apprend qu'ils ont pris naissance dans un pays de roseaux, au fond d'une caverne d'où ils sont sortis avec leurs bestiaux. Depuis lors, le bétail est devenu le compagnon inséparable des Basutos, auxquels il fournit le lait, la viande, les vêtements et même le combustible. Dans leurs poésies ou louanges, ceux-ci l'ont appelé : *Molimo o nko e metsi*, le dieu au *muséau* humide. L'un des chants secrets donne aux bergers les conseils suivants :

<i>Lona bashemane</i>	Vous les gamins
<i>Khomo tsa bo rare</i>	Les bestiaux de vos pères
<i>Tsa nyeka melora</i>	Ont léché les cendres

Les bestiaux qui aiment à lécher les cendres sont ceux qui sont repus et qui ont fréquenté de gras pâturages. Ce chant est donc une invitation faite au berger pour la façon dont il doit faire paître les animaux qui lui sont confiés.

Les bergers doivent aussi défendre leurs troupeaux contre les voisins jaloux qui se servent de sortilèges, de mensonges et d'attaques subites pour s'emparer des bestiaux. Un autre chant met le berger en garde contre ces procédés.

<i>Tintitsane kolobe</i>	Tintitsane le cochon
<i>Seepi sa mere</i>	Grand chercheur de remèdes
<i>Mere mahalake</i>	Remèdes à fabriquer
<i>Mahalake shano</i>	A fabriquer le mensonge
<i>Shano le mpipi</i>	Mensonge de brigands
<i>Mpipi ke leoa</i>	Le brigandage est une peste
<i>Le oetse makhomo</i>	Qui tombe sur les bestiaux
<i>Makheoa ke tlali</i>	C'est l'effet du tonnerre
<i>Tlali e sentse naha</i>	Le tonnerre a détruit le pays
<i>Tsa marena</i>	(Le pays) de nos chefs.

Un autre chant signale aux jeunes gens un autre ennemi à combattre, les Baroa, ou Boschimans :

<i>Baroa bo ramang ?</i>	Baroa, pères de qui ?
<i>Bo Rasekhanyane.</i>	Pères du petit singe.
<i>Ba sa tla ba khanya</i>	Qui viendront se faire remarquer
<i>Ba khanya ka metsu</i>	Se faire remarquer par leurs flèches,
<i>Ka metsu bo khoahla</i>	Par leurs flèches de chasse,
<i>Khoahla ke lesapo</i>	La chasse avec l'os
<i>La moremotona</i>	L'os de l'enfant mâle
<i>Molulakhorong</i>	Qui se tient dans les cols.

Au sujet de cette poésie, nous ferons remarquer que les Basutos, comme les autres Bantous, regardaient et traitaient les Boschimans comme ils traitaient les singes.

Pour la prospérité des bestiaux, les Basutos devaient compter sur la pluie qui fait pousser l'herbe et verdir les pâturages, cette pluie que seuls les médecins-sorcières les plus importants pouvaient amener. Cette idée est exprimée dans un chant ainsi conçu :

*Koana tlase tau lia rora*  
*Lia rora li ja khomo e tsoana*  
*Khomo tsoana nyopa*  
*Nyopa li sa tsoaleng*  
*E re li tla tsoala*  
*Ho ko ho ne pula*  
*Pulana li nang ?*  
*Li na melubela*

*Melubela Tlotsi*  
*Tlotsi ka Sekhele*

Là-bas, au fond, les lions rugissent  
 Ils rugissent en mangeant une vache noire  
 Une vache noire inféconde  
 Une inféconde ne produisant pas.  
 Si on veut qu'ils produisent  
 Il faut qu'il tombe de la pluie  
 Les petites pluies pourquoi tombent-elles ?  
 Elles tombent pour produire des pluies  
 abondantes  
 Des pluies à fatiguer  
 Qui fatiguent et couvrent le pays.

Les termes symboliques et nébuleux de ce chant sont probablement une allusion à une coutume appelée *molutsoane*. Autrefois, lorsque la sécheresse était particulièrement sévère, le chef ordonnait une chasse durant laquelle on cernait une colline ou une forêt pour détruire tous les animaux vivants qu'on y rencontrait, y compris cet animal à deux pattes qu'on appelle l'homme. Cet homme était désigné d'avance par le chef et le médecin-sorcier, et choisi de préférence parmi les jeunes gens non mariés ou n'ayant pas encore d'enfant. Telle est la signification de la vache noire qui n'engendre pas (*khomo tsoana nyopa*), tandis que les lions représentent les envoyés du chef chargés d'immoler la victime. Les petites pluies ne sont autre chose que le sang humain qui, une fois répandu, fera tomber les *melubela*, ou grandes pluies qui finissent par fatiguer (*tlotse*) et couvrent le ciel comme d'un manteau ou une tente, *sekhele*.

Les deux mots *tlotse* et *sekhele* sont à la fois des noms communs et des noms propres. Comme noms propres, ils désignent deux médecins-sorcières célèbres comme faiseurs de pluie. Comme noms communs *tlotse* veut dire une chose qui fatigue et répugne, tandis que *sekhele* représente quelque chose qui couvre, comme une tente. Dans les poésies des guerriers et dans les chants secrets, on rencontre très souvent l'emploi de mots à deux sens, le même mot désignant une chose dans la première partie d'une phrase, et une autre dans le vers suivant.

## 10. Autres occupations

Outre l'étude des chants secrets et l'apprentissage de l'escrime et du bâton, on occupait parfois les initiés à des travaux manuels comme la fabrication des chapeaux de paille, le tressage des corbeilles et le soin des champs cultivés.

Lorsqu'un individu voulait faire sarcler son champ de maïs ou de sorgho, il s'entendait avec le maître de la loge, auquel il donnait soit un mouton, soit une chèvre. La nuit suivante, au clair de la lune, les initiés étaient conduits près du champ, où ils trouvaient les houes nécessaires pour enlever la mauvaise herbe. Le travail se faisait en silence, et le lendemain le propriétaire trouvait le travail terminé comme par enchantement.

### 11. Le vol

Nous avons vu, en parlant de la garde des bestiaux, en quels termes véhéments les Basutos condamnent les voleurs, qu'ils traitent de cochons, de menteurs, de brigands et de peste. Mais cette faute comporte plusieurs degrés, suivant que la personne lésée est le chef, ou un voisin, ou un inconnu et un étranger.

En général, la moralité des loges était plutôt relâchée quand il s'agissait de la propriété privée. Il existait une certaine organisation où le vol, ou larcin, était même conseillé.

Quand la nuit était venue, quelquefois même en plein jour, un aide du *mosuoe* s'affublait d'une peau de bête ! Sur son visage, il plaçait un masque imitant quelque animal carnassier. A son habit, il ajoutait une longue queue, et dans cet accoutrement il allait saisir une chèvre ou un mouton qui était mangé par les maîtres de la loge. Le propriétaire de l'animal ne tardait pas à soupçonner la vraie cause de la disparition de la chèvre ou du mouton, mais il n'osait pas trop se plaindre aux autorités, de peur de s'attirer des pertes encore plus graves sous forme de représailles. Il en était de même lorsque les jeunes initiés allaient chercher des épis de maïs dans quelque champ du voisinage.

Cependant, lorsqu'il s'agit de vol et de larcin, les jeunes Basutos sont d'honnêtes gens si on les compare à d'autres tribus comme les Tembous. Dans le remède magique donné aux jeunes gens de cette tribu, on ajoute une mouche, parce que cet insecte est le symbole de la gloutonnerie et du vol. Au sortir de la loge, ces mêmes individus reçoivent deux instruments : un couteau pour égorger les chèvres et les moutons volés, ainsi qu'un briquet pour allumer le feu et les faire cuire.

### 12. Obéissance et fidélité

Comme on a pu le remarquer déjà, dès le commencement de cette étude, l'initiation enlève complètement le jeune garçon à la tutelle de ses parents pour en faire le serviteur du chef et de la tribu. Les coups qu'il reçoit et les mauvais traitements qu'il subit semblent destinés à lui inculquer l'obéissance aveugle et complète.

Cette leçon est si bien comprise par les Basutos que l'un d'entre eux, répondant un jour à un juge à propos de meurtres rituels, disait : « Si mon chef m'ordonnait de vous assassiner, je me croirais obligé de le faire. »

La crainte du chef est la principale raison qui, dans le passé, a empêché



les gouvernements européens de sévir contre les meurtres rituels. Lorsqu'un meurtre était accompli par ordre du chef, celui-ci disait à ses associés : « Maintenant, que chacun de vous garde le secret. Si quelqu'un vient à parler, il aura le même sort que celui qu'on vient d'immoler. » La crise de meurtres rituels ainsi que la réaction qu'elle a causée, durant ces dernières années, n'ont été possibles qu'à cause de l'impopularité des chefs due à leur mauvaise administration.

La défense concernant le secret était d'ordre général et ne s'attachait pas à tel cas en particulier. Un individu qui venait de nous dévoiler les détails de la circoncision et des chants secrets, et à qui nous demandâmes en quoi consistait le secret, répondit : « C'est précisément ce que je viens de vous dire. » Aux détails de la circoncision on pourrait ajouter certains cas d'adultère, les vols et les meurtres commis par ordre du chef.

Tous les enfants basutos apprennent de bonne heure à respecter non seulement le chef, mais encore les personnes âgées et même tous ceux qui sont plus âgés qu'eux-mêmes. Ces leçons apprises dès la plus tendre enfance, la loge vient les confirmer.

Les loges de l'initiation forment des sociétés d'assistance mutuelle qui dureront toute la vie d'un individu. Quand l'un des initiés vient à se trouver plus tard dans une situation critique, ses anciens compagnons du *lebollo* sont tenus de lui venir en aide selon leurs moyens. Cette loi de l'initiation est probablement la cause pour laquelle on voit les gens d'un même clan ou d'un même village partager, en cas de famine, jusqu'au dernier morceau de pain.

A cause de cette même loi de l'entr'aide mutuelle, lorsque, dans la loge, se trouve un fils du chef, il se forme autour de lui un groupe de jeunes gens prêts à le servir et à le défendre en toute occasion. Leurs sentiments ne vont pas jusqu'à les pousser à la rébellion contre le chef lui-même. Mais lorsqu'il y a plusieurs prétendants à l'héritage paternel, il se forme dès l'époque de l'initiation, autour de chacun d'eux, un noyau de futurs guerriers prêts à entrer en lutte après la mort du chef pour soutenir le prétendant de leur choix.

A l'époque actuelle, la présence des gouvernements européens rend presque impossible la division à l'intérieur de la tribu, mais autrefois de pareilles scissions étaient très fréquentes.

C'est ainsi que les Bafokeng, ou gens de la rosée, ont formé une multitude de subdivisions indépendantes les unes des autres. Ce fut encore de cette façon que les fils de Tabane se séparèrent au XVI<sup>e</sup> siècle pour former cinq clans ou tribus différentes. Et c'est ainsi que l'entr'aide mutuelle, qui est une des vertus caractéristiques des tribus bantoues, est aussi une source de discorde et de désunion.

### 13. La morale sexuelle

De nombreux témoins nous ont affirmé que le langage et les conversations tenues dans les loges d'initiation font vivre les jeunes initiés dans une atmosphère de lubricité. Pendant que les directeurs du *lebollo* ainsi que

les parents des élèves sont tenus de vivre dans la continence pendant tout le temps que durent les cérémonies, l'usage des paroles lubriques soit à l'intérieur, soit à l'extérieur de la loge est non seulement permis mais encore fortement conseillé.

Nous demandâmes un jour à un nouveau converti appelé Sempa, un ancien guerrier, médecin-sorcier et directeur de loges, quelle était l'utilité du *lebollo*. Il répondit ainsi : le *lebollo* n'a d'autre utilité que l'apprentissage de paroles obscènes.

Divers auteurs comme D. KIDD pour les tribus de la côte orientale<sup>7</sup>, et J. T. BROWN pour les Bechuana<sup>8</sup>, semblent confirmer cette appréciation.

Parmi les conseils donnés aux initiés il y en a de bons, mais d'autres sont nettement mauvais. Dès notre arrivée au Basutoland, un ancien missionnaire nous apprit qu'un des conseils donnés aux membres de la loge était la façon de vaincre la résistance du sexe faible. Un autre avis pratique consistait dans la manière de s'adonner aux plaisirs de la chair sans trop d'inconvénients au point de vue social.

Les conseils donnés aux initiés pouvaient varier avec les *mesuoe* ou instructeurs, mais ils étaient tous plus ou moins mauvais. Un chant secret dicté par un indigène converti donne aux jeunes initiés quelques avertissements les engageant à être prudents, mais les termes en sont tellement crus et sordides qu'il nous est impossible de les citer<sup>9</sup>.

Le même informateur, à qui nous demandions quel était le motif de ces paroles obscènes, répondit ainsi : « Ce n'est pas l'intention du *mosuoe* de corrompre les jeunes gens. Il leur recommande même fortement d'éviter l'adultère et tout ce qui y conduit. Quand il prononce des paroles obscènes, c'est pour avoir l'occasion de faire la leçon à ses élèves. Si les jeunes gens répètent le mot qu'il vient de prononcer, il se fâche et les fait tous battre sévèrement, afin de leur inspirer l'horreur du péché impur. »

Pour apprécier la valeur d'une méthode, il suffit d'en connaître les fruits. Or, quel est le résultat de l'éducation donnée dans les loges, ou plutôt quel était autrefois ce résultat, lorsque tous les jeunes gens étaient tenus de passer par les rites d'initiation ? A cette époque, l'écrivain D. KIDD répond à cette question par la constatation suivante :<sup>10</sup> « Pensez-vous, disait-il à un commerçant, qu'il y ait dans tout le pays une seule personne dont la conversation ne soit autre chose, du matin au soir, qu'un amas de pourriture ? »

Ce que D. KIDD attribuait autrefois aux indigènes de la côte, on aurait pu en dire autant des Basutos avant l'arrivée du christianisme. Il n'y a pas de doute que cet état de choses s'est amélioré considérablement depuis lors ; et ce qui montre combien est grande l'influence des loges sur

<sup>7</sup> KIDD DUDLEY, *The Essential Kaffir*. London 1904 and 1925.

<sup>8</sup> BROWN, *c. o.*, p. 85.

<sup>9</sup> Ici il convient de noter ce qu'on peut appeler des insultes d'amitié, qui sont des injures grossières, mais qui sont considérées comme des témoignages d'amitié entre les anciens compagnons d'initiation.

<sup>10</sup> KIDD, *o. c.*, p. 233.

la moralité du peuple, c'est que l'amélioration du langage progresse au fur et à mesure que l'influence des loges d'initiation diminue.

Pour mettre le lecteur au courant du genre de littérature enseignée au *lebollo*, nous allons citer un chant secret qui contient des allusions discrètes aux rites de la circoncision et à l'organe viril.

<i>Kea re ka khampha</i>	Je me suis mis à courir
<i>Ka bonela nong</i>	J'ai vu un oiseau
<i>E mahe a makae ?</i>	Combien a-t-il d'œufs ?
<i>E mahe a mabeli</i>	Il a deux œufs
<i>Le leng pshatleha.</i>	L'un a été cassé.
<i>Sejari ka jara</i>	Porteur j'ai porté
<i>Ka jara ka eba</i>	J'ai porté et j'ai chancelé.
<i>Ka ea ho banna</i>	Je suis allé aux hommes,
<i>Ho banna ba eso</i>	A des hommes de chez nous.
<i>Ka fihla ka phema</i>	En arrivant j'ai laissé échapper,
<i>Ka re: Tsebang, eh, nong.</i>	J'ai dit : Connaissez l'oiseau.
<i>Ba re: Nong re sa tsebe.</i>	Ils disent : L'oiseau, connaissons pas.
<i>Sejari ka jara</i>	Porteur j'ai porté
<i>Ka ea ho balisa</i>	Je suis allé aux bergers
<i>Balisa ba eso</i>	Les bergers de chez nous
<i>Ka fihla ka phema</i>	Je suis arrivé, j'ai laissé échapper
<i>Ka re: Tsebang, eh, nong ?</i>	J'ai dit : Connaissez l'oiseau ?
<i>Ba re: Nong re sa tsebe.</i>	Ils disent : L'oiseau, connaissons pas.
<i>Sejari ka jara</i>	Porteur j'ai porté
<i>Ka ea ho basali</i>	Je suis allé à des femmes
<i>Basali ba eso,</i>	Des femmes de chez nous,
<i>Ba sela 'mela</i>	En train de moudre du grain germé
<i>Ka fihla ka phema</i>	Je suis arrivé et j'ai laissé échapper
<i>Ka re: Tsebang, eh, nong ?</i>	J'ai dit : Connaissez l'oiseau ?
<i>Ba re: Nong re sa tsebe.</i>	Elles disent : L'oiseau, connaissons pas.
<i>Sejari ka jara</i>	Porteur j'ai porté
<i>Ka ea ho banana</i>	Je suis allé à des filles
<i>Ka fihla ka phema</i>	Je suis arrivé et j'ai laissé échapper.
<i>Ka re: Tsebang, eh, nong ?</i>	J'ai dit : Connaissez l'oiseau ?
<i>Ba re: Nong re sa tsebe.</i>	Elles disent : L'oiseau, connaissons pas.
<i>Hoa ema ngoanana</i>	Une fille se lève
<i>Ngoanana oa moroa</i>	Une fille moroa
<i>A le lekhoekhoana</i>	Qui avait la gale
<i>A ingoaeangoaea</i>	Et se grattait.
<i>A re ke nong Tuburu</i>	Elle dit : C'est l'oiseau <i>Toubourou</i> .

Le sens ésotérique de ce chant ne nous est pas entièrement connu. Cependant, on peut tenir comme certain que les cinq premiers vers font allusion à la coutume du monorchisme, qui était en usage chez les anciens Basutos, et qui fut changée en la circoncision actuelle sur l'avis d'un ou d'une Moroa. En langage figuré l'oiseau dont il est question ici désigne l'organe viril. Le



mot *toubourou* de la fin n'est autre chose que le morceau de chair qu'on enlève à la circoncision. C'est ainsi qu'un indigène l'a expliqué à JUNOD dans son livre sur les Thongas<sup>11</sup>. Les Basutos donnent la même explication au sujet de l'un des fils de Moshesh, qui fut appelé Leshoubourou, parce qu'il n'était pas allé à la circoncision.

#### 14. La femme d'après le lebollo

La tendance générale de l'initiation des garçons est de faire de la femme un être inférieur et méprisé. Quand le futur initié se prépare aux rites de l'initiation, on lui recommande de ne pas adresser la parole aux personnes du sexe. A celles-ci il est défendu d'approcher de la loge des garçons parce qu'elles sont considérées comme portant malheur. Quand elles ont un mari elles n'ont pas même le droit de l'appeler par son nom. Dans toutes les circonstances importantes comme la guerre, la chasse, l'initiation de leurs propres enfants, etc., les maris ne doivent pas avoir de relations sexuelles avec leur épouse, parce que ce contact attirerait sûrement des accidents graves. Presque toutes les injures des Noirs, et même les plus graves, sont des allusions aux organes sexuels de la femme, comme si la plus grande injure qu'on puisse faire à quelqu'un est de l'accuser d'être né d'une femme. Les personnes du sexe ne doivent pas approcher des bestiaux, afin de ne pas causer des maladies ou accidents graves. Les leçons reçues au *lebollo* font de la femme un être dangereux et méprisable. Elles rendent la véritable entente impossible entre les deux époux, soit à cause de la mauvaise conduite du mari, l'un des fruits de l'initiation, soit à cause des mauvais traitements reçus, autre résultat du mépris de la femme.

L'un des chants secrets nous dépeint en couleurs réalistes les misères de la vie familiale des temps passés :

<i>Balika, bo mekhu mashale</i>	Jeunes initiés, et vous les maîtres instructeurs
<i>Bolokang lijana tsa bana</i>	Gardez la nourriture des enfants
<i>Ba tlo jela filo</i>	Afin qu'ils mangent l'écume
<i>Filo ea moholo</i>	L'écume de l'ancêtre
<i>Moholo motlou</i>	L'ancêtre des gens de l'éléphant
<i>Mompeha tsimo</i>	Qui m'a donné un champ
<i>Tsimo ea seoli</i>	Un champ au contour d'un ruisseau.
<i>Eare ke e lema</i>	Quand je le labourais
<i>Mohoma robeha</i>	La charrue se brisa. (Charrue c.-à-d. la houe.)
<i>Sejari ka jara</i>	Porteur j'ai porté,
<i>Ka ea ho lithei</i>	J'allais aux forgerons,
<i>Lithei tsa eso</i>	Les forgerons de chez nous,
<i>Lithea masale</i>	Qui forgent des pendants d'oreilles,
<i>Sale la 'moja</i>	Des pendants pour suspendre
<i>La 'moja tsebe tsa ka</i>	Pour suspendre à mes oreilles.
<i>Eaka ke tsoauoa</i>	On aurait dit qu'on les taillait

<sup>11</sup> JUNOD, o. c., p. 80.

*Tsoauoa matlatla*  
*Joaleka khongoana*  
*Le khongoana eo*  
*Eea nyala mosali*  
*Le mosali eo*  
*A sa mpehele*  
*A phehela nyatsi*  
*Lefiso la nyatsi*  
*Le feta la Chele*  
*Puleng, Motsoane*  
*Selibeng ha a ee*  
*Ho ea malum'ae*  
*Ka nkho tse peli*  
*Ea nama le joala*

Qu'on les taillait à grands coups  
 Comme pour un jeune bœuf  
 Et ce jeune bœuf  
 M'a fait épouser une femme.  
 Et cette femme  
 Ne cuit pas pour moi,  
 Elle cuit pour son amant.  
 La cruche de l'amant  
 Dépasse celle de Chélé  
 Puleng, la brune,  
 Ne va pas à la fontaine  
 Il y va sa tante  
 Avec deux cruches  
 De viande et de bière.

Dans la société païenne, les scènes de ce genre étaient plutôt la règle que l'exception. Elles montrent le peu d'estime qu'on avait pour le sexe féminin.

### 15. Idées religieuses

Si on consulte les chants secrets, on est étonné de n'y rencontrer aucune trace de culte religieux. Tandis que la tradition nous fait connaître l'existence des sacrifices et des prières en l'honneur de la divinité et des mânes des ancêtres, les chants de l'initiation ne contiennent, semble-t-il, aucune allusion à un culte envers la divinité. Par contre, on y trouve un chant que nous allons citer, et que les Basutos regardent sans hésitation comme une sorte de louange en l'honneur du démon.

*Ralikokotoane*  
*Ra tsebe li chele*  
*Li chele ke hlaha*  
*Hlaha ea molola hlola*  
*Hlolo maripa*  
*Ripa ka mpana*  
*Ka mpana tsoana*  
*Tsoana li tsoanang*  
*Li tsoana le khoale*  
*Le khoale le pela*  
*Pela tsa Ratsilo*  
*Mallo tsa reng ?*  
*Tsa re: Khohlo, majoe*  
*Majoeng, thabeng.*  
*O thabena kholo*  
*Kholo ke seate*  
*Seate malea*  
*Malea ronyate.*  
*Nyate hlaba mpshe*

Le vieux rabougri  
 Le père aux oreilles brûlées  
 Brûlées par un feu de brousse  
 Feu d'herbe appelée *molalahlolo* ou col de lièvre  
 Le lièvre déchiré  
 Déchiré sur le ventre,  
 Son ventre noir.  
 Les noirs qui se ressemblent  
 Ils ressemblent à la perdrix  
 A la perdrix et au lapin des rochers  
 Les lapins de Ratsilo  
 Grands dieux, que disent-ils ?  
 Ils disent : Les gorges, les pierres  
 Les rochers, la montagne.  
 Il fréquente la grande (gorge ou plaine ?)  
 La grande c'est la mer  
 La mer immense  
 L'immensité...  
 Buffalo perce l'autruche.

<i>O mo hlabele ng ?</i>	Pourquoi la perces-tu ?
<i>Alosanya koata</i>	Surveille la multitude
<i>Koata se mabala</i>	La multitude aux diverses couleurs
<i>Mabala Jasone</i>	Les couleurs de Jason
<i>Ha 'Mamorere</i>	Chez Mamoréré
<i>Matila ka tlaku</i>	Ils trépignent du pied
<i>Fuba se le teng</i>	Les poitrines se font entendre
<i>Ba mo kirietsa</i>	Ils le huent
<i>Kirri manong.</i>	Ils crient : Aux vautours.
<i>Manong masueu</i>	Les vautours blancs
<i>Holimo a jang ?</i>	Là-haut que mangent-ils ?
<i>A ja sererelu</i>	Ils mangent les morceaux de choix
<i>Sererelu pitsi</i>	Les morceaux de choix du zèbre.

Ce chant est surtout remarquable par la place qu'il occupe dans les loges d'initiation. Chaque fois que les initiés entrent ou sortent de la demeure, chaque fois qu'on leur apporte la nourriture, ils accompagnent leurs allées et venues ainsi que leurs repas en chantant *Ralikokotoane*.

Le sens caché de cette poésie est inconnu des Basutos actuels qui récitent ces strophes machinalement sans en comprendre la signification. Grâce à deux indigènes basutos doués d'un bon jugement, voici les explications du texte lui-même et l'hypothèse qui semble la plus probable :

Le mot *Ralikokotoane* est le nom d'un arbrisseau au bois noueux et tordu, (*Euclea coriacea* des botanistes). C'est aussi par ce terme que les Basutos désignent le démon.

Le feu qui lui a brûlé les oreilles est produit par l'incendie d'une herbe appelée *molalahlolo*, c'est-à-dire le col du lièvre (*Danthonia disticha*), dont la flamme, à l'occasion des incendies de prairies, produit une chaleur intense.

Les vers qui suivent font allusion à diverses tribus, dont la première, symbolisée par le *hlolo*, ou lièvre, est regardée comme la plus ancienne des tribus basutos. Les gens de cette tribu, ainsi que de celles de la perdrix et du lapin des rochers, pratiquaient la circoncision.

Celle des *pela*, ou lapins des rochers, avait élu domicile parmi les rochers sur le flanc des montagnes. Pourquoi ? Ce chant ne le dit pas, mais un autre chant secret, employant les mêmes termes que celui-ci, nous apprend que « les singes de Masite, armés de bâtons de fer, arrachaient du minerai de mokoetla sur le flanc des montagnes ».

D'où venaient ces chercheurs de minerai ? C'était des gens qui fréquentaient les grandes eaux, la mer immense (*seate malea*).

Mais voici que le chant fait allusion à un événement important : Buffalo perce l'autruche. Est-ce Ratsilo ou Ralikokotoane qui commandent ce meurtre ? Le texte ne le dit pas, mais la parole (*U mo hlabele ng ?*) laisse entendre assez clairement que la victime est innocente.

Pour légitimer ce meurtre, on amasse une grande foule (*alosanya koata*). Parmi eux se trouvent les gens de Jason.

Les gens qu'on a rassemblés et excités trépignent de rage (*matila ka*



*tlaku*). De leur poitrine (*sefuba*), ils font entendre des cris de mort (*ba mo kirietsa*). « Qu'on le donne aux vautours. » Ensuite, on voit sur la colline les vautours rassemblés qui se partagent les chairs d'un zèbre (*manong masueu a ja sererelu*<sup>12</sup>).

Pourquoi, dans leurs écoles d'éducation païenne et dans leurs chants secrets, les Basutos ont-ils un souvenir spécial pour le démon, tandis qu'ils n'ont pas un mot pour la divinité ?

Un prêtre indigène nous en a donné la raison qu'il tenait lui-même d'un païen authentique. « Dieu est si bon, disait celui-ci, qu'il est inutile et même inconvenant de l'importuner par nos prières. Par contre, il faut prier et honorer le démon, parce qu'il est méchant et qu'il peut nous faire beaucoup de mal. »

## 16. Tradition sur les origines

Le chant de Ratlali, qui est le plus important des chants de l'initiation, contient des allusions à certains événements concernant les origines des diverses tribus.

À propos des Batloun, il est dit :

<i>Motlou moholo</i>	Le grand éléphant
<i>Motlou ka hoba</i>	De l'éléphant j'ai chanté
<i>Ka hobanya kobo</i>	En traînant la couverture
<i>Kobo ja kapeso</i>	La couverture qui couvre
<i>Kapesa balali</i>	Qui couvre les gens couchés (malades)
<i>Balali ba mose</i>	Les malades du côté opposé

<sup>12</sup> La mort de cet innocent où tout un peuple est rassemblé pour le faire périr semble être un écho de la mort du Christ.

Cette hypothèse laisserait supposer que les Basutos ont entendu autrefois un écho des principales vérités du christianisme. Or il existe parmi eux une fable bien connue où sont dépeints les principaux traits de la vie du Christ. C'est la fable de l'enfant Senkatane.

On y raconte qu'un monstre appelé Kholumolumo avait dévoré tous les hommes et tous les animaux. Seule échappa une femme qui conçut et enfanta un petit garçon qui grandit soudainement et demanda à sa mère où étaient allés les humains. Celle-ci lui montra une masse énorme coincée entre deux collines. Voilà, dit-elle, la bête qui a tout dévoré. Senkatane saisit ses armes et va attaquer le monstre qui, trop repu, se remue avec peine. Il le tue et des entrailles de la bête sortent tous les hommes et tous les animaux.

En signe de reconnaissance Senkatane est proclamé roi. Mais bientôt la jalousie tourne contre lui le cœur de ses sujets, qui essayent vainement de le faire périr. Souvent, il échappe à leurs embûches. Finalement, il se remet entre les mains de ses ennemis qui le font mourir. Mais après la mort, son cœur s'échappe et va habiter parmi les oiseaux.

Les Basutos convertis voient tous dans cette fable une image de Jésus-Christ naissant d'une Vierge, délivrant l'humanité des chaînes du péché et se laissant mettre à mort par ses ennemis. De même, ils reconnaissent dans Ralokokotoane le personnage sinistre que, selon la Bible, Dieu a jeté en enfer.

Ces vestiges de la doctrine chrétienne montrent que les anciens Basutos ont dû être en contact avec le christianisme à une époque inconnue, mais très ancienne.

<i>Ba re ba sejoa</i>	Ils disent qu'on se moque d'eux
<i>Re sa sebe bona</i>	Nous ne nous moquons pas d'eux
<i>Re mpa re hlaka</i>	On se contentait de danser
<i>Re hlakela koma</i>	De célébrer les chants sacrés.

Selon ELLENBERGER <sup>13</sup>, la tribu des Batlounge, gens de l'éléphant, ou un groupe de cette tribu habitant au nord du Limpopo, se divisa en deux parties, dont l'une alla se fixer à Shoshong. D'après le chant qu'on vient de citer, un groupe qui habitait du côté opposé de la rivière proféra des injures à l'adresse de leurs voisins qui venaient de terminer une fête de circoncision. Il est fort possible que ce fut l'occasion d'une brouille et d'une scission entre les Batlounge et leurs voisins.

Une autre partie des chants secrets nous apprend que certains clans basutos habitent au delà d'une rivière appelée Lépélolé, que les Basutos d'aujourd'hui pensent être le Limpopo. Ils avaient comme voisins des gens occupés à extraire du minerai de *mokoetla*.

<i>Tsoènè tsa Masité</i>	Les singes de Masité
<i>Mélamu li tsoéré</i>	Ont saisi des bâtons,
<i>Li tsoéré ea tsépé</i>	Ils ont pris (des bâtons) de fer,
<i>Li chéka ka eona</i>	Ils s'en servent pour creuser
<i>Majoeng, thabeng</i>	Dans les rochers, dans la montagne,
<i>Léjoé la mokoétla</i>	De la pierre de <i>mokoetla</i> .
<i>Koétla ke mélimo</i>	Le <i>koetla</i> ce sont des dieux
<i>Mélimo bo Tsitoé</i>	Les dieux, la cigale (ou décembre)
<i>Tsitoé ka Lépèlè</i>	La cigale et le chevreuil
<i>Ka lépèlè luma</i>	Le chevreuil qui gronde
<i>Le luma le futsa</i>	Il gronde et imite
<i>Le futsa lérolé</i>	Il imite la poussière
<i>Lérolé ka naka</i>	La poussière de la corne
<i>Ka naka tsa khétla.</i>	La corne du rhinocéros (ou de l'oryx).

Selon l'explication donnée par les Basutos, les singes de Masité étaient des gens qui ne pratiquaient pas la circoncision et se servaient d'instruments de fer pour extraire du flanc des montagnes du minerai de *mokoetla* qui était très probablement du minerai d'or.

On a découvert, en effet, dans la Rhodésie du sud, entre les deux grandes rivières Limpopo et Zambèze, de nombreuses mines d'or abandonnées et qui furent exploitées méthodiquement on ne sait par qui ni à quelle époque.

Ces mines étaient alors ouvertes de préférence sur le flanc des montagnes parce que dans celles qu'on exploitait dans la plaine, l'eau des pluies et des sources ne tardait pas à les inonder et arrêtaient les travaux.

Que signifie la remarque disant : *Koetla ke melimo*, le métal ce sont des dieux ? Est-ce une expression qui correspond au proverbe latin : *Auri sacra fames* ? On ne peut faire que des suppositions, d'autant plus que la première

<sup>13</sup> ELLENBERGER, o. c., p. 113.

sentence est suivie par une autre en apparence contradictoire : *Melimo bo Tsitoe*, les dieux qu'on nomme *Tsitoe* ou *Lépèlé*. Peut-être que ce nom était alors un terme de respect donné aux individus de race blanche. En l'année 1154, l'écrivain arabe IDRISI faisait cette remarque : « Les Noirs ont au fond du cœur un grand respect pour les Arabes. Pour cette raison, quand ils voient un Arabe, voyageur ou commerçant, ils se prosternent devant lui. »

Les versets qui suivent l'allusion aux dieux nous montrent *Lépèlé* comme un personnage très important, dont la puissance est comparable à celle de la corne du *khetla* (rhinocéros ou oryx<sup>14</sup>).

Or, il advint que les Basutos demeurant de l'autre côté de la rivière Lépèlolé entrèrent en guerre avec leurs dangereux voisins. Dans cette circonstance critique, ils firent appel à leurs parents, les Basutos du Transvaal.

Un individu traversa la rivière à la nage en utilisant un paquet de roseaux.

<i>Motjoli matsana</i>	Nom d'un individu, aussi d'un oiseau fréquentant les ruisseaux
<i>A hlapa a tsela</i>	Il nage et traverse
<i>Eare a le mose</i>	Arrivé de l'autre côté
<i>A khitlanya kolu</i>	Il fait résonner son larynx
<i>Kolu koo tetema</i>	Et le larynx vibre
<i>Ea utloahala hole</i>	On l'entend de loin
<i>Hole ke Tebang</i>	Loin, c'est-à-dire Tebang
<i>Tebang ha Napo</i>	Tebang chez Napo
<i>Ha Napo Mosito</i>	Napo fils de Mosito.

Il semble que cet appel ne fut pas inutile. Ce fut sans doute après l'arrivée des secours qu'eut lieu le grand combat dépeint dans les vers suivants :

<i>Batho ba felile</i>	Les gens sont disparus
<i>Ba feletse makoa</i>	Disparus dans les eaux
<i>Makoa mafubelu</i>	Dans les eaux rouges
<i>Mafube letsatsi</i>	A l'aurore du jour
<i>Ha tsatsi le chaba</i>	Quand le soleil se lève
<i>Lichaba li futsa</i>	Les nations ressemblent
<i>Li futsa merole</i>	Ressemblent à la poussière
<i>Merole ka naka</i>	La poussière de la corne
<i>Ka naka tsa khetla</i>	De la corne de <i>khetla</i> .

Cette bataille sanglante livrée à l'aurore du jour, et dans laquelle l'eau de la rivière fut rougie par le sang, fut livrée entre les Basutos habitant alors dans la Rhodésie du sud et les gens de *Lépèlé*, qui étaient probablement des étrangers venus dans ce pays à cause des mines d'or, et dont la puissance est comparée à celle des dieux et à celle du rhinocéros.

<sup>14</sup> Dans la Bible et dans les monuments assyriens la corne de rhinocéros est toujours le symbole de la force et de la puissance.



A quelle époque eurent lieu les incidents relatifs aux anciens Basutos et aux exploiters de mines d'or ? Selon ELLENBERGER, Napo, fils de Mosito, aurait vécu vers le milieu du XV<sup>e</sup> siècle <sup>15</sup>. Lorsque les Portugais occupèrent la côte orientale africaine, vers 1510, il y avait déjà très longtemps, un temps immémorial, que les mines d'or de la Rhodésie n'étaient plus exploitées. Les indigènes qui apportaient l'or de l'intérieur du continent ne connaissaient pas d'autre moyen de l'obtenir qu'en lavant le sable des rivières. Pour mettre d'accord ces faits, et pour arriver à une époque où les mines étaient encore exploitées méthodiquement, il faudrait reculer les dates de l'existence de Napo et Mosito d'au moins cent cinquante ou deux cents ans.

Le chant de Ratlali nous raconte aussi la fin de ce barde célèbre. D'après une tradition rapportée par ELLENBERGER <sup>16</sup>, Ratlali n'était autre que Mokheseng, fils de Monaheng. Il habitait, vers la fin du XVII<sup>e</sup> siècle, sur la rive droite du Calédon, où il exerçait son métier de poète, de chef de loge et de brigand pour attaquer les voisins sans défense et leur enlever leurs bestiaux.

Un jour, il alla surprendre les Bafokeng de Masèkoané, les mit en déroute, et, sans profiter du fruit de sa victoire, il s'empresse d'attaquer son cousin Lijo qui avait le tort de posséder une femme d'une beauté extraordinaire. Les gens de Lijo, pris à l'improviste, sont battus, leur chef est tué, leurs bestiaux saisis, de même que la jolie femme. Mais voici que les Bafokeng, les Basia et les Makhoakhoa, revenus de leur surprise, se mettent à la poursuite de l'agresseur, le mettent en déroute, le tuent et reprennent leurs bestiaux.

Quand les parents de Ratlali vinrent pour enterrer son cadavre, ils furent chassés, si bien que le corps devint la proie des vautours. Le chant de Ratlali contient une courte allusion à cet épisode, afin de montrer aux générations futures qu'il n'est pas sans danger de s'emparer effrontément de la femme du prochain.

*Ratlali Majaje*  
*Kotsoana phokeng*  
*Nondino li mo jile*  
*Tsa siea mahlong*  
*Bohobolokoana*

Ratlali Majajé  
 La vache tachetée des Bafokeng  
 Les vautours l'ont mangé  
 Ils ont laissé le visage  
 Aux orbites creuses.

Telle est la leçon morale qui se dégage de ce passage des chants secrets. Mais le dernier mot fait supposer que les ennemis de Ratlali ont dépecé ses chairs pour en faire de la médecine.

Les chants secrets font aussi allusion à une grande famine dont les Basutos furent délivrés par une nuée formidable de sauterelles.

*Khala ke sesiu*  
*Sesiu moolla*  
*Moolla tsie*

Le récipient est une corbeille  
 'Corbeille pour contenir  
 Pour contenir des sauterelles

<sup>15</sup> ELLENBERGER, *o. c.*, pp. 374 et 394.

<sup>16</sup> ELLENBERGER, *o. c.*, pp. 80 ss.

*Tsie mpafane*  
*E re re e kolla*  
*Ea re qalanela*  
*Ea tlala maota*  
*Maota Lejake*  
*Jake leontena*

Des sauterelles...  
 Lorsqu'on les ramasse  
 Elles s'échappent  
 Elles remplissent les marmites  
 Les marmites de Lejake  
 De Lejake à satiété.

On ne sait pas à quelle époque cet événement eut lieu, mais la tradition nous apprend qu'il y eut en l'année 1803 une sécheresse sévère suivie d'une grande famine. La sécheresse dura une année entière. La plus grande partie des bestiaux périrent, et les familles elles-mêmes furent dispersées. Au commencement de l'année suivante, une nuée immense de sauterelles s'abattit sur le pays. Les Basutos remplirent corbeilles et marmites de cette manne providentielle. Peu de temps après, la pluie tomba et la famine prit fin. Les mêmes chants font aussi allusion à une grande peste ainsi qu'à des huttes construites par une race ancienne avec des côtes d'éléphants.

Les extraits que nous venons de citer montrent suffisamment quels sont les enseignements et le contenu des chants secrets. Le genre de poésie usité dans les loges est une sorte de versification à sentences très courtes, où les allusions, les images, les antithèses, les comparaisons jouent le rôle principal, tandis que la répétition d'un même mot ou jeu de mots tient lieu de méthode mnémotechnique.

Mais avant de quitter le sujet de la poésie indigène, il est juste de faire remarquer qu'en dehors des chants ou poésies que les initiés doivent apprendre par cœur, chacun d'eux est obligé de composer lui-même un chant qu'il récitera à la sortie du *mophato*, et dans lequel il célébrera ses propres exploits et ceux de ses ancêtres.

Dès l'année 915, l'écrivain arabe MASSOUDI, parlant des Bantous de cette époque, qui ne cessaient de célébrer les exploits des ancêtres, dit : On ne rencontre nulle part ailleurs des prédicateurs aussi assidus. Il aurait pu ajouter : Et nulle part ailleurs on ne rencontre de peuple où tous les jeunes gens soient obligés par la loi de devenir poètes et orateurs.

### 17. Fin de l'initiation

Avant la sortie de la loge, les initiés se font couper les cheveux, sans doute pour faire peau neuve, afin de ne laisser en eux aucune trace de l'enfance.

A un signal donné, les jeunes gens s'éloignent du *mophato* où ils ont laissé les quelques objets qu'ils avaient en entrant, comme la couverture, le chapeau, le cache-sexe et le bâton. ELLENBERGER leur fait dire à ce moment : « Mensonge, reste ici, moi, je m'en vais <sup>17</sup>. »

Tout à coup, les nouveaux initiés aperçoivent la hutte qui flambe avec tout ce qu'elle contient. Chacun d'eux s'enfuit alors à toutes jambes,

<sup>17</sup> ELLENBERGER, *o. c.*, p. 284.

sans regarder en arrière, pendant que les derniers vestiges de l'enfance deviennent la proie des flammes.

Ils sont reçus par des groupes d'hommes qui les encerclent et les cachent aux regards du public. Tout leur corps est frotté avec de la graisse mêlée avec de l'ocre rouge. Autrefois, on y ajoutait de l'antimoine qu'on allait parfois chercher à de grandes distances et qu'on mélangeait à la chevelure.

Le jeune homme recevait alors une couverture toute neuve ainsi qu'un bouclier taillé dans une peau de bœuf, une sagaie et un casse-tête.

Lorsqu'un fils de chef prenait part aux fêtes d'initiation, le casse-tête devenait alors le *Molamu oa Tsukulu* ou corne de rhinocéros, parce que cet instrument était considéré comme le symbole du pouvoir.

Le maître de la loge présentait alors ses élèves au chef dont ils devenaient maintenant les soldats et les serviteurs fidèles.

La soirée qui suivait la sortie du *mophato* était employée aux réjouissances ordinaires, boire, manger, chants et danses où les lois ordinaires de la morale étaient relâchées en l'honneur des circonstances. Les jeunes gens recevaient toutes sortes d'invitations : Viens, viens donc chez moi, que je te dise un petit secret. Mais ils ont été avertis et ils sont prudents, d'autant plus que les derniers rites de l'initiation ne sont pas encore terminés.

Dès l'aube du jour suivant, on prend un marteau dont le fer a été rougi au feu. Le marteau est jeté dans une cruche contenant du *létsèpè*, sorte de bière en préparation et non encore fermentée.

Chacun des nouveaux initiés prend une gorgée de cette bière qu'il garde dans sa bouche sans l'avaler ; et lorsque les premiers rayons du soleil paraissent à l'horizon, tous dirigent vers le soleil levant un mince filet de ce liquide.

Quelle est la signification de cet hommage rendu à l'astre du jour ? Les Basutos ne le savent pas. Mais pour montrer que cet acte n'est pas un incident fortuit, il convient de faire remarquer qu'aux enterrements avait lieu autrefois un rite semblable en l'honneur du soleil. Aux premières lueurs de l'aurore qui suivait l'enterrement, tous les gens du village se réunissaient près de la tombe, tenant dans leur main droite un peu de *mosoang*, nourriture en partie digérée et tirée de l'estomac de l'animal offert en sacrifice. Aussitôt que les rayons du soleil jaillissaient à l'horizon, les assistants jetaient le *mosoang* sur la tombe en disant : *U re roballe*, ce qui pouvait signifier : Dors en paix pour nous, ou bien : Laisse-nous dormir en paix.

La cérémonie du *létsèpè* étant achevée, chacun des initiés s'en va chez lui pour réciter les louanges qu'il a composées. Ses parents ont préparé de la nourriture pour lui et pour ceux des maîtres de la loge et des initiés qui sont venus l'accompagner. A partir de ce jour, il reprend contact avec sa famille et avec les occupations ordinaires.

Est-il vrai qu'il soit devenu soudainement un homme mûr ? On le lui dit et on le laisse assister aux réunions publiques. Parfois aussi le chef l'envoie porter des messages. Mais en réalité il reste soumis à l'autorité paternelle jusqu'à l'époque du mariage.



#### IV. Initiation des jeunes filles

L'initiation des jeunes filles, qu'on appelle alors des *bale*, n'est qu'une imitation de celle des garçons. C'est du moins l'opinion des Basutos à ce sujet.

Le but général de cette institution est, dans l'un et l'autre cas, de préparer et de diriger le passage de l'enfance à l'âge mûr. Le but particulier pour les jeunes filles est avant tout une préparation au mariage.

Les indigènes ont constaté une certaine ressemblance entre les diverses époques de la vie humaine et les phases de la lune. Aussi les jeunes filles basutos, lorsque l'époque est venue de prendre part aux cérémonies de l'initiation, ont soin de surveiller la nouvelle apparition de cet astre. Aussitôt qu'elles aperçoivent les premières traces de la nouvelle lune, elles se débarassent de la couverture qui leur sert d'habit, et les voilà qui courent à toute vitesse vers une partie de la rivière désignée d'avance. Les matrones du village les suivent pour les rejoindre sur le bord du cours d'eau. On leur annonce la visite d'un gros serpent ; mais, en réalité, ce qui se présente à leurs regards est une femme déguisée sous un masque hideux qu'on appelle *Motanyane*. La personne qui fait l'office de *Motanyane* est une femme qui n'a pas encore eu d'enfant.

Chacune des jeunes filles entre dans l'eau, et pendant que des femmes la tiennent et font semblant de la noyer, une autre femme déchire le voile de l'hymen ou s'assure qu'il est déjà déchiré. Avec un couteau, elle fait l'opération de l'excision clitoridienne imitant plus ou moins la circoncision des garçons ; enfin, elle coupe le bout des petites lèvres. Après cette série d'opérations, chaque jeune fille reçoit sur un bras ou sur une autre partie du corps une marque distinctive spéciale pour chaque clan et qui sert pour ainsi dire de marque de fabrique.

La série des opérations n'est pas toujours aussi complète que la description que nous venons de faire, mais de façon générale elle correspond à la réalité.

Quand les nouvelles initiées sortent de la rivière, l'eau a lavé la souillure de l'enfance ; elles sont devenues de grandes personnes. Elles ont perdu les habits de leur jeunesse pour se revêtir de *mabululo*, c'est-à-dire des ceintures de feuilles. Dans cet accoutrement, les matrones les prennent sur leur dos comme de petits bébés et les apportent à la hutte qu'on leur a préparée, où elles doivent pénétrer à reculons.

Après avoir soigné la plaie, dont la guérison est assez rapide, on enduit le corps des jeunes filles d'une poudre noire appelée *pilo*. Quelques jours plus tard, cette poudre noire est remplacée par de l'argile blanche, ou *pèpa*, qu'on trouve assez fréquemment dans les ravins.

Le vêtement des *bale* est plutôt bizarre, mais pas indécent comme celui des garçons. Elles portent une robe en peau tannée et assouplie qu'elles attachent autour des reins. Au-dessus de cette robe le milieu du corps est enserré dans une série de grosses cordes en paille tressée. Elles tiennent à la main une baguette longue et flexible. A leur cou est suspendu un voile en

paille tressée appelé *lésira*. Ce voile est placé sur le visage pendant certains chants ou cérémonies. Tous les soirs, durant la période de l'initiation, une fille assise à la porte de la hutte fait résonner le tambourin qu'elle frappe alternativement avec les doigts et la paume des mains<sup>18</sup>.

Les jeunes initiées, ou *bale*, passent ordinairement la journée dans les champs pour aider ceux qui ont besoin de leurs services. Une autre partie du temps est employée à arrêter les passants pour leur demander quelque obole.

Les jeunes filles, de même que les garçons, subissent un traitement très pénible et sont battues fréquemment pendant la journée, si bien que celles dont la santé est délicate ne peuvent pas survivre à ces mauvais traitements. Mais les cas de mort sont plus rares que chez les garçons.

Parmi les tabous qu'on leur impose, on doit signaler celle de ne pas manger de viande vieillie (ayant plus de trois jours), celle de ne pas manger la viande ayant traversé une rivière, de ne pas manger des œufs, de ne pas enjamber un fouet, une corde ou un bâton (parce que ces objets sont le symbole du futur mari que l'on devra respecter), de ne pas prononcer le nom du beau-père ainsi que celui du mari, etc.

Les matrones qui dirigent l'initiation ne manquent pas de donner à leurs élèves des leçons de sexualité mélangées avec des chants et des conversations dont la malpropreté dépasse encore, dit-on, ce qu'on entend dans les loges des garçons. Lorsqu'une jeune fille a passé trois ou quatre mois dans une école d'initiation, ses parents ont hâte de se débarrasser d'elle et de lui procurer un mari, parce que son cœur et son esprit sont dépravés par l'éducation qu'elle a reçue.

De même que pour les garçons, les larcins commis par les *bale* dans les champs de maïs sont tolérés par la coutume.

Durant la période d'initiation, il existe une cérémonie curieuse qui consiste pour les femmes à se disperser dans la plaine afin, disent-elles, d'aller cueillir des tourterelles. Un autre détail dont la signification est pareillement inconnue, est que les moutons offerts en sacrifice sont appelés *bélabéla*, nom donné aux tourterelles.

Il est juste aussi de faire remarquer que dans les chants secrets les filles basutos, qui ont l'habitude de prendre des noms d'hommes, se donnent le nom de *Ramaswahile*, c'est-à-dire les pères des Swahili. Ce mot, d'origine arabe, qui veut dire gens de la côte, désigne les indigènes qui peuplent le littoral de l'océan indien, et qui, dit-on, sont issus de l'union des commerçants arabes avec les femmes de race bantoue qui habitaient le centre de l'Afrique. Cette tradition, qui semble établir une parenté étroite entre certains Basutos et les Swahili, nous fait remonter à une époque lointaine où les Basutos étaient encore dans le pays des grands lacs et non loin des Swahili avec lesquels ils étaient en relations intimes.

---

<sup>18</sup> Pendant le temps de l'initiation, les *bale* sont choses sacrées : un dicton sesuto profère la menace suivante : Celui qui enjambe le bâton des *bale* sera puni par la chute du fondement ; celui qui frappe une des *bale* engendrera un albinos.

S'il est vrai que les tribus bantoues, et par conséquent les Basutos, n'ont commencé à passer le Zambèze que vers l'an 800 de l'ère chrétienne, il conviendrait d'ajouter encore quelques siècles pour arriver à l'époque où les ancêtres des Basutos d'aujourd'hui se sont rencontrés avec les marchands arabes de la côte orientale et ont pu s'écrier : Nous sommes les pères (ou les mères) des Swahili. Ce détail des chants secrets semble s'accorder assez bien avec la remarque de LIVINGSTONE <sup>19</sup>, disant : « Certaines coutumes indigènes sont probablement les restes des rites secrets qui avaient cours parmi les Arabes avant l'avènement de Mahomet. Ces Arabes swahili semblent être venus sur la côte avant la naissance du prophète. »

Pour la sortie de l'initiation, les *bale* sont reluisantes de graisse de la tête aux pieds. En outre, elles ont soin de se frotter le visage avec un remède magique qui a la propriété de rendre les jeunes filles belles et agréables. Le principal ingrédient de ce remède est le *myosotis* ordinaire.

Les *Bahlakoana*, ou gens du roseau, qui vénèrent aussi le crocodile, possèdent un rite spécial pour l'initiation des filles. La nuit qui précède la sortie se passe tout entière à chanter et à danser, sans un moment de repos.

Si les jeunes initiées avaient le malheur de s'asseoir ou de s'accroupir un seul instant, il leur faudrait recommencer le stage de l'initiation. Pour s'assurer qu'elles ont résisté à la fatigue, on leur a laissé sur la tête une touffe de cheveux enduite de graisse et d'antimoine. Les jointures des bras et des jambes ont été frottées avec de la graisse et de l'ocre rouge, de sorte que si la jeune fille venait à plier indûment les bras ou les jambes, l'ocre rouge devenait un témoignage accusateur au moment de l'examen final. Toutes celles qui ont passé l'examen avec succès sont déclarées nubiles et prennent rang parmi les grandes personnes.

## V. Conclusion

Pour juger convenablement de la valeur des loges d'initiation, il faudrait se placer dans le milieu où elles ont pris naissance. A ce point de vue il est probable qu'elles ont rendu des services à la société païenne en apprenant à la jeunesse l'obéissance au chef, le respect des anciens et l'entraide mutuelle.

D'autre part, il est certain que les paroles obscènes et l'atmosphère lubrique de cette institution ont contribué fortement à la corruption des mœurs avec toutes ses conséquences comme les jalousies, les haines, les meurtres, les maladies vénériennes, etc.

Au lieu d'être utiles à la société indigène, qui désire s'instruire et se civiliser, les loges sont devenues le principal obstacle à la civilisation et au progrès. Ce sont elles qui fomentent et entretiennent les superstitions et les remèdes magiques, parmi lesquels on doit énumérer la chair humaine,

<sup>19</sup> HALL R. N., Pre-Historic Rhodesia. London and Leipsic 1909, p. 18.



cause des meurtres rituels. C'est dans les loges surtout que ces meurtres sont proposés et encouragés. En outre, cette institution enseigne le mépris de la femme et aussi la haine des blancs.

Etant donné que le temps des guérillas et des combats fréquents est disparu pour les Noirs, la formation des jeunes gens comme guerriers est une pure anomalie et un anachronisme.

#### Livres consultés

- BROWN J. T., *Among Bantu Nomads*. London 1926.  
BUTT-THOMPSON W. F., *West African Secret Societies*. London 1929.  
ELLENBERGER D. F. and MACGREGOR J. C., *History of the Basuto, ancient and modern*. London 1912.  
HALL R. N., *Pre-Historic Rhodesia*. London and Leipsic 1909.  
JUNOD H., *The Life of a South African Tribe (the Thonga)*. 2 vol. Neuchâtel 1912 and 1927.  
KIDD DUDLEY, *The Essential Kaffir*. London 1904 and 1925.  
RAMSEYER P., *La circoncision chez les Bassoutos*. *Revue d'ethnographie et des traditions populaires* 9. 1928. pp. 40-70.  
STAYDT A. H., *The Bawenda*. London 1931.  
TUCKER J. T., *Initiation Ceremonies for Euimbi Boys*. In : *Africa* 19. 1949, pp. 53-60.
-

## Analecta et Additamenta

**The Original Wedding Ritual of the Bhil.** — In an article entitled "Wedding Rites among the Bhil of Northwestern India" (Anthropos 46. 1951, pp. 113-139), W. KOPPERS and L. JUNGBLUT describe the nuptial rites of the Bhil in Jhabua State. These people, living as they do in greater isolation than the other Bhil of western India, have preserved more elements of their original culture than their fellow tribesmen. Even a superficial analysis of the article reveals, however, that their wedding rites are an exception to this. A comparison of their wedding ritual with that of any low Hindu caste<sup>1</sup> will show that it follows the standard forms of the Hindu castes, with few special features of its own. Essential rites such as the building of the wedding booth, the erection of the marriage pole, the anointing of the bride and groom and the sprinkling of turmeric on their nuptial garments, the payment of the bride price and the giving of certain gifts to the family of the groom, the ritual walking around the marriage pole, the knotting of the garments of bride and groom, certain rites expressing the transfer of the bride to the clan of the bridegroom, and many others are doubtlessly of Hindu origin.

This almost complete conformity of the Bhil ritual with the Hindu wedding forms demands some explanation. One would expect to find at least the most essential rites of some ancient Bhil wedding ceremonial retained in the ritual later adopted from the surrounding Hindu castes. But there are no traces of any such original nuptial rites. In my opinion, the explanation is that the Bhil, previous to their acquaintance with the Hindu, had almost no wedding rites at all.

This opinion is confirmed by the fact that among another group of Bhil a form of marriage is still in vogue which, though it dispenses with almost all formalities otherwise considered essential for a proper marriage, is nevertheless perfectly legal. I refer to marriage by elopement. In: *Man in India*, vol. 22. 1942. p. 138 f., I described this form of marriage, as practiced by the least Hinduized Bhil group, the Rathia of Nimar District in Holkar State.

It is noteworthy that marriage by elopement is also accepted among other jungle tribes of the Nimar District. It is the rule among the Bhilala. Among the more Hinduized jungle tribes in the adjoining districts, the Korku, Nahal, Gond, Baiga, and among low Hindu castes like the Balahi, Chamar, etc., a maiden must enter into her first marriage with proper Hindu rites, but for a widow or a divorcee marriage by elopement is considered legal and is still widely practiced.

It would be interesting to compare the wedding rites of the jungle tribes of Central India with the Hindu marriage ritual, and to note the rites which are common to both, as well as all special features in which they differ.

STEPHEN FUCHS.

---

<sup>1</sup> Cf. v. g. ST. FUCHS: *The Children of Hari*. Vienna 1950. pp. 125-136; or: ST. FUCHS: *Die Hochzeitsgebräuche der Balahis*. Anthropos vol. 32. 1937. pp. 885-904; also: R. V. RUSSELL and HIRALAL: *The Tribes and Castes of the Central Provinces of India*. London 1916. vols. II-IV, passim.

**Vorbericht über P. Schebestas fünfte Pygmäen-Expedition.** — Nach glücklicher Beendigung meiner letzten Forschungsreise im Iturigebiet in Belgisch-Kongo (sechsmonatige Dauer 1949/50), die dem Studium der Iturisprachen gewidmet war, bin ich in der Lage, einen Überblick über Arbeiten und Erfolge meiner fünf Pygmäen-Expeditionen zu geben. Zwei Expeditionen waren den Negritostämmen Ost-Asiens gewidmet und zwar den Semang (und ihren Nachbarstämmen) von Malaya und den Aeta (und ihren Nachbarn) auf den Philippinen. Die geplante Reise zu den Andamanern als dem dritten Glied in der Reihe der asiatischen Negrito wurde durch den Ausbruch des zweiten Weltkrieges vereitelt. Da das Forschungsmaterial meiner Negrito-Reisen widriger Umstände halber noch nicht publiziert werden konnte (ein Teil ist im Jahr 1943 in Stuttgart ausgebombt), beschränke ich mich im folgenden auf Hinweise auf die Forschungsreisen zu den afrikanischen Pygmäen oder Bambutiden.

#### 1. Die zwei ersten Forschungsreisen 1929/30 und 1934/35

Die beiden Reisen ergänzten einander. Die erste und längere Reise führte ich allein durch. Diese Expedition fiel in jene glückliche Zeit, da noch keine Autostraßen den Urwald durchquerten, der Forscher also auf Karawanenpfaden den Wald nach allen Richtungen hin durchqueren mußte, um den Bambuti nachzuspüren. Diese Expedition war gezwungenermaßen eine Flächenforschung. Es galt zunächst, einen Überblick über alle afrikanischen Pygmäen in Belgisch-Kongo und ihr Zueinander zu gewinnen. Ein Jahr verbrachte ich damit, im Ituriwald die rassischen und kulturellen Eigenheiten der Pygmäen und ihrer Wirtsherren zu studieren, was von gutem Erfolg gekrönt war. Ein einmonatiger Aufenthalt in Ruanda und ein zweimonatiger in der Equateur-Provinz diente dazu, Vergleichsmaterial zu den Ituri-Bambuti zu gewinnen und ihre Zugehörigkeit zu den Bambutiden zu prüfen. Ich gewann die Überzeugung, daß alle Pygmiden Afrikas zueinander gehörten, daß sie auch geographisch miteinander in Verbindung stehen, daß aber sowohl die Batwa von Ruanda (die SCHUMACHER neuestens Twiden nennt) wie die Bačwa vom Equateur von den Bambutiden in mehrfacher Hinsicht abweichen, wofür teils die Umwelt (Berglandschaft), teils die Mischung mit umwohnenden Großwüchsigen (schon aus früherer Zeit) maßgebend sind. In jedem Fall war ich von der rassischen und kulturellen Urwüchsigkeit der Ituri-Bambuti so sehr überzeugt, daß ich mich zu einer zweiten Reise in das Iturigebiet entschloß, um durch eine intensive Tiefenforschung die Kultur der Bambuti zu ergründen und ihr den geziemenden Platz unter den Waldvölkern Inner-Afrikas einzuräumen. In gleicher Weise sollte auch das Rassenbild der Bambuti tiefer und allseitiger als ich es auf der ersten Reise tun konnte, erforscht werden. Zu dieser Arbeit haben wir drei Forscher uns zusammengefunden: M. GUSINDE widmete sich den anthropologischen Untersuchungen, J. JADIN als Arzt hatte serologische Studien im Auge, und ich widmete mich hauptsächlich der Erforschung der Pygmäenkultur und Sprache. Diese Reise zeitigte allseitig ausgezeichnete Ergebnisse, die in verschiedenen Publikationen aller drei Forscher der Öffentlichkeit vorgelegt werden konnten. Von mir erschien neben drei Reisewerken: Bambuti, die Zwerge vom Kongo (Leipzig 1932), Vollblutneger und Halbzwerge (Salzburg 1934) und Der Urwald ruft wieder (Salzburg 1936), die wissenschaftliche Publikation: Die Bambuti-Pygmäen vom Ituri, 2 Bände (der 2. Band in 3 Teilen), Brüssel 1938-1950. Der 1. Band behandelt die Demographie und Anthropologie der Bambuti, der 2. Band befaßt sich im 1. Teil mit der Wirtschaft, im 2. Teil mit dem Gesellschaftsleben, im 3. Teil mit der Religion der Bambuti.

Inzwischen erschien in Paris ein gemeinverständliches Werk, das die afrikanischen und asiatischen Pygmäen behandelt: Les Pygmées, Paris 1940.

#### 2. Die 3. Kongo-Pygmäenreise Oktober 1949 - April 1950

Immer zahlreicher und dringlicher wurden die Anfragen, meine Stellungnahme zum Problem der Pygmäensprache kundzutun. Man sagte mir nach, daß ich die Existenz einer oder mehrerer Pygmäen-Sprachen behauptete. Das war keineswegs der Fall. Ich verteidigte immer nur den Standpunkt, daß die Bambuti eine eigene Sprache gehabt



haben müssen, wie sie auch eine eigene Rasse sind (keine Degenerationserscheinung) und eine eigene Kultur haben, die sich von jener der Urwaldneger abhebt. Da aber das von mir gesammelte linguistische Material nicht ausreichend war, um das pygmäische Sprachenproblem erfolgreich anzugehen, entschloß ich mich zu einer neuerlichen Expedition in den Kongo, um mich vornehmlich dem Studium der Ituri-Sprachen zu widmen. Der Plan konnte in die Tat umgesetzt werden, als das Institut Royal Colonial Belge mein Vorhaben mit Verständnis aufgriff und wärmstens unterstützte. Die Finanzierung der Expedition übernahm in hochherziger Weise das Institut pour la recherche scientifique de l'Afrique Centrale (IRSAC). Ich möchte auch an dieser Stelle dem IRSAC sowohl als dem Belg. Kolonial Institut, vor allem seinem inzwischen verstorbenen General-Sekretär Prof. Dr. E. DE JONGHE meinen herzlichsten Dank für alle mir gewährten Unterstützungen aussprechen. Prof. Dr. DE JONGHE hat stets allen meinen afrikanischen Pygmäenexpeditionen das größte Interesse entgegengebracht. Weitere Beihilfen kleineren Ausmaßes verdanke ich dem Anthropos-Institut, Posieux-Freiburg, ferner der Hochschule für Welthandel in Wien sowie der Wiener Akademie der Wissenschaften, denen ich hier ebenfalls meinen Dank ausspreche.

### 3. Bericht über den Verlauf der 3. Kongo-Expedition

Ich landete mit dem Flugzeug am 7. Oktober 1949 in Irumu am Urwaldrand und hatte bereits am 10. Oktober in der ersten Etappe unter den Wald-Babira und deren Bambuti (bei Kokonyange) mit meiner Arbeit begonnen, wo ich die Sprache der Wald-Babira und das Kimbuti aufnahm.

Die Arbeit ging jeweils so vor sich, daß ich mir geeignete Interpreten, Neger wie auch Pygmäen, aussuchte und mit ihrer Hilfe die Sprachen aufnahm und geeignete Texte fixierte. Dabei machte ich die Erfahrung, wie auf meinen früheren Expeditionen auch, wie schwer es ist, besonders mit den Bambuti Sprachstudien anzustellen, da sie keine Ausdauer haben und kaum dazu zu bringen sind, langsam, Satz für Satz, zu sprechen, um es so möglich zu machen, Texte zu fixieren. So ausgezeichnete Erzähler sie an sich sind, so wenig brauchbar sind sie für Diktate. Neger, die schon eine Missionsschule durchgemacht haben (es handelt sich um solche Neger, die als Lehrer arbeiten), waren in der Regel bessere Interpreten, deren ich mich für einige Sprachen bediente. Als Mittelssprache gebrauchte ich jeweils das Kingwana, das von den Negern überall, von den Bambuti teilweise verstanden und gesprochen wird.

Ein widriger Umstand, der mich in meiner Arbeit behinderte, war der, daß ich meinen Standort nicht genügend rasch und leicht wechseln konnte, weil ich kein eigenes Transportmittel besaß. Ich war auf Gelegenheitsfahrten bzw. auf den Postverkehr angewiesen. Dadurch blieb es mir leider versagt, Gegenden zu erreichen, die sprachlich bedeutsam sind, wie das Gebiet von Okaiko (mir von früher bekannt), ferner jenes der Babeke und einige Gebiete am Ngayufluß.

Im Gegensatz zu meinen früheren Forschungsreisen, auf denen ich meine Hütte stets in den Pygmäenlagern aufschlug, nahm ich diesmal jeweils Wohnung in den Negerdörfern, meistens in den *gîts* (Rasthütten) oder in Eingeborenenhütten. Von da aus besuchte ich die Bambutilager und suchte mir geeignete Interpreten aus.

In Kokonyange, Weg Mambasa-Irumu, wohin mich der Missionar P. Mayens von Badiya brachte (es sei hier vermerkt, daß ich vor allem den Missionaren für ihre verständnisvolle Hilfe, besonders durch Beistellung von Verkehrsmitteln, zu speziellem Dank verpflichtet bin), blieb ich bis zum 11. November. Von dort verlegte ich mein Lager ostwärts nach dem Dorf Pauwanzas unter den Balese, wo ich in 14tägiger Arbeit die Sprache der Süd-Balese sowie das Süd-Efé aufnahm, bzw. meine früheren Aufnahmen dieser Idiome kontrollierte und ergänzte. Diese Sprachen hatte ich auf meinen früheren Reisen am Rodjo, Maseda und Orundu bzw. bei den nachbarlichen Negern aufgenommen.

Von Pauwanza reiste ich Ende November zu den Bvuba im Dorf Kalume, wo ich die Bvuba-Sprache und die Efé-Sprache aufnahm. Dort hatte ich auch Gelegenheit, bei in dieser Gegend arbeitenden Holzsägern die Watalinga-(Wawayse-)Sprache aufzunehmen.

Am 21. Dezember unterbrach ich die Arbeit und begab mich nach Beni, von

dort über die Mission Nyundo nach Astrida, wo ich Dr. JADIN, meinen Begleiter auf der Pygmäenexpedition 1934 einen Besuch abstattete und mich gleichzeitig einer Malariakur unterzog.

Am 7. Jänner 1950 setzte ich die Arbeit am Nduye fort, wo ich bis zum 7. Februar verblieb. Außer dem Studium der Nord-Balese-Dialekte jener Gegend und der Sprache der dortigen Efé nahm ich mit in der Gegend stationierten Lehrern der katholischen Mission die Balika- und Babudu-Sprache und mit Interpreten aus der Schar der am Nduye-Brückenbau beschäftigten Gefangenen die Mamvu-Sprache auf.

Auf meinen früheren Expeditionen hatte ich jeweils am Nduye Aufenthalt genommen und war stets in enge Fühlung mit den Pygmäen getreten, die immer zahlreich anzutreffen waren. Diesmal kamen sie nur spärlich zum Posten und es war nicht leicht, sie zu bewegen, sich für meine Sprachstudien zur Verfügung zu stellen. Erst in der letzten Woche meines dortigen Aufenthaltes gelang es mir, einige Individuen ständig um mich zu scharen. Es scheint, daß die Gegenwart der vielen Gefangenen am Nduye die Bambuti verscheuchte.

Ich verließ Nduye und wandte mich zu den Stämmen der Avakubi-Bafwasende-Gegend, wo ich 1929 die Pygmäenforschungen begonnen hatte. Ich ließ mich zunächst für zwei Wochen in der Mission Avakubi nieder, wo ich günstige Gelegenheit hatte, die Sprache der Babali, Bandaka und Bombo aufzunehmen. Die Babeke-Sprache konnte ich leider nur oberflächlich mit einer Frau aufnehmen, da andere Gewährsleute nicht aufzutreiben waren.

Am Aparentfluß, Weg Bafwasende-Bomili, studierte ich zehn Tage lang die fast vergessene Sprache der Dorf-Basua, von der nur Bruchstücke zustande gebracht werden konnten, ferner die Sprache der dortigen Bakango-Bambuti.

Am 4. März reiste ich nach Stanleyville, um mit dem Gouverneur der Ost-Provinz M. Bock über das Pygmäenproblem Rücksprache zu halten. Der Gouverneur hatte gelegentlich einer Reise nach Irumu bei mir in Kokonyange vorgesprochen und mich eingeladen, ihn in Stanleyville zu besuchen und ihm über meine Pygmäenstudien zu berichten bzw. mit ihm Mittel und Wege zu besprechen, wie man den Pygmäen helfen könnte. Er, wie auch viele andere Weiße, Kolonialbeamte und Missionare, sind gleich mir der Ansicht, daß seitens der Kolonialregierung zum Wohl der Pygmäen etwas geschehen müsse. Ich fand Gelegenheit, den Gouverneur die Dringlichkeit der Pygmäenfrage auseinanderzusetzen.

Am 14. März war ich wieder in der Irumu-Gety-Gegend, im Dorf Chabis am Urwaldrand, wo ich die Sprache der Bovanuma (Süd-Banyali) in 14tägiger Arbeit aufnahm und die linguistische Stellung der dortigen Bambuti prüfte. Am 28. März liquidierte ich die Expedition und flog am 5. April von Irumu nach Rom ab.

Aus meinen Darlegungen ist ersichtlich, daß 18 Sprachen des Ituriwaldes erforscht wurden, davon vier Pygmäen-Idiome. Soweit möglich und die Interpreten es erlaubten, wurde jeweils das Gerippe einer Grammatik und ein Vokabular aufgenommen, wobei den Tönen besondere Aufmerksamkeit geschenkt wurde. Ferner trachtete ich, viele Texte, meistens Mythen und Sagen, zu Papier zu bringen.

Selbstredend war ich auch bemüht, zusätzliche ethnographische Studien anzustellen, was mir besonders bei den Wald-Babira und deren Bambuti sowie bei den Bovanuma und Bvuba gelang.

Wie früher schon erwähnt, war ich in meinen Studien durch die Verkehrsverhältnisse sehr gehemmt. Meistens benützte ich Fahrzeuge der Missionare, die mir diesbezüglich nach Möglichkeit entgegenkamen. Ferner bediente ich mich wiederholt der Postwagen, wobei sich jedoch Verzögerungen in der Gepäckbeförderung ergaben. Am meisten bedauere ich, daß ich infolge der Verkehrsbehinderung einige für die Sprachforschung wichtige Gegenden nicht aufsuchen konnte.

Die Ergebnisse meiner Forschung sind durchwegs zufriedenstellend. Ich beschränkte mich auf die Aufnahme solcher Urwaldsprachen, die bislang von niemandem erforscht und fixiert wurden und die in irgend einem Zusammenhang mit Pygmäen-Idiomen am Ituri stehen. Von anderen Sprachaufnahmen habe ich absichtlich Abstand genommen.



PAUL SCHEBESTA, S. V. D.








**Die Entzifferung der hethitischen Hieroglyphen.** — Als im letzten Jahrhundert nach der Entzifferung der ägyptischen Bilderschrift und der assyrisch-babylonischen Keilschrift die Erforschung des Alten Orients immer größere Fortschritte machte, lenkten eigenartige Reliefdarstellungen, die seit etwa 1870 in immer größerer Zahl in Syrien und Kleinasien gefunden wurden, die Aufmerksamkeit auf sich. Hauptfundplatz dafür war der Ruinenhügel der ehemaligen Stadt Karkemisch am obern Euphrat, und in neuerer Zeit zeigte sich vor allem der Boden des südöstlichen Kleinasien recht ergiebig. Diese Kunstdenkmäler waren in vielen Fällen von einer bis dahin unbekannten Bilderschrift begleitet. Im Jahre 1874 stellte der Engländer W. WRIGHT, Missionar in Damaskus, die Behauptung auf, diese Plastiken und die sie begleitenden Inschriften seien vom altorientalischen Volk der Hethiter geschaffen worden. Aber die Kenntnisse über dieses Volk waren damals noch so gering und unbestimmt, daß diese Theorie lediglich einer Verbindung zweier ungelöster Rätsel oder der Umwandlung zweier Gleichungen mit je einer Unbekannten in eine einzige Gleichung mit zwei Unbekannten gleichkam. Die Bezeichnung dieser Bilderschrift als hethitische Hieroglyphen ist seither jedoch allgemein üblich.

Als Schreibmaterial diente offenbar in erster Linie der Stein, sowohl extra zubereitete, transportable Blöcke (Orthostaten und Stelen) als auch der natürliche Fels selbst, so daß die Originale mancher, meist der Entstehungszeit nach älterer Inschriften noch heute an ihrem ursprünglichen Standort studiert werden müssen. Auf Ton kommen — von ganz vereinzelt Ausnahmen abgesehen — hethitische Hieroglyphen nur in Siegelabdrücken vor, sowohl von Stempelsiegeln als auch — doch viel seltener — von Rollsiegeln (Siegelzylinder). Schließlich sind bei Ausgrabungen in der ehemaligen Stadt Assur kleine zusammengerollte Bleistreifen gefunden worden, die mit hethitischen Hieroglyphen beschrieben sind. Wahrscheinlich handelt es sich dabei um Briefe.

Eine Anzahl der Schriftzeichen besteht in Darstellungen von Menschen- oder Tierköpfen. Schon 1877 machte der englische Gelehrte SAYCE die Beobachtung, daß innerhalb ein und derselben Zeile alle diese Köpfe in der gleichen Richtung blicken, also alle entweder gegen das linke oder das rechte Zeilenende gerichtet sind, und daß diese Blickrichtung von Zeile zu Zeile wechselt. Er schloß daraus, daß auch die Schriftrichtung von Zeile zu Zeile wechsle, daß also, wenn etwa die erste Zeile von links nach rechts zu lesen wäre, die folgende von rechts nach links gelesen werden müsse, die dritte wieder von links nach rechts und so fort. Dieses Schriftverfahren (βουστροφηδόν) ist auch aus altgriechischen Inschriften bekannt. Da zu Beginn der Inschrift als erstes Zeichen sehr oft eine auf sich selbst zeigende Person vorkommt — meistens in besonders sorgfältiger Ausführung — und da die letzte Zeile der Inschrift in vielen Fällen nicht ganz ausgefüllt ist, verfügte man auch über einen Hinweis auf die Schriftrichtung, und man erkannte, daß diese Menschen- bzw. Tierköpfe unter den Schriftzeichen jeweils nach dem Zeilenanfang blicken.

SAYCE beobachtete ferner, daß alle Beischriften zu Gottheitsdarstellungen mit dem Zeichen  beginnen, und er deutete es als „Gott“. Dieses Zeichen repräsentiert somit keinen Laut und keine Silbe, sondern einen bestimmten Begriff; es ist ein Sinnzeichen oder Ideogramm, wie man sie auch bei der Keilschrift kennt. In ähnlicher Weise ließ sich für das schmale, gleichschenklige Dreieck mit der eingezeichneten Höhe  die Bedeutung „König“ ermitteln.

In einem häufig wiederkehrenden kleinen Zeichen, bestehend aus einem senkrechten Strich und einem danebenstehenden Halbkreis, erkannte man den Worttrenner.

An Versuchen, diese Schrift zu entziffern, fehlte es nicht. Aber bis zum Jahre 1930 kam man über ein erfolgloses Rätselraten, welche Sprache sich wohl hinter diesen geheimnisvollen Zeichen verberge, nicht hinaus. Der folgenreichste — wenn auch leider wenig erfolgreiche — Entzifferungsversuch war derjenige von JENSEN. Besonders verhängnisvoll für die weitere Forschung wurde seine an sich höchst geniale Gleichsetzung der Zeichengruppe      von einer Inschrift aus Bor im Taurusgebirge, die offensichtlich den Namen eines Königs enthielt, mit Σὺέννης,



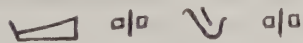
dem aus HERODOT bekannten Namen der kilikischen Könige in der Zeit vor und nach den Perserkriegen. Die Lesung *si — e — ne — si — s* wirkte wegen des zweimaligen *si* sehr überzeugend.

JENSEN hielt das Altarmenische für die Sprache dieser Denkmäler, obwohl die Armenier erst um das Jahr 600 v. Chr. nach Kleinasien eingewandert sind, während die kunstgeschichtliche Analyse der Bildwerke und die Berücksichtigung der Begleitfunde darauf schließen ließen, daß die hethitischen Hieroglyphentexte vor dem Jahre 700 v. Chr. entstanden sein mußten. Zudem stammen die ältesten uns bekannten Texte in armenischer Sprache aus nachchristlicher Zeit, so daß in Armenien nach dem Hieroglyphenzeitalter die Kenntnis der Schrift für rund ein Jahrtausend verschwunden gewesen wäre.

Die nächstliegende Auffassung war natürlich, daß die Sprache der hethitischen Hieroglyphen ganz einfach das „Hethitische“ sein müsse; nur kam man damit vorläufig nicht weiter, da man die hethitische Sprache selbst auch nicht kannte. Das erfreulichste Ergebnis aus dieser Epoche erfolglosen Suchens ist die Sammlung aller damals zugänglichen Inschriften in hethitischen Hieroglyphen und ihre Herausgabe im „Corpus Inscriptionum Hethiticarum“ durch den Assyriologen L. MESSERSCHMIDT.

Nach der Enträtselung der hethitischen Sprache, wie sie auf Keilschrift-Ton- tafeln — also in einer bereits bekannten Schriftart — aus der ehemaligen Hauptstadt des Hethiterreiches beim heutigen türkischen Dorf Boghazköi zutage getreten war, d. h. seit 1915, wandte sich die Forschung in erster Linie diesem Keilschrift-Hethitischen zu, das sich überraschenderweise als indogermanische Sprache erwies, während das Interesse an den hethitischen Hieroglyphen, die ihre Geheimnisse nun einmal nicht preisgeben zu wollen schienen, eher abnahm. Erst seit 1930 kann wieder von ernsthafter Beschäftigung mit den hethitischen Hieroglyphen die Rede sein. Es sind fünf Forscher zu nennen, denen das Verdienst zukommt, das Studium dieser Materie auf eine neue und solide Grundlage gestellt zu haben, nämlich der damals in erster Linie als Kunsthistoriker und Archäologe bekannte H. TH. BOSSERT in Istanbul, der vor dem Krieg in Berlin wirkende Schweizer FÖRNER, der Assyriologe GELB in Chicago, der bereits für die Deutung des Keilschrift-Hethitischen berühmte HROZNÝ in Prag und schließlich der Indogermanist MERIGGI, der heute in Pavia tätig ist. In allerjüngster Zeit sind zu diesem Team noch drei weitere Gelehrte gestoßen, nämlich der bekannte Hethitologe GÜTERBOCK, heute in Chicago tätig, der Türke SEDAT ALP und STEINHERR in Istanbul, ein Schüler von BOSSERT.

Den entscheidenden Schritt gegenüber den erfolglosen Vorgängern (JENSEN usw.) tat BOSSERT in dem 1932 erschienenen Buche „Šantaš und Kupapa, neue Beiträge zur Entzifferung der kretischen und hethitischen Bilderschrift“. *Šantaš* und *Kupapa* sind die Namen von Göttern, die der Verfasser in kretischen und hieroglyphen-hethitischen Texten nachweisen wollte. BOSSERT ließ endlich die unheilvolle Lesung Σούνησις JENSENS beiseite und schlug als Lesung des Königsnamens *Wa + r — pa — la — wa — s* (statt: *Si — e — ne — si — s*, siehe oben) vor, den er mit dem in assyrischen Keilschrifttexten belegten König „Urballu“ von Tyana gleichsetzte. Den in der selben Inschrift vorkommenden Stadtnamen las er



*Tu — wa — na — wa* (bisher: *Tu — si — an — si*),

was der in Keilschrift überlieferten Namensform „Tuwanuwa“ denkbar nahe kommt und eine Bestätigung für die Lesung des Zeichens *wa* bildet. Dem kleinen schrägen Strich am ersten Zeichen des Königsnamens, dem sogenannten „Dorn“, mußte somit der Lautwert *r* zukommen, was sich in der Folge bestätigte, da dieser Dorn auch an andere Zeichen angefügt werden kann.

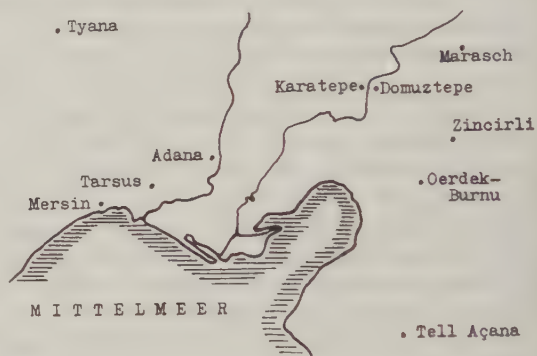
Als der zweite Weltkrieg ausbrach, war die Erforschung der hethitischen Hieroglyphen soweit gediehen, daß sich ein einigermaßen klares Bild über das Schriftsystem machen ließ: Die Zeichen zerfallen (wie in der Keilschrift) in drei Gruppen, nämlich Silbenzeichen, Ideogramme und Determinative. Die rund 60 Silbenzeichen repräsentieren zur Hauptsache entweder eine offene Silbe mit einfachem konsonantischem Anlaut (z. B. *wa*, *pa*, *la*, *tu*) oder einfach einen Vokal. Durch Kombination von Eigen-

namen — die Namen von Gottheiten oder Königen waren ja an den schon von SAYCE gedeuteten Zeichen (siehe oben p. 260) leicht erkenntlich — ließ sich der Lautwert von sehr vielen Silbenzeichen ermitteln. Die große Schwierigkeit für die Entzifferung boten und bieten immer noch die sehr zahlreichen Ideogramme, die keinen Lautwert, sondern nur einen Begriff wiedergeben (wie in unserer modernen Schrift die Ziffern); denn trotz des „Bilder“-Charakters der Schrift sagen die wenigsten Zeichen etwas aus über den Begriff, den sie repräsentieren. Die Divergenzen der in den Dreißigerjahren erschienenen Übersetzungsversuche von HROZNÝ und MERIGGI erklären sich in erster Linie aus der Unmöglichkeit, den Sinn der Ideogramme zu ermitteln. Die dritte Gruppe von Zeichen, die Determinative oder Deutezeichen, sind bloße Hilfszeichen für die Schrift; sie zeigen z. B. an, daß die davor stehende oder die nachfolgende Zeichengruppe einen Personennamen oder den Namen einer Stadt bedeute. Es ist klar, daß manche Zeichen sowohl als Ideogramme wie als Determinative gebraucht werden können (so die schon mehrfach erwähnten Zeichen für „Gott“ und „König“), bzw. daß wir nicht immer feststellen können, ob ein Zeichen als Ideogramm oder bloß als Determinativ zu verstehen ist. Schließlich kann wie in der Keilschrift ein und dasselbe Zeichen sowohl Silbenzeichen als auch Ideogramm sein.

Heute besteht alle Hoffnung, daß in kurzer Zeit das Problem der hethitischen Hieroglyphen soweit gelöst sein wird, daß sich an den Aufbau einer Philologie des Hieroglyphen-Hethitischen auf einer ebenso soliden Grundlage denken läßt, wie das für das Keilschrift-Hethitische der Fall ist. Auf dem Hügel Karatepe in Kilikien, rund

Fig. 1:

Kartenskizze von Kilikien mit einigen historisch oder archäologisch wichtigen Plätzen.



100 km nordöstlich von Adana, auf dem rechten Ufer des Flusses Ceyhan (dem antiken Pyramus) wird seit einigen Jahren vom Institut für die Erforschung Altorientalischer Kulturen der Universität Istanbul unter der Leitung von Prof. H. TH. BOSSERT eine späthethitische Festungsanlage ausgegraben. Dieselbe muß ungefähr um das Jahr 730 v. Chr. vom Fürsten Asitawanda (aus noch nicht klaren Gründen nennt er sich in den gleich zu erwähnenden Inschriften selbst nicht König), dem Herrscher über das Volk der Danuna, erbaut worden sein. Das Danuna-Reich, das im Wesentlichen wohl nur aus den Städten Pachri (heute unbekannt) und Adana und deren weiterer Umgebung bestand, ist mit dem aus assyrischen Quellen bekannten Reich Quë identisch, das auch dem Königreich Israel nicht unbekannt war (1. Kön. X 28 = 2. Chron. I 16). Das Bollwerk auf dem Karatepe sollte wohl vor einem Einbruch der damals immer weiter nach Westen vorrückenden Assyrierheere schützen, hat aber seinen Zweck nicht erfüllt; denn schon unter Sargon II. (721-705 v. Chr.) ist Quë assyrische Provinz geworden.

Auf den mächtigen Orthostaten an den beiden Festungstoren sowie auf dem Rumpf einer zerstörten Königsstatue fanden sich Inschriften, zum Teil in altpheonikischer Sprache und Buchstabenschrift, zum Teil in hethitischen Hieroglyphen. Dabei zeigte es sich, daß der altpheonikische Text in dreifacher, leicht voneinander abweichender Fassung vorliegt (eine Fassung vom „oberen“ Tor, eine zweite vom „untern“ Tor und die dritte auf dem Statuen-Rumpf), dem zwei Fassungen des hieroglyphen-hethitischen Textes gegenüberstehen (an den beiden Toranlagen). Der altpheonikische Teil, übrigens

die längste bis jetzt bekannte Inschrift in alten nordwest-semitischen Buchstaben, ist schon seit längerer Zeit publiziert und hat bereits eingehende Bearbeitungen erfahren. Ein Vergleich mit dem hieroglyphischen Teil (Beobachtung regelmäßig wiederkehrender Eigennamen und andere Kombinationen) hat gezeigt, daß wir es tatsächlich mit einer Bilinguis, d. h. mit einer zweisprachigen Redaktion ein und desselben Inhalts zu tun haben. Durch diesen (von einigen Siegelabdrücken abgesehen) erstmaligen Fund eines

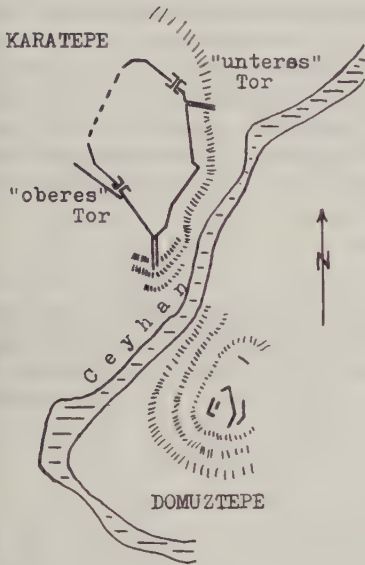


Fig. 2 :

Planskizze der Festung auf dem Karatepe.

Auf dem Hügel Domuztepe auf der andern Seite des Flusses Ceyhan fanden sich ebenfalls Spuren einer späthethitischen Festungsanlage. Dasselbst wurden auf einem Statuensockel Inschriften-Fragmente in hethitischen Hieroglyphen bemerkt. Während aber bei den Karatepe-Inschriften die Zeichen vertieft in den Stein eingemeißelt sind, treten sie bei den Domuztepe-Fragmenten erhaben auf. Gehörte die Anlage auf dem Domuztepe noch zum Reich Quë oder bereits zum Nachbarreich Samaan (Zincirli) ? Im letzteren Falle hätte also der Ceyhan die Grenze gebildet.

Begleittextes in bekannter Schrift und Sprache zu einer Inschrift in hethitischen Hieroglyphen wird deren Entzifferung auf eine ganz neue Grundlage gestellt, wie der Stein von Rosette vor 130 Jahren die Entzifferung der ägyptischen Hieroglyphen ermöglicht hatte dank des griechischen Paralleltextes. Der Zustand der hieroglyphischen Inschriften vom Karatepe verbietet eine überstürzte Publikation, so daß bis jetzt erst knapp die Hälfte des hieroglyphischen Teils ganz provisorisch veröffentlicht ist (vgl. Bibliographie). Einige Ergebnisse lassen sich aber doch schon zusammenfassen.

Die bisherigen Deutungen der Silbenzeichen haben sich im großen und ganzen bestätigt. Eigenartigerweise scheinen viele *a*-haltige Zeichen gelegentlich auch mit den Vokalen *e* oder *i* oder gar ohne Vokal, als Konsonant, gelesen werden zu müssen, eine Erscheinung, die an das System der altpersischen Keilschrift erinnert. Es zeigt sich ferner, daß verschiedene Zeichen für den gleichen Lautwert vorhanden sind, z. B. mehrere Zeichen für *ta*. Die Hieroglyphen gestatten, einen Unterschied zwischen stimmhaften und stimmlosen Verschlusslauten (*tenues* und *mediae*) zu machen sowie zwischen kurzen und langen Vokalen. Eine der größten Überraschungen bringen die Karatepe-Inschriften insofern, als sich für den sogenannten „Dorn“ neben dem Wert *r* auch der Wert *t(a)* bzw. *d(a)* oder *s(a)* ergibt.

Die Sprache der Inschriften mit hethitischen Hieroglyphen ist — soweit sich das heute beurteilen läßt — ein dem Luwischen nahestehender Dialekt. Die luwische Sprache „kennt“ man aus einigen Keilschrift-Tontafeln von Boghazköi. Sie ist mit dem Keilschrift-hethitischen näher verwandt und wurde im Kult für gewisse Götter des hethitischen Pantheons gebraucht. Somit erweist sich das Hieroglyphen-Hethitische als indogermanisch, wenn es auch wie das Keilschrift-Hethitische der landläufigen Vorstellung, wie eine indogermanische Sprache auszusehen habe, wenig entgegenkommt. Es muß schon zur Zeit des hethitischen Großreiches im zweiten Jahrtausend v. Chr. gesprochen worden sein; denn seit dieser Zeit sind die hethitischen Hieroglyphen in Gebrauch. (Der englische Missionar WRIGHT hat somit Recht behalten !) Die Mehrzahl der erhal-



tenen Inschriften stammt jedoch erst aus der Zeit nach dem Untergang des hethitischen Großreiches um 1200 v. Chr. Man hat geradezu den Eindruck, daß die Stadtfürstendynastien in Nordsyrien und im südöstlichen Kleinasien, die ehemals Vasallen des hethitischen Großkönigs gewesen waren, nun, da sie selbständig geworden waren, es als eine ihrer nationalen Aufgaben betrachteten, ihr Hethitertum erst recht zu betonen — wohl in betontem Gegensatz zu Assyrien, das ihre Unabhängigkeit je länger je mehr bedrohte — und daß sie deshalb an Stelle der sonst im Orient in solchen Fällen üblichen Keilschrift oder der damals sich verbreitenden phönikischen Buchstabenschrift die hethitische Hieroglyphenschrift pflegten, worin sie so etwas wie ihren „Heimatsstil“ sahen. Um 700 v. Chr. kommen diese Hieroglyphen außer Gebrauch.

Im folgenden sei der Versuch gemacht, einige Einzelheiten dieser neu entdeckten indogermanischen Sprache zusammenzustellen. Die Darstellung beschränkt sich, von einigen Ergänzungen abgesehen, auf die Karatepe-Inschriften; die früher aus andern Inschriften gewonnenen grammatikalischen Ergebnisse bedürfen selbstverständlich einer erneuten Nachprüfung.

## 1. Zur Lautlehre

Ein für Kleinasien charakteristischer Lautwandel ist auch im Hieroglyphen-Hethitischen zu beobachten. Im Wortinnern und im Sandhi (d. h. innerhalb eines Satzes über das Wortende hinweg) schwindet das *n* vor Dentalen, z. B. *ada* „in“ = keilschr.-heth. *anda*. (Oft werden auch im Keilschr.-Heth. Nasale vor Verschußlaut nicht geschrieben.) Die Verbindung *n*+Dental schwindet vor Zischlaut unter Ersatz-Diphthongisierung; vgl. die Deklination des Gottesnamens *Tarhund* :

nom.	<i>Tarhuīs</i>	(entstanden aus * <i>Tarhund-s</i> )
acc.	<i>Tarhuīn</i>	analogisch nach dem nom. wie griech.
		acc. sing. ἐπὶν zum Stamm ἐπιδ- (aber
		nom. sing. ἐπιδς)
gen.	<i>Tarhu<sup>n</sup>das</i>	
abl.	<i>Tarhu<sup>n</sup>data</i> .	

Der im Keilschr.-Heth. erhaltene anlautende Labiovelar (indogermanisch *qu*) erscheint im Hierogl.-Heth. als *w-*, z. B. *wa-* = Stamm des Relativpronomens, oder *wadan* „wo“ = keilschr.-heth. *kuwattan* „wohin“.

In manchen Fällen entspricht einem (wahrscheinlich aus urspr. *t* vor *i* oder *ē* entstandenen) keilschr.-heth. *z* im Hierogl.-Heth. ein Dental, z. B. Endung des abl. sing. der *a*-Stämme *-ata* (keilschr.-heth. *-az*) oder die Reflexivpartikel *-da* (keilschr.-heth. *-za*). Auch das Luwische hat in solchen Fällen den ursprünglichen Dental bewahrt.

Noch sehr undurchsichtig ist ein gelegentlicher Wandel von idg. *n* zu hierogl.-heth. Dental, z. B. in *tapas-* „Himmel“ (aus idg. \**nebhes-* entstanden; vgl. aber litauisch *debesis* „Wolke“) oder in *adaman-* „Name“ neben griech. ὄνομα.

Der Lautwert *o* scheint durch die Verbindung *u*+*a* bezeichnet zu werden.

## 2. Zur Formenlehre

Beim Nomen lassen sich vokalische und konsonantische Stämme unterscheiden, wobei die *a*-Stämme, wie die entsprechende Klasse des Keilschrift-Hethitischen, die indogermanische *o*-Deklination repräsentieren. Folgende Kasus-Endungen dürfen (für die *a*-Stämme) als gesichert gelten:

sing. nom. comm.	-as	(keilschr.-heth. : -aš)
acc. comm.	-an	( „ : -an)
nom./acc. neutr.	-a	( „ : -an)
dat.	-ā	( „ : -i)
abl.	-ata	( „ : -aš)
plur. nom./acc.	-ai	( „ : -eš, bzw. -uš)

(comm. = masc. und fem. ; wie das Keilschr.-Heth. scheint auch das Hierogl.-Heth. keinen Unterschied zwischen masc. und fem. zu kennen, sondern nur einen solchen zwischen „belebt“ und „unbelebt“.)

Eine Dualform (das Keilschr.-Heth. hat keinen Dual!) liegt vor im dat. *paḏaīn*, das sowohl bedeutungsmäßig als auch in morphologischer Hinsicht mit griech. *ποδοῖν* identifiziert werden darf.

Wie das Keilschr.-Heth. hat auch die Hieroglyphen-Sprache enklitische Personal- und Possessivpronomina. Daneben ist aber noch ein nicht enklitischer Possessivpronominalstamm *ama-* vorhanden, der an griechisch *ἐμός* etc. sowie an lykisches und lydisches *ēmi-* „mein“ erinnert.

Der keilschr.-heth. Reflexivpartikel *-za* entspricht ein hierogl.-heth. *-da*.

Beim Verbum zeigen sich folgende, schon früher erkannte Personalendungen für das Präteritum:

- I. sing. *-ha*, z. B. *aiaha* „ich machte“
- III. sing. *-da*, z. B. *aiada* „er machte“
- III. plur. *-āda*, z. B. *asāda* „sie waren“ (für *\*asanda*)

(Aus dem Keilschr.-Heth. kann lediglich die Endung *-ta* für die III. sing. zum Vergleich herangezogen werden, und die Endung *-ha* für die I. sing. ist aus der sog. Glossenkeilsprache bekannt. Dafür entsprechen diese hierogl.-heth. Personalendungen genau den Präterital-Formen des Lykischen: I. sing. *-χα*

- III. sing. *-de* und *-te*
- III. plur. *-āte*).

In der verbalen Stammbildung ist die Kategorie der *nu*-Verben ganz deutlich, die wie im Keilschr.-Heth. kausative Funktion haben, z. B. *as-nu-* „sich setzen lassen“.

### 3. Zur Wortbildung und zum Lexikon

Ethnika zu Ortsnamen werden mit dem Suffix *-wana-* gebildet, z. B.

- Adanawana-* = „zu Adana gehörig, aus Adana stammend“
- Pahriwana-* = „zu Pahri gehörig“
- Tuwanawana-* = „zu Tyana gehörig“

Wie im Keilschr.-Heth. sind auch in der Hierogl.-Sprache viele Nominal- und Verbalstämme unbekannt, weil die betreffenden Wörter mit Ideogrammen geschrieben und nur zur Kennzeichnung des Kasus oder der Verbalform mit einigen Supplement-Silbenzeichen versehen werden. Als Proben aus dem hierogl.-heth. Lexikon seien geboten:

#### 1. Nomina

- data-* „Vater“, luwisch *tata-*, aber keilschr.-heth. *atta-*
  - nata-* „Mutter“, aber keilschr.-heth. *anna-*
  - huha-* „Großvater“, keilschr.-heth. *huhha-* und lykisch *χυγα-*
  - sarawana-* „Fürst“
  - aswa-* (so lesen BOSSERT und GELB) oder *aq"wa-* „Pferd“
- Ob das in diesem Wort vorkommende Zeichen *s* oder *q* zu lesen ist, bedarf noch einer eingehenden Untersuchung. Die Lesung *aswa-* braucht aber kein Indiz für den Satem-Charakter des Hierogl.-Heth. zu sein; das Wort könnte auch aus dem Altindischen der Mitanni-Herren entlehnt sein, vgl. sanskr. *aśva-*.
- paḏa-* „Fuß“
  - tapas-* „Himmel“, vgl. litauisch *debesis* „Wolke“ und lettisch *debess* „Himmel“

#### 2. Verba

- as-* „sein“, keilschr.-heth. *eš-/aš-* (Ablaut)
- aia-* „machen“, luwisch *aya-*, keilschr.-heth. *iya-*
- dama-* „erbauen“
- tuwa-* oder *tū-* „setzen, stellen, legen“.

#### 4. Syntaktisches

Als Verneinung dient neben kürzerem *na* das dem keilschr.-heth. *natta* entsprechende *nada*. Schon lange bekannt ist der Ausdruck für „und“, nämlich das enklitische *-ha*, das seine funktionelle, aber nicht lautliche Entsprechung im keilschr.-heth. *-(y)a* und im lateinischen *-que* besitzt. Eine genaue Parallele im Keilschr.-Heth. hat die enklitische Partikel *-wa*, die einen Satz als zu einer direkten Rede gehörig kennzeichnet.

Äußerungen über den Grad der Verwandtschaft mit den übrigen indogermanischen Sprachen verlangen beim gegenwärtigen Stand unseres Wissens noch alle Zurückhaltung. Als nächste Verwandte des Hieroglyphen-Hethitischen haben das leider noch zu wenig erforschte Luwische und die sogenannte Glossenkeil-Sprache (eine Art Dialektausdrücke innerhalb keilschr.-heth. Texte) zu gelten, wenn letztere nicht überhaupt mit dem Hierogl.-Heth. identifiziert werden darf. An zweiter Stelle wäre natürlich das Keilschrift-Hethitische zu nennen, dessen nahe Beziehung zum Hierogl.-Heth. schon aus historischen und geographischen Überlegungen zu vermuten war und die jedem Kenner ohne weiteres in die Augen springt. Einige Besonderheiten, worin sich das Hieroglyphen-Hethitische deutlich gegen das Keilschrift-Hethitische abhebt, setzen jenes dafür in nähere Beziehung zum Altgriechischen. Erwähnt seien:

1. der nom./acc. plur. der *a*-Stämme auf *-ai* neben griech. nom. plur. der *o*-Stämme auf *-oi* (λόγοι etc.)
2. der dat. dual. *padain* = griech. ποδοῖν
3. das nicht enklitische Personalpronomen *ama-* „mein“ neben griech. ἐμός etc.
4. der Verbalstamm *dama-* „erbauen“ neben griech. δέμω „ich erbaue“.

Ob die Gleichung hierogl.-heth. *tapas-* „Himmel“ = litauisch *debesis* „Wolke“ und lettisch *debess* „Himmel“ mehr ist als ein Zufall, wird die Zukunft zeigen. Hingegen darf man vom Hieroglyphen-Hethitischen her auf ein besseres Verständnis der immer noch sehr undurchsichtigen — aber im Grunde zweifellos indogermanischen — Sprachen Lydisch und Lykisch hoffen, so daß sich nun doch langsam ein etwas deutlicheres Bild von den sprachlichen Verhältnissen und Verwandtschaftsbeziehungen im vorgriechischen Kleinasien abzuzeichnen beginnt.

Neben dem Indogermanisten hat der Historiker den größten Gewinn von der endgültigen Entzifferung der hethitischen Hieroglyphen zu erwarten; denn diese Inschriften dürften Licht auf eine noch sehr wenig bekannte Epoche der kleinasiatischen Geschichte werfen, nämlich auf die Zeit nach dem Untergang des hethitischen Großreiches, d. h. auf die Zeit unmittelbar nach 1200 v. Chr. Hoffentlich geben diese neu erschlossenen Quellen nicht nur Anlaß zu phantasievollen Spekulationen, sondern tragen sie auch zur Klärung mancher Fragen bei, deren zwei mit den Stichworten „Seevölker“ und „Hethiter und Achäer“ wenigstens angedeutet sein sollen.

Die bisherigen Ausführungen hatten als stillschweigende Voraussetzung, daß die Inschriften in hethitischen Hieroglyphen alle in ein und derselben Sprache abgefaßt seien. Von vornherein durfte man nicht mit einem solchen Ergebnis rechnen; denn das Beispiel der Keilschrift oder des lateinischen Alphabets zeigt, daß dieselbe Schriftart sehr wohl für ganz verschiedene Sprachen gebraucht werden kann. Die bisherigen Untersuchungen sprechen aber dafür, daß die Texte in hethitischen Hieroglyphen in einer einheitlichen Sprache abgefaßt sind, abgesehen von möglichen, durch zeitliche oder räumliche Distanz bedingten Differenzen innerhalb des Hieroglyphen-Hethitischen selbst. Es ist freilich nicht ausgeschlossen, daß sich eines Tages gewisse „hethitische“ Hieroglyphen-Inschriften als churritisch oder phrygisch entpuppen, doch wären das auf jeden Fall Ausnahmen.

Über Entstehung und Herkunft der hethitischen Hieroglyphen läßt sich heute noch nichts Bestimmtes sagen. Einige Zeichen haben eine sehr auffallende Ähnlichkeit mit solchen aus den minoischen Schriftsystemen, so daß wahrscheinlich nach der vollständigen Entzifferung der hethitischen Hieroglyphen auch die Probleme der minoischen



Schriften und Sprachen mit größerem Erfolg als bisher angepackt werden können. Während diese Beziehungen zu den altkretischen Schriften in die Entstehungszeit der hethitischen Hieroglyphen zurückweisen, gehört die weiter oben angedeutete Beziehung zur altpersischen Keilschrift ans Ende ihrer Geschichte. Die immer noch nicht eindeutig beantwortete Frage, nach welchem Vorbild die altpersische Keilschrift (die in ihrem Charakter auffallend von der sumerisch-akkadischen Schriftart abweicht) geschaffen wurde, kann vielleicht von den hethitischen Hieroglyphen her geklärt werden.

### Bibliographie in Auswahl

#### Abkürzungen:

- AfOF = Archiv für Orientforschung (Berlin 1926 ff.).  
 AJA = American Journal of Archaeology (Baltimore 1885 ff.).  
 ArchOr = Archiv Orientalni (Prag 1929 ff.).  
 MAOG = Mitteilungen der Altorientalischen Gesellschaft (Leipzig 1925 ff.).  
 MVaEG = Mitteilungen der Vorderasiatisch-Ägyptischen Gesellschaft (Berlin bzw. Leipzig 1896 ff.).  
 OIP = Oriental Institute Publications (Chicago University, the Oriental Institute 1924 ff.).  
 RHA = Revue Hittite et Asiatique (Paris 1930 ff.).  
 SAOC = Studies in Ancient Oriental Civilisations (Chicago University, the Oriental Institute 1931 ff.).  
 TSBA = Transactions of the Society of Biblical Archaeology (London 1872-93).

Die Geschichte der Entzifferung bis zum Ausbruch des zweiten Weltkriegs ist ausgezeichnet dargestellt in:

JOHANNES FRIEDRICH: Entzifferungsgeschichte der hethitischen Hieroglyphenschrift. Stuttgart 1939. (Die Welt als Geschichte, Sonderheft 3.)

#### Ältere Entzifferungsversuche:

- A. H. SAYCE: On the Hamathite Inscriptions. TSBA Band V (1877), p. 32 ff.  
 P. JENSEN: Hittiter und Armenier. Straßburg 1898.

#### Neuere Beiträge zur Entzifferung:

- H. TH. BOSSERT: Šantaš und Kupapa, neue Beiträge zur Entzifferung der kretischen und hethitischen Bilderschrift. Leipzig 1932. (MAOG Band VI, Heft 3.)  
 E. FORRER: Die hethitische Bilderschrift. Chicago 1932. (SAOC No. 4.)  
 I. J. GELB: Hittite Hieroglyphs I, II u. III. Chicago 1931, 1935 u. 1942. (SAOC No. 2, 14 u. 21.)  
 B. HROZNÝ: Les inscriptions Hittites Hiéroglyphiques, 3 Lieferungen. Prag 1933, 1934 u. 1937.  
 PIERO MERIGGI: Die längsten Bauinschriften in hethitischen Hieroglyphen. Leipzig 1934. (MVaEG Band XXXIX, Heft 1.)  
 PIERO MERIGGI: Listes des Hiéroglyphes Hittites. RHA vol. IV, fasc. 27 (1937).  
 Ein Sonderkapitel innerhalb der hethitischen Hieroglyphen behandelt:  
 H. G. GÜTERBOCK: Siegel aus Boghazköi, erster und zweiter Teil. Berlin 1940 u. 1942. (AfOF Beihefte 5 u. 7.)

#### Inschriften-Publikationen:

- L. MESSERSCHMIDT: „Corpus Inscriptionum Hettitarum“, inkl. zwei Nachträge. Berlin 1900, 1902 u. 1906. (MVaEG Band V, Hefte 4 u. 5: Band VII, Heft 3; Band XI, Heft 5.)  
 D. G. HOGARTH und L. C. WOOLLEY: Carchemish I u. II. London 1914 u. 1921.  
 I. J. GELB: Hittite Hieroglyphic Monuments. Chicago 1939. (OIP vol. XLV.)

Über die Karatepe-Ausgrabung orientiert allgemein :

BOSSERT, ALKIM, CAMBEL u. a. : Die Ausgrabungen auf dem Karatepe, erster Vorbericht. Ankara 1950. (Türk Tarih Kurumu Yayınlarından V. seri, no. 9.)

Über die Hieroglyphen-Inschriften vom Karatepe liegt bis jetzt vor :

H. TH. BOSSERT : Die phönizisch-hethitischen Bilinguen vom Karatepe. In : Oriens Band I, p. 163-192 (Leiden 1948) ; Oriens Band II, p. 72-120 (1949) ; ArchOr Band XVIII, Heft 3-4, p. 1-33 (1950).

Weitere Aufsätze von BOSSERT über die Bilinguen vom Karatepe werden im „Jahrbuch für Kleinasiatische Forschung“ (Heidelberg 1950 ff.) erscheinen.

Über den gegenwärtigen Stand der Forschung auf dem Gebiet der minoischen Schriftsysteme orientiert :

A. E. KOBER : The Minoan Scripts, Fact and Theory. AJA Band LII, p. 82-103 (1948).

Erst während des Satzes wurde mir der gehaltvolle Artikel von H. G. GÜTERBOCK „Die Bedeutung der Bilinguis vom Karatepe für die Entzifferung der hethitischen Hieroglyphen“ in der (schwedischen) Zeitschrift „Eranos“, Band XLVII, 93-115 (1949) zugänglich.

RUDOLF WERNER.

## Die Göttin Brigit <sup>1</sup>

### 1. Die heilige Brigit

Die hl. Brigit (engl. : Bridget, neuirisch : Brighid, sprich *brid*) gehört unter die drei Schutzheiligen Irlands : Patric, Brigit und Colomb Cille. Geboren 452 in der jetzigen Grafschaft Louth, wählte die von Freiern viel Umworbene den Ordensstand und stiftete unter der Eiche von Cill Dara (engl. : Kildare, Eichkirche) ein Frauen- und Männerkloster. Hier waltete sie als Äbtissin segensreich für Erziehung und Ordensleben. Sie gründete eine Kunstschule ; darum wurde sie später als Schutzheilige der Schüler überhaupt verehrt. Die hl. Brigit starb 523 und wurde nachträglich zusammen mit Patric und Colomb Cille im Dun (= Festung, engl. Downpatric) begraben. Ihr zu Ehren brannte in der Klosterkirche von Cill Dara Tag und Nacht ein Feuer bis zur Aufhebung des Klosters unter Heinrich VIII. Kein Geschichtsforscher zweifelt an Brigits Geschichtlichkeit und Bedeutung, obgleich niemand die auf sie gehäuften Wundererzählungen im einzelnen ernst nimmt <sup>2</sup>.

### 2. Die Göttin Brigit

Die irische Überlieferung war sich nie im unklaren darüber, daß es vor der Heiligen eine Göttin Brigit gab. Diese Göttin Brigit wird für das keltische Ausland durch CAESAR bestätigt ; er schreibt über die Gallier : (habent opinionem) „Minervam operum atque artificiorum initia tradere“. Von den Britanniern sagt SOLINUS im dritten Jahrhundert, daß sie Minerva verehrten und beständig Feuer in ihrem Tempel brennen <sup>3</sup>. Mit Minerva meinten diese römischen Schriftsteller aber die keltische Göttin Brigit.

Die Göttin Brigindo wird nur in einer der gallischen Inschriften genannt. Aber in Nordengland finden sich unter den Brigantes, deren Ursitz in Bregenz, im alten Keltenland war, vier lateinische Inschriften, die der „Deae Brigantiae“ geweiht sind. Von diesen Briganten lebte aber ein Teil um Port Lairge (Waterford) im südöstlichen Irland ; hinzu kommt die Behauptung der irischen Geschichtsschreiber, daß die Söhne des Mil, die letzten keltischen Eroberer Irlands, aus Brigantia kamen. Daß Brigindo,

<sup>1</sup> Die Namen sind im allgemeinen in altirischer Form möglichst lesbar geschrieben, Betonung vorne. ' = Länge. *ch* wie in „ach“.

<sup>2</sup> H. THURSTON, S. J., Lives of the Saints 1. Februar. London 1926 ; F. DOYÉ, Heilige und Selige I, p. 148 f.

<sup>3</sup> J. ZWICKER, Fontes Historiae Celticae. Berlin 1934, p. 90.

Brigantia und Brigit Formen des gleichen Namens sind, bezweifelt niemand. Das Urirische für Brigit wäre Briginti, die Hohe <sup>4</sup>.

Auf irischem Boden begegnen wir der Göttin bei Bischof CORMMACC im 9. Jahrhundert. Er schrieb in altirischer Sprache „Sanas Cormaicc“, vielfach mit lateinischen Sätzen oder Ausdrücken durchsetzt; es ist ein Werk, das die Erklärung meist veralteter oder sonst schwer verständlicher Worte zum Gegenstand hat. Darin heißt es nun: „Brigit, d. i. die Dichterin, Tochter des (höchsten Gottes) Dagda. Sie ist die Dichtkunstfrau, welche die Dichter anbeten; denn äußerst glänzend war ihre Fürsorge. Ihre Schwestern waren Brigit, die Heilkunstfrau und Brigit, die Schmiedekunstfrau, Töchter des Dagda. Weil dieser göttliche Namen führte, wurde auch Brigit von allen Iren Göttin genannt.“ <sup>5</sup> Was hier über Brigit gesagt wird, stimmt überein mit dem, was oben CAESAR über Minerva sagte. Dabei entfaltet sich die Göttin hier in drei: das erinnert nicht nur an die drei bis in die Neuzeit in der Grafschaft Luimnech (Limerick) verehrten Muttergöttinnen, Ane, Clidna und Oibill <sup>6</sup>, sondern vor allem an die auf altkeltischen Weihealtären sitzenden Matres (lat.) oder Matronae (keltisch, erstbetont), die so zahlreich auf dem linken Rheinufer gefunden wurden <sup>7</sup>. Die Dreiheit mag sich auf die drei sichtbaren Mondgestalten beziehen; so erklären wenigstens die Griechen die Dreigestalt ihrer Erd- und Mondgöttin Hekate <sup>8</sup>. Häufig haben die Matres Früchte oder Kinder auf dem Schoß.

### 3. Kinder, Früchte und Mond

Um Brigit zu verstehen, wollen wir uns diese Züge der alten Muttergöttin ins Gedächtnis zurückrufen.

Eine Muttergöttin war fast eine Selbstverständlichkeit im Kreise der niederen Bodenbauer, da Mütter den Boden besaßen und bebauten. Die Erdgöttin war selbstverständlich Göttin aller Fruchtbarkeit und Frucht. Zugleich war sie Mondgöttin. Nicht nur schien der monatliche Wechsel des Mondes Beziehung zum Leben des Weibes und verraten, der Mond war auch das Gegenbild der Erde: gleich ihr eine unebene Scheibe und, wie sie, Schauern und Fluten unterworfen. Der Mond war dazu ein Bild des Wachstums; er wurde als Quelle des Nachttaus und aller Feuchtigkeit betrachtet und damit als Quelle des Wachstums und der Fruchtbarkeit überhaupt. Weil aber das Wachstum der Pflanzen offenbar auch von Jahr und Sonne abhängig ist, konnte es nicht ausbleiben, daß sich in einer solchen Deutung Züge der Sonne mit denen des Mondlichtes mischten <sup>9</sup>. Mit dem Übergang zur Schweinezucht, besonders aber als an der Grenze Asiens und Afrikas das echte Bauerntum mit dem Pflugbau entstanden war, mußte die Mutter-Gottheit auch die Bemutterung des Viehs übernehmen. Ohnehin gaben die gerundeten Stoßzähne des Ebers und die Rinderhörner Anknüpfungspunkte für die Mondgöttin. Sorge um das Feuer muß der göttlichen Hausmutter längst nahe gelegen haben.

Bei einem Volke höherer Bildung, wie es die Kelten waren, kam die mütterliche Betreuung der Künste und Wissenschaften, der Schulen und der Schüler hinzu, wie CAESAR und CORMMACC genugsam andeuten. Die Erhebung der hl. Brigit zur Schutzheiligen der Schüler mußte so gefördert werden.

Auf alte Vorstellungen mag auch das immerwährende Feuer von Cill Dara zurückgehen und der Umstand, daß neben Christus nur der Name der hl. Brigit genannt

<sup>4</sup> E. WINDISCH, Das keltische Britannien bis zu Kaiser Arthur. Leipzig 1912, pp. 96 f., 101 f.; G. DOTTIN, Antiquité Celtique. Paris 1906, p. 80, 334 ff. Revue Celtique (Paris) L., p. 288 ff.

<sup>5</sup> Sanas Cormaicc, hrsg. von KUNO MEYER, Anecdota from Irish Manuscripts. Halle 1912, Nr. 150.

<sup>6</sup> ELEONOR HULL, Folklore of the British Isles. London 1928.

<sup>7</sup> K. PRÜMM, S. J., Religionsgeschichtl., Handbuch für den Raum der altchristlichen Umwelt. Freiburg 1943, pp. 756-764.

<sup>8</sup> Einen altindischen dreiköpfigen Mondgott erwähnt MAX MÜLLER. Mythologie, 1898/99.

<sup>9</sup> Die inschriftlich bezeugte Dea Sulis Minerva im keltischen Britannien war, dem Namen nach, anscheinend Sonnengöttin. Vgl. oben Nr. 4, pp. 96 und 97.



wird, wenn abends das Hausfeuer unter der Asche geborgen wird<sup>10</sup>. Schon in einem altirischen Leben der Heiligen (Vita Brigitae, Irish Texts I) wird zweimal berichtet, wie aus dem Haus, in dem die junge Brigit weilte, eine geheimnisvolle Feuerflamme schlug oder das ganze Haus erfüllte.

Eine heilige Irin Mathir-Ap (Äbtissin) aus der Bekehrungszeit war von vorneherein geeignet, Züge der Muttergottheit zu übernehmen. Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang die große Zahl landwirtschaftlicher und hausmütterlicher Wunder, die der hl. Brigit zugeschrieben werden: Erstens Verwandlung von Wasser in Bier oder Milch. Zweitens Ersatzvermehrungen, z. B. wird die von ihr gehütete Herde Schweine, obwohl zwei Eber gestohlen sind, wieder auf den alten Stand gebracht; dieselbe Menge Butter ist vorhanden, obwohl Brigit den größten Teil den Armen gegeben hatte; ein verlorenes Kalb wird wiederbeschafft, ein zerbrochenes Gefäß wird wiederhergestellt. Drittens erfolgreiche Verfluchung und Segnung von Apfelbäumen, Speisevermehrung, Metvermehrung, Vermehrung der Gerste; eine Quelle wird geöffnet. Viertens Förderung der Ehe und Mutterschaft: z. B. besorgte Brigit einem ihrer eigenen Freier eine Frau und bewirkte durch gesegnetes Wasser, daß ein Ehemann, dessen Liebe erkaltet war, sich wieder seiner Frau zuwandte<sup>11</sup>.

In der heutigen Volkssage tritt die Heilige als Besitzerin und Hirtin einer Kuhherde und als die Besitzerin der Wunderkuh auf, die in die alte Göttersage gehört. Ich übersetze aus dem Irischen eine Volkserzählung der Gegenwart: „Alle Leute wollten die heilige Brigit mit ihrer Kuh aus dem Ort vertreiben. Brigit verlangte nur soviel Platz für die Kuh, wie ihr eigener Mantel bedecken würde. Ein vornehmer Mann, der zugegen war, sagte, soviel müsse sie bekommen. Sie breitete nun ihren Mantel aus; der Mantel aber wurde immer breiter, bis er fast eine ganze Grafschaft bedeckt hätte. Da kam eine verfluchte (böse Frau) und sagte, ganz Irland werde Brigit gehören, wenn man den Mantel nicht anhielte. Da hielt der Mantel an und ging nicht weiter. Brigit hatte eine Kuh, die hatte so viel Milch, daß sie jedes Gefäß füllte, das unter sie kam. Eine verfluchte, böse Frau sagte, sie werde ein Gefäß unter sie bringen, das sie nicht füllen werde. Das Gefäß, das sie unter sie brachte, war dieser Art: ein Sieb; es fiel kein Tropfen Milch in das Sieb, der nicht hindurchfiel. Da blickte die Kuh an sich entlang; als sie die Milch in Strömen auf die Erde fließen sah, starb sie. Für den Boden, den der Mantel bedeckte, braucht man keinen Penny Pacht zu zahlen.“<sup>12</sup>

Auf die Beziehungen dieser Wundergeschichten zu Fruchtbarkeit und Mond will ich hier nicht eingehen. Bemerkenswert ist noch eine Wundererzählung, die sich nur in den ältesten Berichten, nicht aber in der bisher benutzten „Vita“ findet: Brigit befreit durch ihren Segen eine durch einen Fehltritt schwanger gewordene Nonne von ihrer Frucht; das Schwellen und Abnehmen des Mondes muß wohl den Anlaß zu der Erzählung von dieser frommen Abtreibung gegeben haben<sup>13</sup>. Eine andere Erzählung, die anscheinend erst nach Abfassung der „Vita“ mit Brigits Leben verknüpft worden ist, berichtet, daß Gott auf ihr Gebet hin ihr eines ihrer beiden Augen genommen habe, um sie vor ihren Freiern zu schützen; nach ihrer Einkleidung als Nonne aber habe Gott ihr das Augenlicht zurückgegeben<sup>14</sup>. Auch dieser Wunderbericht erinnert an lunare Züge, womit jedoch den Berichten über Brigit ein wahrer Kern nicht abgesprochen werden soll. Aber als Ganzes sind diese Erzählungen auffallend.

WINDISCH, der ein dem 8. Jahrhundert angehörendes Lobgedicht auf die Heilige herausgab, kannte offenbar die auf die Göttin Brigit bezüglichen Stellen noch nicht, Er wies darauf hin, daß hier, im Gegensatz zu einem gleichartigen Gedicht auf Patric, eher Göttersage als Heiligenleben vorzuliegen scheine. Nicht bloß die Auswahl der Wunder, sondern besonders der Ausdruck: *In Mathir Isu*, die Mutter Jesu, fiel ihm

<sup>10</sup> Lá le Brighde san mBéaloides: ar Aghaidh, Galway, Februar 1943 (BECKER).

<sup>11</sup> Vita Brigitae (altirisch) hrsg. von PLUMMER, J. FRASER und P. GROSJEAN, S. J. Irish Texts I, pp. 2-9.

<sup>12</sup> Béaloideas, The Journal of the Folklore of Ireland Society, Dublin, seit 1929-1930, p. 384.

<sup>13</sup> E. WINDISCH, Irische Texte I, Leipzig 1880, p. 26 ff. (Brocans Hymnus).

<sup>14</sup> Breviarum Romanum, Proprium Sanctorum Hiberniae: 1. Februar.

auf. Ähnlich wirkt in diesem Zusammenhang die ebenfalls sehr alte, aber noch heute gebrauchte Bezeichnung Brigits als *Mare* oder *Mure na n Goidel*, d. h. Maria der Iren<sup>15</sup>. Besonders die schottisch-gälische Überlieferung — katholische wie protestantische — betrachtet die hl. Brigit als Geburtshelferin, die das Neugeborene der heiligen Dreifaltigkeit darbietet. Schon in Bethlehem soll sie ihres Amtes gewaltet haben<sup>16</sup>.

An diese Züge der Mütterlichkeit schließt sich in Irland der folgende; den HENRY MORRIS berichtet<sup>17</sup>: Bei Athlone (West-Meath) ist eine Brigitquelle, die wegen der Heilung unfruchtbarer Frauen großen Ruf besaß. O. LAVERTY<sup>18</sup> erzählt eine Geschichte von Sir Randall Mac Donell und seiner kinderlosen Gattin, die eine Pilgerfahrt zu dieser Quelle machten und mit reichem Kindersegen belohnt wurden. Indes müssen solche Quellen selten gewesen sein, wenn diese Pilger keine andere finden konnten als die von ihrem Wohnort in Nordantrim weit entfernte in Athlone. Auffallend ist, daß diese Quelle von seltener Heilkraft, die von weither besucht wurde, gerade eine Brigit-Quelle war. Sollte sie ursprünglich der Muttergöttin Brigit angehört haben?

Auf Mütterlichkeit scheint in der Geschichte der Göttin selber folgendes zu deuten: Wir lesen in der alten „Agallam in Dá Thuarad“, Unterredung zweier Weisen: „*Na tri dé Dána, tri micc Brigidde banfhile*, d. h. die drei Danu-Götter, die Söhne Brigits, der Dichterin“<sup>19</sup>. Statt *Dána* des Gedichtes, das hier im Zusammenhang mit *banfhile* steht, heißt es fast immer *dé Danann*, d. h. Götter oder göttliche Söhne des Danu. Auch hier kann *Dana* als: der *Dana*, einer Nebenform von *Danu* aufgefaßt werden; das Fehlen eines Längezeichens ist nicht entscheidend. *Danu* oder *Anu* ist aber Göttermutter oder Muttergöttin. „*Anu, Mutter der irischen Götter. Gut nährte sie die Götter*“, sagt CORMMACC. Nach ihr heißen zwei Berge in Ciarrige (Kerry) *Dá Chich n-Anann* oder *Da Chich Daninne*, d. h. die zwei Brüste der Anu oder Danu<sup>20</sup>.

Nicht ohne Grund wird es sein, daß der Tag der hl. Brigit auf den ersten Februar fällt. Es ist der erste Tag einer der vier Jahreszeiten. Die drei anderen sind: Beltine am ersten Mai, Lughnasa, das Fest des Sonnengottes Lug am ersten August, und Samin am ersten November; alles altheidnische Jahresfeste, die jetzt durch Überlieferung und Brauch geheiligt sind<sup>21</sup>.

*Lá féle Brigdde*, früher auch *Oimelg* (erstes) Schafmelken, und *Imbolg* genannt, ist der Frühlingsanfang; dann beginnt, wie man sagt, das schöne Wetter, die Landarbeit und der Fischfang. Im gälischen Schottland werden die Fischbänke verlost; dort heißt es, an diesem Tage komme die Schlange aus ihrer Höhle hervor; die Schlange aber — das sei nur erwähnt — gilt in der Mythologie als Mondtier<sup>22</sup>.

#### 4. Stier, Widder und Eber

Bedeutsamer scheinen mir die beiden Ochsen, der Eber und der Widder der Göttin Brigit in Lebor Gabála<sup>23</sup>. Dies „Buch der Landnahmen“ enthält alte Überlieferungen, wenn auch entstellt durch frühmittelalterliche Geschichtsklitterung, wobei die Götter, im Gegensatz zu CORMMACC's Werk, als Menschen aufgefaßt werden. *Da rig damride i da dam dile*: zwei Könige der Ochsenchar, zwei *dile* = „Ochsen“ gehören ihr hier. *Dam dile* erinnert an das häufig gebrauchte: *dam dilenn* = Überschwemmungs- oder Flutochse, worunter man riesenhaft Großes versteht. Der franziskanische Dichter PHILIP BOCHT = (arm) nennt im 15. Jahrhundert Christus *dam dilenn ar ndamride*:

<sup>15</sup> Oben Nr. 13.

<sup>16</sup> Oben Nr. 6.

<sup>17</sup> Béaloideas VII, II, p. 174.

<sup>18</sup> Down and Connor, p. 36.

<sup>19</sup> Revue Celtique, Paris XXVI, p. 36.

<sup>20</sup> Oben Nr. 5.

<sup>21</sup> P. W. JOYCE, A Social History of Ireland. London 1903, p. 261, cf. unten Nr. 22, p. 152.

<sup>22</sup> Cf. oben Nr. 6 und A. u. J. CARMICHAEL, Carmina Galedica (Sammlung schottisch-gälischer Volksdichtungen), Edinburgh 1900, 1928.

<sup>23</sup> Lebor Gabála Eirenn, Irish Texts Society 41, Dublin 1941, p. 170. Hrsg. von R. A. S. MACALISTER & EOIN MAC NÉILL.



Flutochse unserer Ochsenschar, was wie eine Anspielung auf unsere Stelle aussieht <sup>24</sup>. Neben *dilu* = Flut kam ein altes *dile* vor, was einen Wessenfall *dile* vermuten läßt. Kommt das Wort von *diluvium*, so ist *dile* ohnehin eher zu erwarten als *dilenn*. Auch kann *dile*, das einer lateinischen Herkunft verdächtig ist, in seiner ursprünglichen Form *tuile* (die Flut) geheißen haben; es kann dann aus *dam tuile* die Anreimform *dam dile*, *dam dilenn* geworden sein. *Dile* wird also gleich *dilenn* = die Flut sein. (Was über eine Dil und deren Ochsen in einem namenerklärenden Werk des späteren Mittelalters, dem Rennes Dinnsenchus, an Erklärungen gegeben wird, die sich einander widersprechen, dürfte auf Mißverständnissen beruhen.) Jedenfalls bedeutet das oft gebrauchte *dam dilenn* Flutochse. Es ist bekannt, daß Rind bzw. Rinderhorn ein altes Mondsinnbild ist und daß der Dunkelmond als Überschwemmung angesehen wird. Wir dürfen den Wasserstier der gälischen Volkssage damit in Verbindung bringen und auch den göttlichen Stier mit den drei Kranichen (Tarvos Trigaranus) auf dem Altar in Paris, der von gallischen Schiffen errichtet wurde; das Bild dieses Stieres findet sich auch in Trier <sup>25</sup>. Wir kennen aber auch den Ausdruck *dam ré* = Mondochse, mit der gleichen Anwendung wie *dam dilenn*, so bei den Dichtern GOFRID FINN O DALIG, † 1387 und SETHRUN CÉTINN, † nach 1646 <sup>26</sup>. Auch die Riesenstiere der alten Heldensage „Tain Bo Cualnge“ entstammen dem Wasser. *Cirb Ri Moltrige*, König der Widderschar, hat wohl die gleiche Bedeutung.

Der Eber *Triath Ri Torcride*, Fürst der Eberschar, weist ebenfalls auf den Mond hin, und zwar durch seine sichelförmigen Stoßzähne und seine Gefräßigkeit.

## 5. Das Spinnrad

Eine fernere Beziehung zu den Himmelskörpern steht gewiß hinter dem seltsamen Brauche, daß am ersten Februar kein Rad gedreht werden durfte, besonders kein Spinnrad <sup>27</sup>. Aus Deutschland wird das gleiche für die Fastnacht, aus Skandinavien für die Weihnachtszeit berichtet. In die Zeit der Wintersonnenwende gehört es wohl ursprünglich; dann scheint ja das Sonnenrad nicht zu rollen. Jedenfalls ist das Rad ein Sonnenzeichen; nach dem Alvismal der Edda nennen die Alfen die Sonne Schönrad <sup>28</sup>.

Andererseits scheint das Spinnrad wie das Spinnen Beziehung zum Monde zu haben. Nicht nur für die Inselwelt Ostasiens und Ozeaniens läßt sich eine hierher gehörende Gedankenverbindung feststellen, auch nach deutscher Sage sitzt eine Spinnerin im Monde. Wir werden hören, wie Brigit am ersten Februar umgeht. Ähnlich geht die deutsche Göttin Holda in den Weihnachtstagen um. Sie ist, wie der alte Volkskundler HENNE AM RHYN (Deutsche Volkskunde) richtig bemerkt, Sonnengöttin und Spinnerin, liebt Flachs, Hanf und Arbeit; sie belohnt die fleißigen Spinnerinnen und straft die faulen.

## 6. Das Kreuz der Brigit

Zur Sonne steht das Kreuz der Brigit in Beziehung. Dies wird meist Anfang Februar aus Stroh oder Binsen hergestellt. Man stelle sich ein Viereck vor, und zwar so, daß jede der vier Seiten in ein schmales Dreieck ausläuft (s. Abbildung).

Bei seiner Herstellung darf kein Eisen gebraucht werden. Wahrscheinlich stammt das Brigitenkreuz aus der Zeit vor Einführung des Eisens. Ähnlich wie das ihm gewiß verwandte Hakenkreuz macht es den Eindruck einer Radbewegung im Sinne des tägli-

<sup>24</sup> Philip Bocht O Huiginn, hrsg. von L. MAC KENNA, S. J., Dublin 1931, pp. 14 und 209.

<sup>25</sup> W. KRAUSE, Religion der Kelten: Bilderatlas der Religionsgeschichte 17. Leipzig 1933, p. X. Vgl. oben Nr. 7 und Revue Celtique XLIII, p. 253 ff.; XLVII, p. 1.

<sup>26</sup> L. MAC CIONNAITH, S. J. (= 24) Dioghlaím Dána, Baile Atha Cliath (Dublin) 1938, p. 300, Vers 47 und p. 388, Vers 11, Seathrún Céitinn, Dánta Ambráin is Caointe, hrsg. von J. M. MAC ERLEAN, S. J., Dublin 1900.

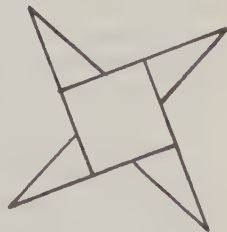
<sup>27</sup> P. O. SIOCHFRADHA, Seanchaidhe Muinmheach, p. 321.

<sup>28</sup> Edda Saemundar hins Fróða, hrsg. von TH. MÖBIUS, p. 46 Zeile 4, Leipzig 1860, class. Finnur Jónsson, Kopenhagen 1926.



chen Sonnenlaufes. (Auch das Dreibein oder Triskele kommt als Brigitenkreuz in Anwendung.) Verfertigung und Anbringen des Kreuzes im Frühlingsanfang bedeutet Steigen der Sonne und Zunahme von Licht und Wärme. Auf Maninn (Man) macht man am ersten Mai (Sommeranfang) ein gleiches Kreuz aus den Zweigen des als Zauberbaum geltenden Vogelkirschbaums, ohne daß man es mit dem auch dort hochwichtigen Laa'l Breeshey in Verbindung brächte<sup>29</sup>. Es gibt übrigens in Irland auch ein Patrickkreuz (27. März). Das mahnt an eine Zeit, da die Verbindung der Muttergottheit mit der Sonne noch weniger eng war.

Vielfach macht man die Kreuzé aus der zu Ehren Brigits aufbewahrten letzten Garbe der letzten Ernte. In Liathrom (Lettrim), wo das zur Herstellung der Kreuze benutzte Stroh *sideóca* (Elfen) hieß, bespritzte man den sie Verfertigenden mit Wasser, in dem Gemüse und Kartoffeln gewaschen waren (Regenzauber?).



In Muigéo (Mayo) nannte man die benutzten Strohwinde *Callech Fogmir* = Alte der Ernte, was sich eigentlich auf die letzte Garbe bezog. In der Mitte des Landes machte man die Kreuze, noch auf dem Felde selbst, aus der letzten Garbe, brachte sie nach Hause und bewahrte sie bis zum ersten Februar. In Ui Failge (Offaly) machte man Geflechte aus Stroh und dann aus diesen die Kreuze, wobei die Körner im Stroh bleiben mußten. Im nächsten Herbst wurden diese ins Saatkorn gemischt. Man hängt die Kreuze über das Bett, an die Haustür, in den Kuh- und Schafstall; die alten Kreuze läßt man gewöhnlich hängen, sonst verbrennt man sie. Von den Kreuzen erwartet man Gottes Schutz vor dem Feuer. Der Brauch ist längst durchaus christlich geworden. So segnet man auf den Ara-Inseln in Gallim (Galway) das Brigittenkreuz mit Weihwasser: „Es segne der Vater, der Sohn und der Heilige Geist dies Kreuz und den Ort, wo es ist, und die Leute, die es anschauen.“

Am Vorabend des Festes wird vielfach eine Weizengarbe, mit Brot oder Kuchen darauf, auf die Türschwelle gelegt, um die Fruchtbarkeit des Jahres zu sichern.

## 7. Der Umzug

Ein hübscher Brauch ist der Umzug der *Brigddeoc* (= kleine Brigit) am 1. Februar. Noch ist er in Irland, Man und Schottland nicht ausgestorben. Im zentralen Irland werden vielfach die aus der letzten Garbe gemachten Kreuze von Haus zu Haus getragen. In Dún na ngal (Donegal) geht die älteste Tochter des Hauses mit einer Strohgarbe durch die Hintertür hinaus und ruft den Hausbewohnern zu, sie möchten niederknien und die hl. Brigit einlassen. Die Garbe wird als Brigit begrüßt und auf den Herdstein gelegt. Dann macht man Kreuze daraus. Außer einer Strohgarbe nimmt man zur Brigddeoc gerne einen Butterstößer oder ein Paar Lumpen, in Maninn und Schottland eine kleine Hafergarbe. Wo die Brigddeoc noch gehalten wird, sind die Träger und Begleiter junges Volk, meist beiderlei Geschlechts, in Conamara (in Gallim) Kinder, in Laigis (= Leix) junge Männer in Frauenkleidern und mit Masken, wie sie sonst am Stephanstage üblich sind<sup>30</sup>.

Lassen wir zunächst einem irischen Sprecher aus Ciarrige (Kerry) das Wort. „In meiner Jugendzeit war es beim Volke des Ortes weit im Umkreis Sitte, mit einer Brigddeoc umzuziehen, wobei man von Haus zu Haus ging. Mädchen und Jungen folgten ihr; die Brigddeoc hatten sie aus kleinen Tuchlappen gemacht. Sie trug ein weißes Kleid und lag wie ein Kleinkind im Arme eines Mädchens. Etwa 12 Burschen waren so versammelt, und drei oder vier davon aufgeputzt und im Gesicht mit Ruß geschwärzt; sie waren mit Haferstroh behangen und trugen hohe Strohkappen. Sie feierten die Festnacht und machten eine Tanzrunde in jedem Haus, in das sie gingen, aber sie suchten weder Geld noch Trunk, sondern Zeitvertreib. Sie erhielten ein Hühnerei in

<sup>29</sup> W. RADCLIFFE, The Isle of Man, 1925 u. H. CAIN, The little Island, 1894.

<sup>30</sup> Siehe oben Nr. 10.

jedem Haus, in das sie gingen. Wenn die Hausfrau die Brigddeoc zu sich hereinkommen sah, stand sie auf und steckte eine Stecknadel in den Busen der Brigit.“<sup>31</sup>

Besonders hübsch ist der Brauch auf den schottischen Inseln. Jedes im Hause schenkt hier der Brigddeoc eine Stecknadel oder eine Muschel, einen glänzenden Stein oder eine der Blumen, die sich dort bis Ende Februar halten, als Schmuck für ihr Kleid. Die Hausfrau gibt den Trägerinnen — es sind immer Mädchen — Pfannkuchen und andere Festspeisen. Sie tragen weiße Kleider, ihr Haar ist aufgelöst. Sie singen: *Bride bhòidheach* (*voojach* = schön, *òigh* (*ooj*) *na mìle beus* (*bäs*) = schöne Bride, Jungfrau der tausend Sitten. Endlich gehen sie in das Gesellschafts- oder Tanzhaus, schließen Tür und Fenster und setzen die Brigddeoc an einen erhöhten Ort. Die Jungen kommen und begehren Einlaß. Nach längerer scherzhafter Weigerung dürfen sie eintreten und müssen zuerst der Brigddeoc huldigen. Dann tanzt man bis zum Morgen. Endlich wird ein Kreis gebildet und gesungen: „*Bride bhòidheach, buime chorr Chriosta* (*Christa*), d. h. Schön Bride, erhabene Nährmutter Christi.“ Dann verteilt man die Überbleibsel der in den Häusern erhaltenen Speisen, in Wirklichkeit alles dort Bekommene, an die armen Frauen des Ortes.

Indes haben sich die Hausfrauen daheim ihre Brigddeoc (aus einer Hafergarbe in Frauenkleidern) gemacht. Sie wird in einen großen Korb, „Brigits Bett“ gelegt. Dann ruft alles dreimal: „Brigit ist gekommen, Brigit ist willkommen.“ Man neigt sich vor der Brigddeoc und gibt ihr einen Herrscherstab. Am Morgen wird zugesehen, ob sich eine Spur der Füße oder des Stabes der Heiligen in der Asche findet<sup>32</sup>.

Wir dürfen die sich auf die letzten Garben beziehenden, als solche weit in Europa verbreiteten Bräuche nicht übersehen. Wie in Deutschland heißt sie die Alte, in Challech. Zu Ehren Brigits bewahrt man sie den Winter über; als Brigit wird eine Garbe hereingerufen und begrüßt, aus der letzten Garbe macht man Kreuze. Die in solchen Kreuzen gebliebenen Körner mischt man in die Saat. Eine Garbe liegt in der Fastnacht auf der Schwelle. Zweifellos liegt überall die letzte Garbe zu Grunde.

Irlands Bekehrer haben verchristlicht, nicht zerstört. Schon von Colomb Cille wissen wir, daß er im Piktenland einen den Heiden heiligen Brunnen dem wahren Gott weihte. Ein kräftiger Christenglaube war der Erfolg, der sich in schwerer Zeit bewährte<sup>33</sup>.

GUSTAV LEHMACHER, S. J., Köln.

<sup>31</sup> Béaloideas 1829, p. 195.

<sup>32</sup> Siehe oben Nr. 22.

<sup>33</sup> Siehe zum Ganzen: G. LEHMACHER, S. J., Brighid Bainfhile, in: an Iodh Morain (Jahrbuch), Dublin 1946, p. 52 ff.; Baindia mhór agus a dhá damh: ar Aghaidh, Gaillimh (Galway) Juni 1945, p. 5 (neben anderen Beiträgen in derselben Zeitschrift).

I. A. MAC CULLOCH, Celts, in Encyclopedia of Religion and Ethics, edited by J. HASTINGS, Edinburgh, New York (1910) III, p. 277 (neben anderen Beiträgen ebd.): the Religion of the Ancient Celts, Edinburgh 1911; Celtic Mythology, Boston 1918.

Über die Verehrung der hl. Brigit auf dem Festlande — Tirol, Pfalz, Rheinland, Holland, Metz, Frankreich, Wallonei, Portugal — und ihre oft urwüchsigen Bräuche, die sich besonders auf die Rinder beziehen, können wir an dieser Stelle nur sagen: Auch hier ist eine vorchristliche, von der irischen unabhängige Wurzel wahrscheinlich. In der Gegend von Autun, wo die Inschrift von der Göttin Brigindo gefunden wurde, kennt GREGOR VON TOURS noch im 6. Jahrhundert eine Göttin Berecynthia, deren Bild zum Zweck der Fruchtbarkeit durch die Felder getragen wird. (De gloria confessorum c. 77, s. MAC CULLOCH in: CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, Lehrbuch der Religionsgeschichte, 4. Aufl. II, Tübingen 1925, p. 610 f.

# Miscellanea

## Generalia et Europa

**Customary Law : A Confusing Fiction** (J. P. B. DE JOSSELIN DE JONG). — Codes, courts, organized sanctions are among the obvious characteristics of modern law. C. VAN VOLLENHOVEN, in the first volume of his "Het adatrecht van Nederlandsch-Indie", defined customary law as a body of uncodified rules of conduct enforced by sanctions. B. MALINOWSKI, however, in his "Crime and Custom in Savage Society" (1926) went so far as to reject the importance of all formal characteristics, especially of organized sanctions. He identified primitive law with a system of social mechanisms built up round the principle of reciprocity. Yet he insisted that the rules of law form one well-defined category within the body of custom. MALINOWSKI's distinction between law and custom is based on content; but law knows no subject matter of its own. The confusing fiction of customary law introduced by MALINOWSKI was taken over by VOLLENHOVEN in the second volume of his "Adatrecht", by R. THURNWALD in his "Die menschliche Gesellschaft" and by various other authors. (Koninklijke Vereeniging Indisch Instituut. Mededeling No. LXXX. Afd. Volkenkunde No. 29. 7 pp. in 8°. Amsterdam 1948.)

**Neuere Methoden phonetischer Forschung** (WALTER RUTH). — Im Gegensatz zur Experimentalphonetik wird in der gegenwärtigen phonetischen Forschung immer mehr dahin gestrebt, das menschliche Ohr als das unmittelbarste Forschungsmittel wieder in seine Rechte einzusetzen. Aber es ist nicht zu leugnen, daß das Ohr vielfach unzuverlässig und leistungsbegrenzt ist. Andererseits kann gegen die objektive Schallaufzeichnung durch Instrumente gesagt werden, daß vom Ohr diese objektiven Schallreize in abweichender Weise aufgenommen und verarbeitet werden. Heutzutage ermöglichen aber die naturwissenschaftlichen Methoden, gestützt auf die Kenntnis der Eigenart des menschlichen Gehörs, Gehörsrichtigkeit bei Meßresultaten. In Zukunft ist darum eine Synthese von Ohr- und Instrumentalphonetik anzustreben. (Sitzungsberichte der Österreichischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. Bd. 226. 77. Mitteilung der Phonogrammarchivs-Kommission. 57 pp. in 8°. Wien 1949.)

**Contributions to a Study in Irish Folklore** (KÄTE MÜLLER-LISOWSKI). — KUNO MEYER's study of the literary sources of the eighth and tenth centuries, suggested the idea of collecting modern Irish oral traditions about a god called Donn. Donn is still a reality to the people. The new material is of great extent and variety. Many local cult centres must have been distributed all over Ireland. Donn was perhaps known under several names and epithets. He also exercised various functions. Nevertheless all his aspects and activities would fall within the range of the life-giving and life-taking principle. (Béaloides, The Journal of the Folklore of Ireland Society 1948. 142-199.)

**Die Sagen von den litauischen Feen** (JONAS BALYS). — *Laumės* oder mit dem — wahrscheinlich älteren — Namen *Deivės* sind schöne Frauengestalten, mit blauen Augen, blonden langen Haaren, die den Körper so bedecken, daß sie die Kleider einiger-



maßen ersetzen; mit übergroßen Brüsten, die ihre oft hervorgehobene Mütterlichkeit kennzeichnen. Es sind kluge Wesen, die die Kinder unterrichten. Lüstern nach der Liebe junger Männer, werden sie treue Gattinnen, vorzügliche Hausfrauen und sorgfältige Mütter. Aber das Glück dauert gewöhnlich nicht lange: irgendein Fehltritt zwingt sie zur Rückkehr ins Feenreich. Welches Leben sie dort miteinander führen, darüber ist in Litauen wenig bekannt. Darüber aber weiß die keltische und besonders die irische Feensage manches, wie sie auch im Gegensatz zur litauischen die Musik-, Sanges- und Tanzfreude der Feen rühmt. Auffallenderweise dort, bei den Iren, sind viele Parallelen, und nicht bei den deutschen und slavischen Nachbarn, die sich vor den alten häßlichen Hexen fürchten, von denen die *Laumės* sich schon durch ihre soziale Art deutlich unterscheiden. 27 litauische Sagen illustrieren das Gesagte und weitere acht Sagen, die zwar nicht *Laumės* nennen, wohl aber andere geisterhafte Wesen, und deren Motive sich auch in der keltisch-irischen Überlieferung finden. (Die Nachbarn. Jahrbuch für vergleichende Volkskunde [Göttingen] 1. 1948. 37-71.)

**Woher kamen die Vorfahren der Etrusker?** (HANS L. STOLTENBERG). — Nach PAUL KRETSCHMER stammen sowohl die Träger der italisch-rätischen Sprachgruppe, zu der das Etruskische gehört, wie auch die der ägäisch-tyrrhenischen aus dem donauländischen Raum, wo im 3. Jahrtausend vor Christus die bandkeramische Kultur herrschte. STOLTENBERG führt diese Ansicht weiter und kommt zum Ergebnis, daß die Vorfahren der beiden Gruppen ursprünglich uralische Hirtenkrieger waren, die im 3. Jahrtausend durch den Donaauraum nach Süden und Westen vorstießen. Dazu stimmt auch der sprachliche Befund; das Etruskische erinnert in vielen Einzelheiten an die uralischen Sprachen, und seine indogermanisch anmutenden Züge sind erst später, zum Teil erst in Italien, entstanden. (Forschungen und Fortschritte [Berlin] 26. 1950. 62.)

**Zur Abstammung des Hausrindes** (WOLFGANG LA BAUME). — Während eine große Zahl der älteren Hausrinder dem *Bos primigenius* sehr ähnlich sind, weicht eine andere mit kleineren Hörnern (*Brachyceros*-Rasse) in Größe und Schädelbau stark davon ab; von den heute lebenden Wildrindarten kommt für die *Brachyceros*-Rasse keine als Stammform in Frage. Lassen sich nun fossile Funde von einem ehemaligen *Brachyceros*-Wildrind nachweisen? — Sämtliche als diluvial oder älter beschriebene *Brachyceros*-Funde sind alluvialen Charakters, darum keine Wildrinder. Es bestehen auch keine morphologischen Gründe, die Funde als Wildrinder zu deuten. Eine frühere Existenz des *Brachyceros*-Wildrindes ist darum unwahrscheinlich. — Dann muß das *Bos primigenius* Stammform auch für die *Brachyceros*-Rinderrasse sein, was möglich ist, wenn die Variationsbreite des *Bos primigenius* bedeutend größer ist, als man bisher zumeist annahm. Diese große Variationsbreite zeigen Untersuchungen über den Schädel dieses Wildrindes; dem muß eine größere Variationsbreite aller Skeletteile entsprechen. Die untere Grenze in den weiblichen Werten ist so nahe an die obere Grenze des Hausrindenskelettes herangerückt, daß zwischen beiden keine so große Lücke mehr besteht. — Das *Primigenius*- und *Brachyceros*-Hausrind waren schon im Neolithikum vorhanden, vielfach auch im örtlichen Nebeneinander. Was man bisher als Form von Kreuzungen zwischen beiden angesehen hat, sind das Ausgangsmaterial für beide Formen. Die Mannigfaltigkeit gleichalter Urschädel aus dem gleichen Fundraum läßt die Möglichkeit denkbar erscheinen, daß sich am gleichen Ort zur ähnlichen Zeit auch verschiedene Hausrinder entwickelten. (Forschungen und Fortschritte [Berlin] 26. 1950. 43-45.)

## Asia

**Mohammed im Volksepos** (ENNO LITTMANN). — In der semitischen Poesie ist die epische (erzählende) Gattung verhältnismäßig schwach vertreten, außer in Ugarit und bei den Babyloniern (bei den letzteren hat aber wahrscheinlich nichtsemitischer Einfluß bei der Entstehung von Epen mitgewirkt); außerdem gibt es in der arabischen Volks-

literatur eine Anzahl von Liedern erzählenden Charakters. LITTMANN hat seit 1899 diesen Liedern seine Aufmerksamkeit gewidmet und veröffentlicht hier wieder ein solches (im arabischen Text mit Übersetzung), das er im Jahre 1938 in Kairo aufgezeichnet hat. Es behandelt die Geschichte der Vermählung Mohammeds mit Ḥadīja und einer Handelsreise nach Syrien, die er für sie unternahm. Typisch für die Gedankenwelt des populären Islams sind u. a. die schmückenden Beiwörter für Mohammed, die zahlreichen Wunder, die als von ihm gewirkt berichtet werden, und der häufige Hinweis auf seine Fürbitte am Gerichtstage. (Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab. Historisk-Filologiske Meddelelser, Bind XXXII, Nr. 3. 93 pp. in 8°. København 1950. EJNAR MUNKSGAARD.)

**Die Leviratsehe in den altorientalischen Gesetzen** (A. F. PUUKKO). — Bezüglich der Levirats- oder Schwagerehe stimmen die israelitischen Gesetze, der Kodex Hammurapi, die altassyrischen und die hethitischen Gesetze in den Grundzügen überein. In den Einzelheiten bestehen aber Abweichungen; so erweitert das hethitische Gesetz das Schwagerrecht: nicht nur der Bruder, sondern auch der Vater des verstorbenen Mannes kann die Witwe heiraten. Im assyrischen Gesetz kann man von einer „zweiseitigen“ Schwagerehe sprechen: wie die Witwe eines Bruders die Frau des anderen Bruders wird, so kann auch der Mann die Schwester seiner verstorbenen Frau zur Gattin verlangen. Die strengste Form der Leviratsehe begegnet uns im Alten Testament: die Witwe kann überhaupt nicht auswärts verheiratet werden. Darin spiegelt sich ein für die Semiten charakteristischer starker Familiensinn, vielleicht ein Rest des alten Stammesbewußtseins. (Archiv Orientální [Praha] 17. 1949. No. 2. 296-299.)

**Le nom divin El** (JEAN STARCKY). — Se basant sur une étymologie proposée déjà par TH. NÖLDEKE, STARCKY explique le mot *ēl* comme désignant la tribu et le chef de la tribu. Les anciens Sémites nomades concevaient la divinité comme une puissance tutélaire qui prenait soin de chacun, comme le faisaient aussi la tribu et leur chef, le cheikh. L'emploi du mot *ēl* pour désigner la divinité indique que chaque tribu n'adorait alors qu'un seul dieu. (Archiv Orientální [Praha] 17. 1949. No. 2. 383-386.)

**Les dieux et le destin en Babylonie** (M. DAVID). — La notion de destin occupe une place centrale dans la religion babylonienne. Pour en déterminer plus exactement le sens, l'auteur base ses recherches sur des textes de l'époque de Hammourabi (première moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle avant J.-C. d'après la chronologie « courte »), période sur laquelle nous sommes relativement bien documentés.

Les conclusions de ces recherches sont les suivantes: le destin n'est pas à proprement parler une loi régissant le cours total de l'univers par une nécessité physique, mais il est la volonté des grands dieux, qui forment une unité organisée hiérarchiquement. Ceux-ci indiquent à chaque homme la loi de sa vie individuelle, le plus souvent par l'entremise de leurs délégués sur la terre, les rois. Les hommes sont ainsi soumis d'une part aux décisions des dieux, d'autre part ils sont appelés à coopérer à l'exécution de celles-ci, jusqu'à ce que la mort, dont les dieux fixeront la date, mette un terme à cette possibilité. Il reste ainsi à l'homme, malgré le pouvoir discrétionnaire des dieux, une place relativement large pour son initiative et sa responsabilité. La religion babylonienne ne connaît pas un fatalisme complet et encore moins un déterminisme au sens moderne du terme. (Collection « Mythes et Religions », vol. 23. Avec un avant-propos de BEDŘICH HROZNÝ. VIII + 120 pp. in 8°. Paris 1949. Presses Universitaires de France.)

**Sumerian Mythology** (S. N. KRAMER). — Of the quarter of a million Sumerian tablets with cuneiform inscriptions that have so far been excavated, more than 95 % are economic in character. Only about 3000 are "literary". The remainder fall into various other categories. Over two thirds of the literary texts, which were written down at approximately 2000 B. C., were discovered in the course of the four excavations carried out at Nippur by the University of Pennsylvania in the years 1889-1900.

Most of them are to be found in Philadelphia and in Istanbul. In order to fully utilize this material, the author envisages a seven-volume series, of which the present Memoir is the first. It is largely introductory in character but also contains selections from various myths especially those dealing with creation and the earliest ages. The five subsequent volumes are to contain the full texts (2) Epics; (3) Myths; (4) Hymns; (5) Lamentations; (6) Wisdom. In a seventh and last volume the author intends to formulate the results and conclusions in a "comparative Study of Sumerian Religion". (Memoirs of the American Philosophical Society, Vol. XXI. XIV + 125 pp. in 8°. With 20 plates, 2 text figures and 1 map. Philadelphia 1947.)

**Der "Kaiserschnitt" nach indischen Überlieferungen** (REINHOLD F. G. MÜLLER). — Zu Beginn des ersten Jahrtausends n. C. war der Kaiserschnitt an der toten Mutter nicht unbekannt. Das Bestattungsritual forderte ihn. Starb dabei das Kind durch Auftreffen des Messers, so verlor der Arzt seine Kastenzugehörigkeit. Ein Kommentar des 12. Jahrhunderts begrenzt die Zeit für einen erfolgreichen Eingriff auf dreiviertel Stunden nach dem Tod der Mutter. — Kein Fall von Kaiserschnitt an der lebenden Kreißenden ist aus der Überlieferung bekannt. — In der Mythologie findet sich eine Vorstellung, die an diese Operation erinnern könnte: Indra will nicht auf gewöhnliche Weise geboren werden: „Quer durch die Seite will ich gehen.“ (Grenzgebiete der Medizin [München] 1. 1948. 60-62.)

**The Meaning of "Ural-Altaic"** (THOMAS A. SEBEOK). — The term "Uralic" is used to designate a linguistic family, the existence of which has been firmly established by the comparative method (125). No common ancestor-language has, however, yet been established for the "Altaic" languages (126). As long as the internal relationship of the Altaic languages is not cleared up, a genetic relationship between Uralic and Altaic cannot be proved (135). However, the Uralic and the Altaic languages show certain resemblances, and have a (relatively small) number of stems and affixes in common (135). As COLLINDER has shown, these resemblances cannot be due to mere chance (136). Neither are they due to "affinité élémentaire" or to borrowing (136). But they could be explained, if the expression "Ural-Altaic" were taken in the sense of a generalized linguistic type characteristic of a certain geographical area on the subcontinent of Eurasia (137). This notion of a typological relationship within a linguistic area does not contradict the notion of a language family, but is superimposed upon it (137). (Lingua [Haarlem] 2. 1950. 124-139.)

**Alt-türkisches Schrifttum** (ANNEMARIE VON GABAIN). — Quellen für das zentral-asiatische türkische Schrifttum aus der vorislamischen Zeit bis ca. 1350, das schon dialektische Unterschiede zeigt, sind die Inschriften aus Talas, vom oberen Jenissei und vom Orchongebiet sowie die zahllosen Handschriften aus der Turfan-Oase, aus dem Tarimgebiet und der Provinz Kansu. — Das Papier stammt zum Teil aus dem Westen, zum größeren Teil aus China. — Unter dem Schrifttum findet sich die beschriebene Schriftrolle, das chinesische Faltpuch, die Form der indischen Palmblatt-Handschriften und das vom Westen stammende Buch. — Die üblichste Schriftart war die „uigurische“, die schon vor 850 angewendet wurde. Die „soghdische“ Schrift wurde von Buddhisten gebraucht, die manichäische von Manichäern; die einzelnen kök-türkischen „Runen“ stammen zumeist vom iranischen Kulturgebiet her. — Die Grabinschriften sind aus schamanistischer Zeit, die Handschriften meist buddhistische (Mahāyāna) Übersetzungen aus dem Tochri, Kūsān, Tocharisch B, aus dem Chinesischen, Soghdischen oder Tibetischen. Das alles und die vielen auf die Schreibkultur bezüglichen Lehnwörter im Alt-Türkischen sind Zeugen und Beispiel, wie die Kultur der Alt-Türken Einflüssen von allen Richtungen her ausgesetzt war. (Sitzungsberichte der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Philosophisch-historische Klasse, 1948. No. III. 24 pp. in 8°. Berlin 1950. Akademie-Verlag.)



**Pharmakologische Betrachtungen über Panax Ginseng** (HEINRICH HOFMANN). — Sam Ginseng, eine Araliacee, die in Korea beheimatet ist, zählt zu den wenigen Heilpflanzen, die von einem beachtlichen Teil der Menschheit geschätzt werden. Die meisten dieser Pflanzen enthalten therapeutisch hochwirksame Stoffe, wie die Chinarinde, Rizinussamen und Meerzwiebel. — Neuere Untersuchungen dagegen haben für die Wunderdroge von mehr als 400 Millionen Ostasiaten ein sehr mageres Ergebnis erbracht. Die Pflanze enthält nicht einmal Stoffe, die eine stärkere erregende Wirkung besitzen. Abgesehen von dem geringen Gehalt an Vitamin B<sub>1</sub> und B<sub>2</sub> und einigen östrogenen Wirkstoffen finden sich für Ginseng keinerlei pharmakologisch exakt faßbare Wirkstoffe. Die Heilwirkung dieser Wunderwurzel ist also psychogen zu erklären. Hierfür spricht auch die Tatsache, daß die Heilkraft der Wurzel dann auffällig groß sein soll, wenn die Form der Wurzelknollen Menschenähnlichkeit hat, ähnlich wie die mittelalterliche Alraune. (Forschungen und Fortschritte [Berlin] 26. 1950. 128-130.)

**New Discovery of a Ch'i Chia Culture Cemetery** (SHIAH NAE). — The first Ch'i Chia cemetery was found in Kansu Province. In the undisturbed filling-earth of one of the burial places sherds of painted pottery of the Yang-shao type were discovered. As against the old hypothesis still held by Prof. J. G. ANDERSSON, this find affords stratigraphical evidence that the Yang-shao culture is older than the Ch'i Chia culture. The Ch'i Chia cannot be much earlier than 2000 B. C. (The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland [London] 76. 1946. 169-175.)

### Africa

**China's Discovery of Africa** (J. J. L. DUYVENDAK). — The earliest knowledge of the Western world reached China during the Second Millennium B. C. It is, however, only in the T'ang period (618-907 A. D.) that the first definite information appears in Chinese sources. The scholar CH'ENG-SHIH, who died in 863 writes of a country called Popali (Berbera ?) in the South-Western sea, about which he derived information from priests of Fu-lin. In the following centuries traders brought further accounts of lands inhabited by blacks (Madagascar ?) and of slave markets. It was, however, only during the Ming period that Africa — only the North is meant in this connection — was really discovered by the Chinese themselves. In the fifteenth century the Moham-medan eunuch Chêng Ho undertook several important expeditions by order of the third emperor of the Ming Dynasty, and he also came to Africa with his fleet. Fragmentary accounts by some of Chêng Ho's companions have come down to us. They can be supplemented and accurately dated with the aid of a stone inscription which was found in Ch'ang-lo some years ago. (Lectures given at the University of London on January 22 and 23, 1947. 35 pp. in 8°. With 5 plates. London 1949. ARTHUR PROBSTHAIN.)

**Indications of Foreign Influences on Egypt during the Third Millennium B. C.** (T. BURTON-BROWN). — The influence of occasional visitors from Western Asia may be traced in Egyptian culture even before the time of the First Dynasty. These visitors were the forerunners of others who came in numbers, with a high civilisation at the time of the establishment of the First Dynasty. The latter folk included relatives of peoples who spread also to Cyprus and the Aegean. Under the Third, Fourth and Sixth Dynasties bands of foreign people came to Egypt and influenced its culture. The last of these groups was related (at least indirectly) to a folk living at Kish in Mesopotamia. Cultural changes seem to have followed one another on a very considerable scale and rapidly throughout the Third Millennium in Egypt. Some of these may have been due to purely local conditions or to native invention; others were undoubtedly due to the arrival of foreigners. (In: Studies in Third Millennium History. [London 1946. LUZAC & Co. 120 pp. in 8°. With 3 plates and 9 figures.] pp. 69-94.)

**Le culte du bélier en Afrique du Nord** (GABRIEL GERMAIN). — Il résulte d'une étude des gravures rupestres sahariennes (d'âge néolithique, au moins 5000 à 6000 ans avant J.-C.) que le culte du bélier doit être à peu près aussi ancien en Berbérie qu'en Egypte, où la civilisation de Badari fournit les premières traces d'honneurs religieux rendus au bélier, et que le bélier rupestre saharien ne doit rien au dieu thébain *Amon*, qui était encore inconnu à cette époque reculée. Depuis 3000 ans avant notre ère, il y a des documents historiques sur le culte du bélier en Egypte et en Berbérie ; il semble être basé sur des conceptions communes. Nulle part ailleurs sur les bords du bassin méditerranéen ou dans l'Orient classique, on ne retrouve de traces décisives d'un tel culte. En Egypte, il a disparu avec le triomphe du christianisme ; dans les régions de l'Atlas saharien, du Fezzan jusqu'au Maroc, on a découvert des traces de ce culte jusqu'à nos jours. Le bélier des gravures rupestres avait un lien très probable avec la pluie (le disque qui entoure ou surmonte souvent sa tête ne signifie pas le soleil, mais il est un signe astral qui désigne le ciel) et dans les coutumes actuelles, quelques indices permettent de confirmer cette relation. Par contre, une explication totémique de ces figurations animales n'est pas fondée. (*Hespéris* [Paris] 35. 1948. 93-124.)

**Chronologie et migration des Imanghasâten** (J. DUBIEF). — La tribu des Imanghasâten est une tribu noble du groupe des Kel-Ajjer, nomades qui vivent dans la partie nord-orientale du territoire touareg, à l'intérieur d'une zone s'étendant du Djebel Nefousa à l'Ouadi el Agial, d'une part ; de l'ouest à l'est de la Hamada el Homra, d'autre part ; cette région s'étend sur cinq cents kilomètres de long et trois cents de large. De vieux informateurs nous apprennent qu'au cours de ces cinquante dernières années, un glissement de la nomadisation s'est produit en direction du nord du Sahara ; cette migration augmente les contacts entre les Imanghasâten et les nomades arabes de la Ghibla et tend à arabiser cette tribu touarègue. On voit la tente touarègue remplacée dans les campements par la tente arabe. (*Ibla* [Tunis] 13. 1950. 23-35.)

**Formes de ressentiment et de suspicion dans une société noire** (DENISE PAULME). — C'est sous le manteau du sourire, de la patience et d'une dignité hospitalière que les Kissi des cercles de Kissidougou et de Guédékou, en Haute-Guinée française, cachent leurs tensions sociales. Il y a pourtant une exception dans le *dana*, la malédiction qu'un père délaissé jette soit en secret, soit publiquement, sur son fils ingrat ; dans le *séo*, forme plus sévère d'imprécation, accompagnée de libations et de sacrifices à l'autel des ancêtres, ou dans le *mena*, l'exécration par le prêtre du *lumbye*. En fait, le moyen le plus employé pour satisfaire un fort ressentiment, c'est l'action magique proprement dite, causant, selon la croyance des Kissi, un tort grave, même la mort, à l'ennemi par la simple intention ou au moyen d'une amulette. C'est pourquoi les Kissi vivent dans une méfiance de chaque instant à l'égard de tout leur entourage. L'auteur voit dans cette croyance non seulement son aspect antisocial, mais aussi son rôle positif comme prévention et sanction des crimes. (*Journal de Psychologie* [Paris] 42. 1949. 467-480.)

**Le consentement au mariage et son évolution chez les Betammadibe** (P. MERCIER). — Il y a trois formes traditionnelles de mariage chez les Betammadibe de Natitingou au Dahomey, population connue administrativement sous le nom de « Somba » : a) *muṣopamu*, le mariage légal par excellence, préparé par l'entente des familles ; le consentement de la jeune fille, qui jouit d'une liberté sexuelle extraordinaire, est secondaire ; b) *kupokoku*, mariage de libre choix, quand les préparatifs de la part des familles ont été omis ; le consentement des familles est obtenu ensuite ; c) *kupotyua*, mariage par enlèvement consenti, entre individus de clans différents ; la légalisation offre d'assez grandes difficultés. On accorde aujourd'hui plus de valeur au consentement individuel, surtout sous la forme de l'enlèvement consenti qui tend à devenir une institution, et l'on tend à une restriction de la liberté sexuelle prémaritale de la femme. (*Africa* [London] 30. 1950. 219-227.)

**Les limons et graviers de l'Angola du Nord-Est et leur contenu archéologique** (HENRI BREUIL et JEAN JANMART). — On a constaté des traces précises d'une action glaciaire pré-quatenaire. Dans des graviers quaternaires et les sables et argiles qui les recouvraient, on a trouvé, en partie in situ, une série d'industries de l'âge de la pierre qui correspondent aux périodes pré-abbeyillienne, abbeyillienne, acheuléenne, sangoenne et lupembienne. (Companhia de Diamantes de Angola. Publicações Culturais, No. 5. 57 pp. in 4°. Lisboa 1950.)

**New Studies on Rhodesian Man** (J. D. CLARK, K. P. OAKLEY, L. H. WELLS and J. A. C. MC CLELLAND). — The spectrographic analysis of the human and animal remains and of the matrix adhering to certain of the artifacts shows that at least all the human bones recovered from the cave in 1921-2 form a contemporary group. It also confirms the inseparable nature of the human artifacts and the fauna, and strongly suggests the association of the human skeletal remains with them. The human artifacts were re-examined in the light of these spectrographic tests and it was shown that Rhodesian Man lived with a Gamblian (late Pleistocene) fauna and that culturally he belonged to an early phase of the "Middle Stone Age", the associated industry being Levalloisoid or Proto-Stillbay. (The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland [London] 77. 1947. 7-32.)

### America

**Ostasien - Amerika. Bemerkungen eines Amerikanisten zu zwei Büchern Carl Hentzes** (W. KRICKEBERG). — Die Methode, die CARL HENTZE bei Aufhellung der chinesisch-amerikanischen Kulturbeziehungen verfolgt, besteht in der Untersuchung des organischen Zusammenhanges bestimmter gleichartiger Komplexe, besonders in Ritus, Mythos und Ikonographie. Dadurch schließt er die Konvergenz aus, welche man gerne bei isolierter Übereinstimmung von Elementen annimmt. Die beiderseitige weltanschauliche Grundidee ist der ewige Kampf und das Wechselspiel zwischen Licht und Dunkel, Werden und Vergehen. Sie findet ihren Ausdruck in der Kultsymbolik durch den oft aus verschiedenen Terteilen bestehenden Dämon (*T'ao-t'ieh*), welcher Licht und Leben (Menschen) verschlingt und wieder entläßt. Ikonographisch wirken mit ihm zusammen Drache, Tiger, Schlange, Menschenfigur, Sonnenvogel, Mondhase, Nutzpflanze usw. — Diese Auffassungen und Darstellungen kann die Amerikanistik vermehren und im gleichen Sinne weiterdeuten, ohne jedoch nebensächliche Konvergenzen (z. B. Fisch-Dreieck) abzuleugnen. HENTZE nimmt ein gemeinsames Ursprungszentrum in Nordostasien an, von wo China und Amerika jedes für sich diese Kulturformen erhalten hätte. Doch lassen sich direkte Beziehungen nicht abstreiten. Wahrscheinlich folgten die Träger dieser Formen dem Kuro-shiwo-Strom an die Nordwestküste Amerikas und von dort dem kalifornischen Strom an die mexikanische Küste; und das erst in einer Zeit, als dort die materiellen und geistigen Voraussetzungen für eine so komplizierte Weltanschauung herangereift waren. (Sinologica [Basel] 2. 1950. 195-233.)

**Some Present-Day Acculturative Innovations in a Nonliterate Society** (ALBERT HEINRICH). — On Little Diomed Island in the middle of the Bering Straits there are about one hundred Eskimos. Twenty-five men are engaged in ivory-carving carried on for sale to the tourists on the mainland. The raw material is obtained each spring when the walrus herds pass through the Straits. The main objects are: figurines especially a stylized seated Eskimo, letter openers, bracelets, and necklaces. The present industry is radically different and much more highly developed than the ivory carving that was carried out there twenty-five years ago. But no really new type of art object has been developed. On the other hand, no type of ivory carving carried on before the coming of the white man has been incorporated without changes into the modern carving industry. All alterations have resulted from the impact of recent borrowing on long established patterns of Eskimo art. For each innovation there was a demand. Each



innovation was accepted not because of its intrinsic value but because it met with public approval. New forms were adopted because they proved salable. (American Anthropologist [Menasha, Wisc.] 52. 1950. 235-242.)

**Pre-Columbian Trade between North and South America** (CHESTER S. CHARD). — Excluding circum-Caribbean trade (which is of a local nature, and has not served to connect North and South America) we find two probable routes by which trade may have passed from North to South America. One was overland through Central America, down the Atlantic coast of Panama, and through Colombia to the Inca Empire. The other was by sea direct from Oaxaca to Ecuador. In general, we can say that this trade seems to have set in very late in time and to have been rather one-sided inasmuch as the South Americans received nothing in exchange. The number of trade pieces or trade-influenced pieces is insignificant; the same might be said of the instances of trade recorded in the extensive historical literature. Hence trade cannot have been a very significant factor in New World culture history. (Kroeber Anthropological Society Papers [Berkeley] 1950. No. 1. 1-16.)

**Histoire de l'Anthropologie au Mexique** (JUAN COMAS). — Si l'on prend le mot anthropologie dans son sens le plus large et que l'on admet que cette science englobe l'archéologie, l'ethnographie, la linguistique, le folklore et la morphologie (physique), on peut dire que les études anthropologiques ont commencé au Mexique sitôt après la conquête. Les monuments des civilisations précolombiennes, d'une part, et les besoins pratiques de la Mission, d'autre part, contribuèrent à cet essor. Fray BERNARDINO DE SAHAGÚN fut l'auteur le plus important de cette époque; il faut mentionner également de nombreux missionnaires et chroniqueurs du XVI<sup>e</sup> et du XVII<sup>e</sup> siècle dont les œuvres sont des sources précieuses de l'anthropologie mexicaine. Cependant ce n'est qu'au début du XIX<sup>e</sup> siècle que ces études prirent une forme plus systématique. Il y a aujourd'hui au Mexique de nombreuses institutions qui s'occupent ex professo de telles investigations; l'auteur les énumère en détail avec leurs publications périodiques et ajoute une bibliographie assez riche pour chaque époque; il mentionne aussi les instituts scientifiques aux Etats-Unis qui s'adonnent à l'étude de l'anthropologie mexicaine. (La Antropología en México. Revista do Museu Paulista [São Paulo]. Nova serie 2. 1948. 243-270. — Bosquejo histórico de la antropología en México. Revista Mexicana de Estudios Antropológicos [México] 11. 1950. 97-192.)

**Appareils servant à la déformation crânienne représentés dans des terracottes anthropomorphes du Venezuela** (ANTONINO REQUENA). — La déformation artificielle du crâne qui est connue par des récits d'Européens depuis les premiers temps de la conquête et par les squelettes de l'époque précolombienne peut être illustrée aussi par la céramique. M. REQUENA décrit ici cinq figurines en terracotte qui montrent des appareils de déformation (du type « oblique ») appliqués aux têtes d'enfants et qui prouvent que cette méthode était en usage chez les habitants précolombiens des vallées de Aragua et de Caracas. (Figuración en alfarería antropomorfa precolombina venezolana de aparatos de deformación crancana artificial e intencional. Acta Venezolana [Caracas] 2. 1946-47. 24-35.)

**L'écriture indigène andine** (DICK EDGAR IBARRA GRASSO). — On avait cru pendant longtemps qu'il n'avait jamais existé d'écriture indigène dans la région des Andes comprenant l'ancien territoire de l'empire des Incas. Dès le milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, on fit des découvertes qui ébranlèrent cette opinion; mais elles ne rencontrèrent pas l'attention méritée. En 1948, M. IBARRA GRASSO constata qu'une écriture hiéroglyphique était encore employée en Bolivie sur une assez large échelle, chez des indigènes de langues quecha et aymara. Elle comprend quelques centaines de caractères, mais, à la suite de variations locales, le nombre total de caractères trouvés dans les documents s'élève à quelques milliers. Ces signes peuvent être divisés en trois classes : 1<sup>o</sup> idéographiques (pictographiques mais schématisés); 2<sup>o</sup> symboliques; 3<sup>o</sup> phonétiques. Ces

trois classes de signes se retrouvent dans tous les textes, mais en proportion différente. Cette écriture andine est certainement apparentée à l'écriture des Cunas de Panama, découverte par M. NORDENSKIÖLD, en 1925, et à d'autres écritures indiennes qu'on désigne, un peu à tort, comme pictographiques. Elle doit être précolombienne, mais ne fut pas employée par les Incas ; il semble cependant que les *quipus* péruviens ont quelque rapport avec cette écriture. (La escritura indigena Andina. Annali Lateranensi [Città del Vaticano] 12. 1948. 9-124.)

**L'Islam noir à Bahia, d'après les travaux de l'école ethnologique brésilienne** (ROBERT RICARD). — Les Noirs du Brésil peuvent être répartis en trois catégories, dont les deux premières dominent à Bahia : 1<sup>o</sup> Dahoméens et Yoroubas ; 2<sup>o</sup> Noirs du Soudan occidental (Mandingues, Peuls, Haoussas, etc.) ; 3<sup>o</sup> Nègres bantous. Quand ils arrivèrent au Brésil, les Noirs des deux premiers groupes étaient islamisés. La communauté négro-musulmane de Bahia a été étudiée par des ethnologues brésiliens dont le premier fut RAIMUNDO NINA RODRIGUES (1862-1906). Ces négro-musulmans, couramment désignés par le nom de *Malês* (dont l'origine est obscure) pratiquaient le jeûne annuel, mais d'après le calendrier chrétien, en commençant dans la semaine de Pentecôte. Ils n'avaient pas de mosquées, mais la prière commune les réunissait le vendredi dans l'habitation de l'*imâm*, chef de la communauté ; on disait aussi en privé, en principe cinq fois par jour, des prières accompagnées des ablutions prescrites. Dans la cérémonie de mariage, on retrouve des influences chrétiennes. La connaissance de l'arabe semble avoir été faible. Après l'émancipation des esclaves en 1888, l'Islam négro-brésilien a peu à peu disparu ; il s'était encombré de pratiques hétérodoxes et de superstitions ; d'autre part, il a influencé les croyances et les pratiques des autres Noirs brésiliens. (Hespéris [Paris] 35. 1948. 57-71. Avec un appendice : Observations sur l'arabe contenu dans l'article de M. R. RICARD, par LOUIS DI GIACOMO.)

**Die Webstühle der Provinz Córdoba (Argentinien) und ihre kulturgeschichtliche Stellung** (ALFRED DORNHEIM). — Das vorkolumbische Südamerika kannte zwei Typen von Webstühlen, einen einfachen Handwebstuhl und den fortgeschritteneren andinen Webstuhl ; beide kamen in horizontaler und vertikaler Form vor. Der andine Webstuhl hat sich in der Kolonialzeit weiter nach Osten ausgebreitet, u. a. bei den Mocobies des Chaco, wo ihn der Jesuitenmissionar P. Florian Baucke einfuhrte. In der Provinz Córdoba findet sich neben diesem Typ auch heute noch eine einfache Form des spanischen Tritwebstuhles, die inzwischen in der Heimat mit dem Fortschritt der Technik bedeutende Veränderungen erfahren hat. (Posición ergológica de los telares cordobeses en la América del Sud. Revista del Instituto Nacional de la Tradición [Buenos Aires] 1. 1948. 7-29.)

## Oceania

**Untersuchung über die Entstehung klassifikatorischer Präfixe** (HANS KÄHLER). — Bei Namen für Bäume, Pflanzen, Tiere und seltener auch für andere Konkreta finden wir in indonesischen Sprachen einsilbige Präfixe, die ursprünglich zweisilbige Vollwörter gewesen sein dürften und heute als erstarrte Vorsilben klassifikatorischen Charakter haben. Es lassen sich vier Arten der Klassifizierung feststellen, und zwar solche mit Hilfe : 1. verkürzter Nomina generica, 2. verkürzter Qualitative, 3. personifizierender Artikel und 4. lokativer Präpositionen. Daneben finden sich noch Vorstellungs-Kategorien mit meist zweisilbigen formativen Präfixen, die zum größeren Teil erstarrte Formen sind. Sie hatten ursprünglich wohl keine selbständige Bedeutung. In den zum Teil lautlich sehr stark abgeschliffenen melanesischen und polynesischen Sprachen erscheinen die klassifikatorischen Präfixe zumeist nur noch als erstarrte Wortreste. „Die Tatsache, daß sowohl grammatische Formantien als auch klassifikatorische Präfixe, die in Indonesien noch Allgemeingut der einzelnen Sprachen sind, in Melanesien und Polynesien, obgleich größtenteils erstarrt, ebenfalls noch vorkommen, ist ein weiterer Beweis dafür,

daß die Melanesier und die Polynesier, wenn auch auf verschiedenen Wegen und zu verschiedenen Zeiten, von Indonesien aus ihre Wanderungen nach dem Osten angetreten haben.“ (Zeitschrift für Eingeborenen-Sprachen [Berlin] 35. 1950. 162-191.)

**Outline Review of Philippine Archaeology by Islands and Provinces** (H. OTLEY BEYER). — In this review of what has so far been accomplished the areas discussed are arranged geographically from North to South. The southern islands have received a fuller treatment; special papers on the Luzon areas will be published later. The oldest artifacts are Mid-Pleistocene (250 000 years old); the richest documentation has been found for Chinese porcelain; the most recent data are from the Spanish period. This list of finds makes possible studies and maps of distribution and migration. A bibliography is in preparation. (The Philippine Journal of Science [Manila] 77. 1947. 205-353.)

**Preliminary Report on Field Work on the Islands of Mindoro and Palawan, Philippines** (HAROLD C. CONKLIN). — Apart from the coastal fringe of Christian Tagalog and Bisayan communities, nine main tribal groups were located, each speaking a distinct language unintelligible to other Mindoro peoples. Important differences marked each of these groups as culturally distinct from all the others. The old term *Mangyan* has, therefore, no scientific value. Two of these nine pagan tribes (the Buid numbering 3500 and the Hanunóo numbering 6000) are still acquainted with a form of pre-Spanish writing of Indic origin. In some communities, literacy in their own script is as high as 60 % among adults and this without formal instruction. Writing is done with a knife either on bamboo or on wood. The most common use of the script is for recording metaphorical love songs. — Among the Tagbánuwá on Palawan, another form of Indian writing is still in use, but as a result of schools and missions it has been crowded into a relatively insignificant place. (American Anthropologist [Menasha, Wisc.] 51. 1949. 268-273.)

**Tierstimmen im Folklore der Manggarai, Flores** (J. VERHEIJEN). — Der Stimme der Tiere kommt in der Gedankenwelt der Manggarai eine große Bedeutung zu. In Mythen und Erzählungen, in Gedicht und Lied, im Spiel der Kinder und schließlich auch im praktischen Leben wird immer wieder die Stimme der Tiere mit der Menschen- und Geisterwelt in Verbindung gebracht. (J. VERHEIJEN, De stem der dieren in de Manggaraise folklore. Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde [s-Gravenhage] 106. 1950. 55-78.)

**Economics and Ritual in Sago Extraction in Tikopia** (RAYMOND FIRTH). — In Tikopia (Polynesia) sago is an important economic resource. The population looks to the sago palm for one of its staple foods as well as for by-products. There are various methods of preparing and preserving raw sago. This cereal is also the object of certain ritual procedures. At the beginning of the harvest season certain chiefs are called upon to carry out old religious rites before a sago palm. The ritual associated with the production of sago cannot be said then to emerge directly out of the sago situation itself. It is dependent on a wider system of ideas and performances, partly of an economic and partly of a religious order. Some of the ritual is of a generalized order, the occasion being used for appeals to the gods for general welfare and for specific purposes other than the increase of the yield of sago. In the ritual specifically associated with the sago itself the explicit aim is not to produce more sago, or to produce the given quantity more efficiently. It is to conserve the supplies and to keep the sago production in equilibrium in relation to the general economic system. (Mankind [Sydney] 4. 1950. 131-142.)

**Yabim Drums in the Biró Collection** (TIBOR BODROGI). — The Hungarian scientist LOUIS BIRÓ spent seven years (1895-1902) on field-work in Melanesia. His ethnographical collection is in the Ethnographical Museum in Budapest. Only a part has so far been examined and published. The present study deals with the drums in the



BIRÓ collection that come from the coastal regions round the Gulf of Huon. They show a marked contrast to those from Papua in the East as well as to those from Astrolabe Bay and the Sepik-Ramu section in the West. The study contains illustrations and descriptions of twenty-one drums. They are called Yabim drums because Yabim is the centre of manufacture from which most of these drums come, because the elements of the patterns used in decorating them are mostly Yabim elements and because all have the characteristic Yabim handle i. e. a simple design which is seldom formed to represent a human being or an animal. Starting from an examination of the drums themselves as well as a study of BIRÓ's detailed field-notes, the author describes the instruments, the raw material used, the procedure of making the drums, and especially the decoration motifs. (*Folia Ethnographica* [Budapest] 1. 1949. 205-222.)

**Palaeolithic Kodj Axe of the Aborigines and its Distribution in Australia** (N. B. TINDALE). — The *kodj*, as used by the natives of Western Australia at the time of early contact with Europeans, is a wooden-handled stone axe. It is composed of two chipped discoidal stones mounted on a ball of gum with a stick as handle. Archaeological *kodj* stones have been found in other parts of Australia. This type is said to be palaeolithic. In terms of cultural stratification the *kodj* axe represents the most primitive type of hafted Australian axe, overlaid by several other axe strata, including the edge-ground pebble axes, edge-ground flake axes, and hammer-dressed ground-edge axes. The two last-named of these may represent respectively Epipalaeolithic and early Neolithic stages, whereas re-examination of Upper Palaeolithic implements collections with the gum-hafted *kodj* in mind may yield new evidence for the existence of gum-hafted implements as early as Upper Mousterian times. (*Records of the South Australian Museum* [Adelaide] 9. 1950. 257-273.)

**The Origin and Interpretation of Petroglyphs in South-East Australia** (A. P. ELKIN). — It has been suggested by some authors that the rock-carvings of this region were not made by the aborigines but by visitors of a higher type: Peruvian Spaniards and their Peruvian slaves, Asiatics voyaging down the coast, convicts. According to ELKIN a more careful examination of these petroglyphs points to an aboriginal origin. The main arguments are: the workmanship displayed is well within aboriginal powers; the subjects belong to the aboriginal world; some of the petroglyphs reflect everyday social and economic life, but in very many cases the position of the "galleries" or "high places", the obvious relationship of the various groups of such engravings, the "dancing" attitude, the left-handed boomerang-man (an important mythical theme), suggest that these carvings marked sacred sites associated with ritual life; finally interpretations were received from a few native informants. (*Oceania* [Sydney] 20. 1949. 119-157.)

---

## Bibliographie

**Bachofen Johann Jakob.** *Gesammelte Werke.* Mit Benützung des Nachlasses unter Mitwirkung von MAX BURCKHARDT, HARALD FUCHS, MATTHIAS GELZER, ERNST HOWALD, EMMANUEL KIENZLE, GUSTAV MEYER, KARL SCHEFOLD, AUGUST SIMONIUS, PETER VON DER MÜHLL, herausgegeben von KARL MEULI. Zweiter und dritter Band: *Das Mutterrecht.* Mit Unterstützung von HARALD FUCHS, GUSTAV MEYER und KARL SCHEFOLD herausgegeben von KARL MEULI. 1177 pp. in 8°. Erste Hälfte (= II. Band): p. 1-529. Mit einer Tafel (Handschriftprobe). Zweite Hälfte (= III. Band): p. 531-1177. Mit 9 Tafeln. Basel 1948. Verlag BENNO SCHWABE & Co. Preis der beiden Bände: in Leinen geb. sFr. 60.—.

Die 1943 begonnene BACHOFEN-Gesamtausgabe (vgl. die Besprechung des I. Bandes Anthropos XXXVII-XL [1942/45], S. 1016 f.) konnte erst nach einem Zwischenraum von 5 Jahren fortgesetzt werden. Herausgeber und Verlag entschuldigen sich wegen dieser langen Unterbrechung, die aber in Anbetracht der Kriegs- und Nachkriegsverhältnisse nur allzu verständlich ist. Als Entschädigung dafür erhalten wir erfreulicherweise nun gleich zwei Bände auf einmal, und zwar dasjenige Werk, dem BACHOFEN eigentlich seine Berühmtheit verdankt, das „Mutterrecht“.

Auch hier ist von den Herausgebern wieder eine mühsame, äußerst schätzenswerte Kleinarbeit geleistet worden. Einen gewissen Eindruck davon vermittelt schon der III. Teil des Nachwortes „Textgeschichte und Textgestaltung“ (S. 1117-1128), wo über die durchgeführten formellen Verbesserungen und die dabei befolgten Grundsätze Bericht erstattet wird (es ist zu empfehlen, die Lektüre der beiden Bände mit dem „Nachwort“ zu beginnen, das wohl nur aus Bescheidenheit an diese Stelle gesetzt wurde, denn es könnte ebensogut ein „Vorwort“ sein); einen weit nachhaltigeren Eindruck erhält man aber bei der Durcharbeitung des ganzen Werkes und der Vergleichung mit den früheren Ausgaben. Das „Mutterrecht“ erschien in 1. Auflage 1861, in 2. Auflage 1897. Bisher war die 2. Auflage immer für eine genaue Kopie der ersten gehalten und, da sie weiter verbreitet und leichter zugänglich war, auch den modernen Auswahl-Ausgaben zugrundegelegt worden. Diese Annahme hat sich aber jetzt als Irrtum herausgestellt; die Ausgabe von 1897 ist nicht mechanisch reproduziert, sondern neu gesetzt und durch eine große Zahl von Druckfehlern, zum Teil sogar sehr schlimmen, entstellt. So mußte auf die Ausgabe von 1861 zurückgegriffen und an vielen Stellen der Text berichtigt werden (vgl. S. 1120-1123; die Handschrift ist, außer einem ganz unbedeutenden Rest, nicht erhalten, siehe S. 1117 f.). Ferner wurden die beim Lesen so störenden Belege und Exkurse aus dem Text herausgenommen und in Fußnoten gesetzt, der Text übersichtlicher gegliedert, die Hauptüberschrift jedes großen Abschnittes als Kolumnentitel durch den ganzen Abschnitt hindurch auf jeder linken Seite wiederholt und überdies auf jeder rechten Seite der Inhalt durch eine Titelüberschrift charakterisiert (S. 1118-1120);

das alles bedeutet schon eine beträchtliche Erleichterung für den Leser. Darüber hinaus wurden aber auch offenkundige Schreibfehler verbessert, unvollständige Angaben in den Belegen und Querverweisungen ergänzt (über die dabei befolgten Grundsätze siehe S. 1123-1127). Besonders wertvoll ist die Neubearbeitung des Sachregisters (S. 1129-1164; vgl. dazu S. 1127). Die durch eckige Klammern kenntlich gemachten Zusätze der Herausgeber (in den Anmerkungen) gehen in die Tausende, und so kurz die einzelnen Zusätze auch meist sind, so gewaltig ist die Arbeit, die dahinter verborgen ist. „Grundsätzlich enthalten sich die Zusätze jeglicher Kritik. Überall aber haben wir uns möglichste Deutlichkeit und Genauigkeit zur Pflicht gemacht. Die Gunst des Augenblicks, die eine Neuausgabe des umfangreichen und schwierigen Werkes ermöglichte, wird nicht so bald wiederkehren und mußte pflichtgemäß ausgenutzt werden. So wollten wir uns lieber umständliche Pedanten als nachlässige und schnellfertige Pfuscher schelten lassen“ (S. 1126 f.).

Freilich ist die Lektüre des „Mutterrechtes“ auch jetzt noch vielfach eine mühsame Arbeit, aber die verbleibenden Schwierigkeiten sind so sehr mit der Eigenart von BACHOFEN's Darstellung und Stil verbunden, daß sie nicht beseitigt werden konnten, ohne dem Charakter des Werkes zu nahe zu treten; „wir hatten ja nicht eine Bearbeitung zu bieten, sondern das originale Werk, wie es nun einmal ist, und durften Schönheitsfehler nicht vertuschen“ (S. 1120). Aber dank der Arbeit der Herausgeber sind alle unnötigen Hindernisse beseitigt, es ist „Licht in das Dickicht gekommen“ (S. 1120), und der Leser kann nun BACHOFEN's Werk in seiner ganzen Größe auf sich wirken lassen. Daß Anerkennung seiner Pionierarbeit kein sklavisches und kritikloses Hinnehmen seiner Thesen bedeutet, kommt deutlich genug zum Ausdruck in dem „Nachwort“ von KARL MEULI (S. 1011-1128), das den Wert der vorliegenden Ausgabe noch um ein Beträchtliches erhöht.

Das „Nachwort“ besteht aus drei Teilen: I. BACHOFEN's Leben (S. 1012-1079); II. Entstehung, Wesen und Nachwirkung des „Mutterrechts“ (S. 1079-1117); III. Textgeschichte und Textgestaltung (S. 1117-1128). Die Biographie, bescheiden als „Skizze“ bezeichnet (S. 1011), verwertet neben abgelegenen und schwer zugänglichen gedruckten auch viel ungedrucktes Material und übertrifft jedenfalls an kritischer Genauigkeit alles, was es bisher an Biographischem über BACHOFEN gab; freilich wird eine abschließende Biographie erst nach Durcharbeitung seines ganzen Nachlasses und der Vollendung der Gesamtausgabe geschrieben werden können (S. 1011). Nachdem über den III. Teil des Nachwortes aus formellen Gründen schon weiter oben gesprochen wurde, bleibt noch einiges über den II. Teil zu sagen, der für den Ethnologen bei weitem der interessanteste ist. Dieser Abschnitt, mit dem inhaltlich auch einige Stellen in der Biographie enger zusammenhängen, verknüpft in der glücklichsten Weise die Darstellung des historischen Ablaufes mit grundsätzlicher Stellungnahme und ist in seiner inhaltreichen Knappheit ein kleines Meisterwerk. Einige besonders wichtige Einzelheiten seien im folgenden hervorgehoben.

Bei den Zeitgenossen, vor allem den klassischen Philologen, fand das „Mutterrecht“ zunächst wenig Verständnis; „... das schwer befrachtete, scheinbar formlose und in seiner unglücklichen äußeren Gestalt fast unleserliche Riesenwerk ... begegnete, wenn es überhaupt gelesen wurde, nur schweigender, bestenfalls bedauernder Verständnislosigkeit. Daß hier eine große und folgenschwere Entdeckung geglückt war, das mußte man, wenn auch spät und zögernd, den Ethnologen zugeben; aber diese Entdeckung schien mehr ein zufälliger Glücksfund als ein ehrlich errungenes Verdienst zu sein.“ (S. 1067) „... Nun war die zeitgenössische Kritik zweifellos weitgehend vollkommen im Recht; ebenso zweifellos aber hat sie BACHOFEN in entscheidenden Fragen Unrecht getan“ (S. 1071). Das wird dann am Beispiel seiner symbolischen Deutung des Gräberschmuckes weiter ausgeführt (S. 1071 f.). „Hat also BACHOFEN im Grundsätzlichen weiter und richtiger gesehen als seine Verächter, so wird ihn doch selbst der unbedingteste Verehrer von Übertreibungen seines Prinzips und von Mißgriffen im Einzelnen nicht freisprechen können“ (S. 1072). „... BACHOFEN's Etymologien sind wirklich schauerhaft und geben den verwegensten Behauptungen antiker Etymologen



nichts nach ... LIEBRECHT äußerte mit Recht und ganz offen, BACHOFEN hätte besser getan, sich von diesem Gebiet so oft als möglich ganz ferne zu halten“ (S. 1099). „Weiteren Anstoß boten BACHOFEN's Symbol- und Mythendeutungen ... Daß er mit seiner Symbolik im Grundsätzlichen und in vielen Einzelheiten gegen seine Zeitgenossen im Recht war, das wissen wir nun; daß Symbolik und Mythologie seine bedeutendsten Leistungen seien, wie heute behauptet wird, müssen wir entschieden bestreiten ... wissenschaftlich sind seine Mythenenerklärungen nicht zu halten. BACHOFEN sieht im Mythos vor allem eine Geschichtsquelle für die älteste Zeit ... Aber BACHOFEN's Entwicklungsstufen sind ein im ganzen spekulatives System, das durch die Forschungen der historischen Ethnologie in entscheidenden Punkten widerlegt worden ist. Die ‚hetärische‘ Grundstufe zum Beispiel, ein Zustand, der nur regellose Geschlechtermischung und keine Familie gekannt haben soll, ist aus der Geschichte der Menschheit zu streichen, und damit fällt eine große Zahl von BACHOFEN's Erklärungen dahin; eine Erinnerung an nie gewesene Zustände kann der Mythos nicht enthalten“ (S. 1099 f.). „Sind BACHOFEN's Zeitgenossen gegenüber Wesentlichem kurzsichtig, ja blind gewesen, so müssen doch auch wir ihnen in vielem Recht geben. Was bleibt, ist die Entdeckung des Mutterrechts. In der Geschichte der Erforschung menschlicher Gesellschaftsformen hat das Buch Epoche gemacht wie wenige; ... mit ihm beginnt die wissenschaftliche Geschichte der Familie als einer sozialen Institution“ (S. 1101). (Daß wirklich BACHOFEN der Entdecker des Mutterrechtes, d. h. einer ein organisches Ganze darstellenden mutterrechtlichen Kultur, ist, obwohl schon J. F. LAFITAU die diesbezüglichen antiken Nachrichten mit den Zuständen der Irokesen vergleicht, wird dann des näheren ausgeführt, S. 1102-1107).

Zu der wichtigen Frage, welchen Platz das Mutterrecht nun wirklich in der Menschheitsgeschichte einnimmt, wird am Schluß des ganzen Abschnittes (S. 1110-1117) in meisterhafter Kürze und Klarheit Stellung genommen. „Die von BACHOFEN gezeichnete Entwicklung ist einmal nicht universal. Die Indogermanen z. B. kannten, wie zahlreiche andere Völker, niemals ein Mutterrecht. Überhaupt ist die Ansicht von einer wesentlich gleichartigen Entwicklung des ganzen Menschengeschlechtes, wie sie von den älteren Ethnologen bald so, bald anders konstruiert worden ist, preiszugeben; die Entwicklung verlief mehrsträngig, nicht in der gleichen Bahn für alle ... Ferner: eine Kulturstufe allgemeiner Promiskuität, ein Zeitalter des ‚chthonischen Hetärismus‘ hat es nie gegeben. Die Tatsachen, aus denen BACHOFEN darauf schloß ... sind sämtlich anders zu erklären“ (S. 1110). „Den stärksten Gegenbeweis hat überhaupt die historische Ethnologie geführt; die Völker, die sie als altertümlich erwiesen hat, kennen alle durchaus keine Promiskuität, sondern im wesentlichen nur Monogamie“ (S. 1111). „Die Entdeckung der mutterrechtlichen Kultur als eines Ganzen hat sich dagegen bewährt. Daß sie im Ganzen und im Einzelnen vielfach modifiziert und differenziert werden mußte, ist eine Selbstverständlichkeit ... Es hat sich auch gezeigt, daß diese bei BACHOFEN einheitliche Kultur sehr verschiedenartige Aspekte hat ... Dagegen haben sich zahlreiche Beobachtungen und Feststellungen BACHOFEN's als richtig erwiesen, ja in vielem war er seinen Nachfolgern voraus, und einzelne moderne Ethnologen nehmen Erkenntnisse von ihm neuerdings wieder auf ...“, was an einigen interessanten Beispielen gezeigt wird (S. 1113). Schließlich wird auch noch der Gedanke der organischen Einheit der Kulturen, um dessentwillen BACHOFEN mit Recht als Vorläufer der Kulturkreislehre bezeichnet werden kann, in seiner Wirksamkeit erörtert (S. 1114 f.).

Dazwischen wird auch noch die an J. L. MORGAN anknüpfende evolutionistische Auffassung, deren Endstadium in der kommunistischen Gesellschaftstheorie mit der völligen Umkehr der Wertungen BACHOFEN entsetzt abgelehnt hätte, kurz charakterisiert (S. 1110-1113), ebenso die Gruppe der „Münchener Kosmiker“ (SCHULER, KLAGES, WOLFSKEHL), durch die um 1900 BACHOFEN neu entdeckt wurde. Auf Einzelheiten der Diskussion innerhalb der heutigen Ethnologie geht MEULI meistens nicht ein, bezieht aber in grundlegenden Fragen eine durchaus klare Stellung. Wenn er einmal scheinbar von einem bloßen „Versuch“ der historischen Ethnologie spricht, die Primitivkulturen nach ihrem relativen Alter zu ordnen (S. 1104), so zeigen die übrigen oben

zitierten Stellen (besonders S. 1099 f., 1110, 1111, 1114 f.), daß er die fundamentalen Ergebnisse der neueren historischen Ethnologie als durchaus gesichert betrachtet. Nur von diesem Standpunkt aus war es ja auch möglich, mit so sicherer Hand die Trennungslinien zu ziehen, Überholtes und Bleibendes in BACHOFEN's Werk säuberlich zu scheiden. Zugleich zeigt MEULI auch, wie sachliche Kritik und pietätvolle Anerkennung der überragenden Pionierarbeit BACHOFEN's sich harmonisch miteinander verbinden lassen. Daß er in dieser neuen Ausgabe ein so vorzügliches Arbeitsinstrument für die weitere Forschung bereitgestellt hat, dafür gebührt ihm allseits wärmster Dank.

JOSEF HENNINGER.

**Anwander Anton.** *Wörterbuch der Religion.* 332 pp. in 8°. Würzburg 1948. Echter-Verlag. Preis: in Pappband DM 15.—.

Der Verfasser erwähnt in der Einleitung mit Recht, daß die Zusammenstellung eines solchen Wörterbuches durch einen einzelnen ein Wagnis bedeutet. Das wird um so mehr gelten, wenn über das eigentliche Gebiet der Religion hinaus Stichwörter anderer Wissensgebiete aufgenommen werden wie zum Beispiel aus dem Gebiet der Geographie: Afrika, Niederlande, China usw.; Psychologie: Charakter, Gefühl, Humor, Irrsinn usw.; Philosophie: Idealismus, Kausalität (es fehlt jedoch die primitive Auffassung), Nominalismus, Philosophie des Als-ob, Existenzialismus usw.; Ethnologie und Anthropologie (das Abstammungsproblem wird behandelt, dabei werden aber die Funde des *Homo recens antiquus* mit keinem Wort erwähnt und die *Anthropus*-Gruppe wird als die älteste Menschheitsform angegeben).

Nicht glücklich scheint die reichliche Berücksichtigung der katholischen und überhaupt der christlichen Termini, für die doch genügend lexikalische Hilfsmittel vorhanden sind. Zum mindesten hätte unter „Taufe“, „Paradies“, „Mönchtum“ und ähnlichen Stichwörtern nicht nur die christliche Form und Bedeutung erwähnt werden dürfen. Dagegen sucht man vergebens nicht wenige Stichwörter aus andern Religionen wie Karma (Kamma), Shinto, Menhir, Kopfjagd, Pferd, Pflanze, Rind, Nerthus, Nirvana (Nibbana), Ramadān, Regenbogen usw.; ebenso fehlen fast alle Götternamen aus der germanischen, römischen, griechischen, ägyptischen und indischen Religion wie aus den Religionen des Nahen Ostens. Solche Dinge wird man in einem Wörterbuch der Religion sicher eher erwarten als die Namen hervorragender Päpste, Reformatoren und Repräsentanten der Literaturgeschichte wie CALDERON, IBSEN und DOSTOJEWSKI usw.

Unter „Bild“ fehlt die bedeutend abweichende Auffassung großer Gruppen primitiver Völker; ähnlich unter „Natur“ und „Übernatur“. „Uroffenbarung“ bringt nur die Auffassung, die W. SCHMIDT in ESSER-MAUSBACH (1910) vertreten hat, nicht aber die aus seinem Standardwerk des Ursprungs der Gottesidee (Band VI. 1935).

Bei dem vielen Guten, das dieses Wörterbuch bietet, z. B. unter „Animismus“, „Buddhismus“, „Ehe“, „Rasse“ usw., zeigt doch diese fast willkürliche Probe aus der langen Reihe der Stichwörter, daß es für einen einzelnen nicht nur ein Wagnis, sondern unmöglich ist, ein Wörterbuch der Religion zusammenzustellen; es braucht dafür die Zusammenarbeit einer Gruppe von Fachleuten verschiedenster Gebiete dieses großen Reiches der Religion.

B. VROKLAGE.

**Pittioni Richard.** *Die urgeschichtlichen Grundlagen der europäischen Kultur.* VI + 368 pp. in 8°. Mit 141 Abbildungen. Wien 1949. FRANZ DEUTICKE. Preis: geheftet sFr. 22.—; in Leinen sFr. 27.—.

Eine Darstellung der Frühzeit unseres Erdteils wird stets besonderes Interesse finden. Nur wenige Prähistoriker haben es unternommen, eine solche zu schreiben. Nachdem C. SCHUCHHARDT 1919 sein Buch „Alteuropa in seiner Kultur- und Stilent-



wicklung“ herausgebracht hatte, war dieses Werk, das 1944 eine fünfte Auflage erlebte, das einzige seiner Art innerhalb des deutschen Sprachgebietes. Die in ihm vertretenen Auffassungen sind aber so sehr an die Person des Verfassers gebunden, und die Veränderungen seines Inhaltes innerhalb von 25 Jahren derartig gering, daß das Verlangen nach einer neuen Darstellung immer lebendiger wurde. Zu der Überlegung, daß hinsichtlich der Kenntnis des Stoffes wesentliche Fortschritte erzielt worden sind, gesellt sich eine andere, welche nach der Form fragt, in welcher die frühgeschichtliche Zeit dargeboten werden kann.

Das neue Buch versteht unter der „Urgeschichte“ unseres Erdteils die Zeit bis um Christi Geburt; dies bedeute (p. 2) „bloß eine Konvention“, denn die Länder des Südens würden schon vorher in das Licht der Schriftquellen treten, und denjenigen des Nordens fehle dies noch auf längere Zeit; aber der mitteleuropäische Raum habe im letzten Jahrtausend v. Chr. die Führung, und so sei es maßgebend, daß hier zu dem genannten Zeitpunkt mit der provinzial-römischen Kultur die historische Periode beginne. Ein kurzer Abschnitt über die Grundbegriffe ist den fünf großen Kapiteln vorangestellt, welche ältere und jüngere Steinzeit, Bronzezeit, ältere und jüngere Eisenzeit behandeln. Die angeschlossenen Literaturhinweise füllen nur knapp eine einzige Seite; dagegen ist das Register gut durchgearbeitet. Die großen Kapitel sind nach einem bestimmten Schema untergeteilt. Sie bringen zunächst die Übersicht über den Fundstoff und über seine Gruppierung, dann die relative und absolute Chronologie, die Fragen der Herkunft und Ausbreitung; in dem Abschnitt über materielle und geistige Kultur werden zunächst Rohstoffe und Techniken, dann Nahrung, Siedelung und Kleidung behandelt, weiter die Bestattungsform, die religiösen Denkmale, der Kult und die Kunst, und schließlich, wenn vorhanden, die Zeugnisse der Schrift. Der letzte Unterabschnitt betrifft die Fragen des Volkstums.

Der Verfasser sieht (p. 6) in der von G. KOSSINNA begründeten „siedelungsarchäologischen“ Betrachtungsweise das „Äquivalent der kulturhistorischen Methode“. Die Berechtigung der von KOSSINNA behaupteten Gleichsetzung von Kulturprovinz und Volk habe sich erwiesen, und diese Methode sei „heute sogar schon eines der bestfundierten Ergebnisse der urgeschichtlichen Forschung; parallel mit ihr gehe die kulturhistorisch orientierte Ethnologie, welche „in gleicher Weise organisch gewordene Einheiten herausarbeitet“. Doch läßt der Verfasser in der Zuteilung von Kulturprovinzen zu ethnischen Individualitäten eine große Vorsicht walten, die angenehm berührt. Er arbeitet vielerorts mit dem Substrat; dieses Ergebnis einer volklichen Überschichtung ist für ihn ein sehr aktives Gebilde, das sich Geltung zu verschaffen sucht und von ihm vielerorts gefunden wird. Es „scheint nicht ausgeschlossen zu sein, daß selbst noch gewisse ältereisenzeitliche Erscheinungen keramischer Art mit diesem jungsteinzeitlichen Substrat [d. h. hier der Donaukultur] in Verbindung zu bringen sind“ (p. 103). So gibt es für PITTIONI keine bronzezeitlichen Illyrier und Kelten. Erst nach der großen Bewegung der Urnenfelderkultur, der ja heute von verschiedenen Seiten eine besondere Bedeutung zuerkannt wird, also „erst am Beginne des letzten Jahrtausends [v. Chr.], erhalten die meisten indogermanischen Einzelvölker jene Prägung, in der sie uns im Zwielficht der Frühgeschichte entgegen treten“ (p. 215; ähnlich p. 210 und 273; betreffs der Italiker p. 296 f.). Sie sind demgemäß „weitaus jünger, als man bisher anzunehmen geneigt war“ (p. 297); lediglich die Träger der nordischen Bronzezeit können, einmal wegen der Kontinuität der archäologischen Entwicklung daselbst, sodann „aber auch deshalb, weil sich in diesem Gebiet bis zur Völkerwanderungszeit keine neue, aus anderen Gebieten gekommene Kultur bemerkbar macht, als Germanen bezeichnet werden“ (p. 209).

Nicht minder angenehm berührt es, daß der Verfasser die Dynamik der von Menschen getragenen Einheiten sieht. Freilich „wird die Geschichte des Paläolithikums für immer ein Kollektivbegriff bleiben, aus dem sich weder Volk noch Person herauszuheben vermögen“ (p. 69); doch vom Neolithikum an scheiden sich sowohl gestaltende Kräfte wie die Räume des ruhigen Dahinfließens. Während die Donaukultur „ihrer ganzen Wesensart nach passiv“ ist (p. 102) und auch die westeuropäische „hinsichtlich



einer Vergrößerung ihres Lebensraumes eine äußerst geringe Aktivität zeigt“ (p. 103), wird im Text wie in der Tabelle p. 100 „die große historische Bedeutung der im skandinavischen Raum beheimateten und von hier ausstrahlenden Kulturen deutlich“ (p. 99 u. 103 f.). Hier kommt „eine im Sinne der europäischen Ereignisse gesehene Nord-Süd-Bewegung“ zustande (p. 104), welche im Einklang mit den sprachwissenschaftlichen Erkenntnissen „am Ende der Jungsteinzeit zur Vorherrschaft der indogermanischen Welt hinüberführt“ (p. 116). „Mit dem Ende des Neolithikums löst sich Europa nun endgültig aus der bis dahin in weitem Umfange maßgeblichen vorderasiatischen und nordafrikanischen Umklammerung, und beginnt sein die nächsten Jahrtausende bestimmendes Eigenleben“. Dieser Satz, welcher die Behandlung des Neolithikums beschließt (p. 118), deutet so recht die Weite des Blickes an, unter dem die formenkundlich ermittelten Vorgänge gesehen werden können; zugleich zeigt er, in welchem Maße der Verfasser die außereuropäischen Erscheinungen in seine Überlegungen mit einbezieht. Von der Bewegung der Urnenfelderleute an liegt der Schwerpunkt der Entwicklung in Mitteleuropa. Auch der Westen des Erdteils „spielt geschichtlich während der älteren Eisenzeit praktisch keine Rolle“, insofern er von den ihm zufließenden „zentraleuropäischen Elementen“ zehrt (p. 279); führend ist weiterhin allein „der mitteleuropäische Raum, der so wie zur Zeit der Urnenfelderwanderung und der Hallstatt-Kultur den Kern der europäischen Kulturwelt darstellt“ (p. 302).

Bemerkungen wie diese werden aus der Kritik der archäologischen Erscheinungen heraus entwickelt. Hat der Leser erst einmal festgestellt, wo sie sich innerhalb eines bestimmten Kapitels finden, dann weiß er auch, an welchen Stellen er sonst noch nach ihnen suchen muß. Denn das ganze Buch ist übersichtlich und einheitlich gegliedert, und man findet sich rasch in ihm zurecht. Auch war der Verfasser darauf bedacht, den ihm zur Verfügung stehenden Raum gleichmäßig einzuteilen. —

Die Kritik des Buches hat sich dessen bewußt zu sein, daß die Methode der Prähistorie heute stärker zur Diskussion steht als vor einigen Jahrzehnten, daß ferner die Gruppierung des Fundstoffes noch keineswegs abgeschlossen ist. So muß sich das Gespräch über Einzelheiten der Auffassung einen anderen Ort suchen. Hierzu würde die Frage gehören, ob der Ausdruck „Nomadismus“ für die Lebensform des unteren und mittleren Paläolithikums statthaft ist (p. 57), ob sich der Feldbau auch in Europa aus Wildgräsern selbständig entwickelt habe (p. 73, 103, 109), ob dem Problem der Herkunft der Indogermanen (p. 104 u. 116) nicht ein gewisser Zwang angelegt ist, und ob die Wurzeln der Latènekultur zum Teil nicht auch östlich des Rheines gesucht werden können (p. 335 f.).

Wichtiger erscheint mir, daß PITTIONI sich von der Methode KOSSINNAS, die er eingangs eine in der Praxis bewährte Betrachtungsweise nennt, wesentlich entfernt. Es klingt zwar sehr nach KOSSINNA, wenn man p. 116 liest, daß „das archäologische Tatsachenmaterial gegenüber den erschlossenen Annahmen der Linguistik einen weit aus höheren, weil zuverlässigeren Quellenwert besitzt“; aber Verfasser überlegt, ob nicht „die Ausbreitung der Megalith-Kultur höchstens im Sinne einer gedanklichen Übertragung aufzufassen“ sei, und damit die siedelungsarchäologische Methode hier versage (p. 101). Ungleich schwerer aber als dieser Einzelfall wiegt die fortgesetzte Berücksichtigung des Substrates, also einer bei KOSSINNA noch nicht begegnenden Erscheinung. Es ist auch nicht im Sinne KOSSINNA's, der überall typologische Fäden zu spinnen suchte, wenn PITTIONI da und dort von „fertigen“ Kulturen und einer geradezu „explosiven Entfaltung“ spricht (p. 74 betr. der drei großen neolithischen Kreise i. a.; p. 102 betreffs des Donaukreises). Die megalithische Fundprovinz und die Einzelgräberleute „sind gleich der donauländischen Form auf einmal da, ohne daß es gelänge, mit Hilfe des typologischen Kontinuitätsverfahrens ihr Herkunftsgebiet zu erschließen“ (p. 104).

Der Verfasser hat sein Buch gegründet auf die Begriffe der Formenkunde; er war bestrebt, alle heute bekannten typologischen Erscheinungen und Kulturprovinzen zu berücksichtigen. Er bietet eine Fülle von Typentafeln, in denen außer Gerätförmigen kaum etwas anderes begegnet, und auch die zu jedem der fünf großen Abschnitte gehörenden Tabellen stellen lediglich die Ergebnisse der vergleichenden Typologie dar.

Da er im Vorwort sein Werk als ein Lehrbuch bezeichnet, das zum Gebrauch der auch zur Beschäftigung mit der Prähistorie verpflichteten Studierenden der Geschichte bestimmt sei (p. III), so fürchtet man, daß hier der Formenkunde zu viel ist, und so der Leser nicht dazu kommt, das Besondere der Aussagekraft des Fundstoffes kennenzulernen, und damit die Möglichkeiten zu verstehen, welche einem Versuch von der Art des Verfassers zur Verfügung stehen. PITTONI spricht wiederholt von der Stadtkultur, welche zunehmend das Arbeitsgebiet der Prähistorie einschränke (so z. B. p. 2 u. 302), und gelangt zu der sehr wichtigen Tatsache, daß in der Bronzezeit „zum erstenmal in der Geschichte der europäischen Kulturentfaltung das Gefälle von Stadtkultur zur Dorfkultur in Erscheinung“ trete (p. 184). Auf p. 71 f. gelangt er anläßlich des Vergleiches der in historischer Hinsicht wesentlichen Unterschiede zwischen Paläolithikum und Neolithikum sogar zu der Erkenntnis der ursächlichen Zusammenhänge zwischen den einzelnen Elementen der Zivilisation.

Leider aber kommt er nicht dazu, diese fruchtbaren Ansätze einer historischen Auffassung des archäologischen Stoffes weiter zu entwickeln. Weder werden die letztgenannten Gesichtspunkte planmäßig verfolgt und herausgestellt, noch nimmt der Verfasser die ethnische Dynamik zur Grundlage seiner Disposition. Man bedauert es, daß seine große Belesenheit nicht in den Dienst einer Betrachtung gestellt wird, welche über diejenige vergangener Jahrzehnte hinausführt, und sich in diesem Fall ausgiebig auch der Karte bedienen würde. Im Vergleich etwa mit der „Nordischen Altertumskunde“ von S. MÜLLER (1897-98) erscheint sehr viel gewonnen; aber unverändert gegenüber den damaligen Ansprüchen an eine Darstellung zwingt auch heute noch das „Denken in Formen“ den Verfasser in seinen Bann.

Man kann das Buch als eine trefflich geordnete, reichhaltige Sammlung archäologischer Tatbestände empfehlen, welche darüber hinaus in die Fülle schwebender Fragen einführt, und sich gelegentlich zu einer Wertung des Geschehens aufschwingt; aber als eine Darstellung, welche das Wesen der prähistorischen Erkenntnis zeigt und in sicheren Strichen auch dem Nichtfachmann ein Bild der grundlegenden Geschehnisse im frühgeschichtlichen Europa vermittelt, wird man es kaum bezeichnen können.

E. WAHLE, Heidelberg.

**Bouda Karl.** *Baskisch-kaukasische Etymologien.* (Bibliothek der allgemeinen Sprachwissenschaft, hrsg. von H. KRAHE. Dritte Reihe: Darstellungen und Untersuchungen aus einzelnen Sprachen.) 55 pp. in 8°. Heidelberg 1949. CARL WINTER. Preis: DM 6.50.

Unter den Forschern, die die baskisch-kaukasische Sprachvergleichen in den letzten Jahren gefördert haben, hat sich der Erlanger Professor KARL BOUDA besonders ausgezeichnet. Ich erinnere z. B. an seine neuerdings erschienenen Artikel auf diesem schwierigen Gebiete in der Zeitschrift für Phonetik 1948. Jetzt hat der ebenso kühne wie kritische Verfasser eine neue, dem hochverdienten Baskologen und allgemeinen Sprachforscher RENÉ LAFON gewidmete Schrift publiziert, die allen, die sich für Baskologie und Kaukasologie interessieren, hoch willkommen sein wird. Nun hat aber jemand, der zwar ein praktischer Kenner der baskischen Sprache und Literatur ist, der sich aber die sprachwissenschaftlichen Methoden von heute und gestern nicht angeeignet hat, BOUDA den Vorwurf gemacht, daß er sich oft auf mich beruft. Tatsächlich stützt sich BOUDA aber in solchen Fällen nicht auf meinen bloßen Namen, sondern auf von mir angeführte Argumente. Hier ist nicht der Platz, auf das alles einzugehen. Ich möchte mich auch in meinem Alter nicht mehr auf solche wenig fruchtbaren Dispute einlassen. Nur soll hier ausdrücklich gesagt sein, daß die neue, reichhaltige Schrift BOUDA's allen wissenschaftlich gebildeten Sprachvergleichern wärmstens zu empfehlen ist.

C. C. UHLENBECK.



**Schäfer Ernst.** *Fest der weißen Schleier.* Eine Forscherfahrt durch Tibet nach Lhasa, der heiligen Stadt des Gottkönigtums. 199 pp. in 8°. Mit 31 Abb. und 2 Karten. Zweite Auflage. Braunschweig 1950. VIEWEG-Verlag. Preis: DM 8.80.

In seinem Buch „Geheimnis Tibet“ gab E. SCHÄFER schon eine Schilderung der von ihm geführten Tibetexpedition (1938/39). In vorliegendem Buche sind Ereignisse geschildert, welche sich um Neujahr gruppieren. Mit der Jahreswende sind in Tibet, wie in allen asiatischen Ländern, die eindruckvollsten und bedeutungsreichsten Feierlichkeiten verbunden. Wie glanzvoll und prächtig sie in Lhasa gefeiert werden, läßt SCHÄFER's Schilderung nacherleben. Doch damit ist der Inhalt des Buches nicht erschöpft.

Es will auch Tibet zeigen als „Abgrund des Aberglaubens, tanzender Orakelpriester und Hexenmeister, Domäne weißer Geier, des geheimen Wissens Hort“ (p. 10 f.). Dahinein werden geschichtliche Partien, Schilderungen von Sitten und Gebräuchen, von sozialen und religiösen Verhältnissen geflochten. So wird ein buntschillerndes Bild des tibetischen Lebens gezeichnet. Doch scheint es uns, daß manche Gegensätze zwischen Tibet und Europa künstlich und überspitzt gestaltet sind. Das möchte ich an den Ausführungen über Liebe und Ehe aufzeigen.

„Es ist seltsam, daß der zutiefst aufwühlende Gegensatz von Geist und Natur im religiösesten, aber auch extremsten Land der Erde eindeutig zu Gunsten des Naturtriebes entschieden wird. Daher werden beiden Geschlechtern . . . hinsichtlich der Liebe größte Freiheiten zugestanden“ (p. 41); d. h. Mann und Frau würden sich gegenseitig die vollste Freiheit zugestehen. Dann aber hören wir, daß diese Einstellung durch „die formenden Mächte und gestaltenden Kräfte der Umwelt“, die „sich als stärker erwiesen haben als alle Bande von Tradition und Gesittung“, verursacht wurde (p. 40). Dadurch habe in Tibet „die Allmacht der Liebe in ihrer seelischen, naturhaften und instinktgebundenen Eigengesetzlichkeit zu einer uns Europäern auf den ersten Blick völlig unerklärlichen, ja rätselhaften Trennung zwischen Ehe und Geschlechtsleben geführt“ (p. 40). Daher komme es, daß in Tibet „der höhere Sinn der Ehe selbst in den gemeinsam gezeugten Kindern nicht lebendig zu werden braucht“ (p. 40). Das bedeutet aber in verschleierte Worten „Promiskuität der Geschlechter“ und wird unverhüllt ausgesprochen, wenn „die gewöhnliche Tibeterin . . . sich nach eigenem Belieben mit den Männern vermischt“ (p. 43). Nach meinen Erfahrungen, welche ich in jahrelangem Aufenthalt unter den Amdo-Tibetern machte, muß ich das aufs entschiedenste bestreiten. Die unverheirateten erwachsenen Mädchen besitzen große sexuelle Freiheiten. Auch manche verheiratete Tibeterin hat ihren „geheimen“ Liebhaber. Ich kenne aber Fälle, in denen Frauen wegen außerehelichen Verkehres verprügelt oder entlassen wurden. Handhaben für dieses Vorgehen bieten „Tradition und Gesittung“, die auch in Tibet keine „Trennung zwischen Ehe und Geschlechtsleben“ als sanktionierte Sitte erlauben.

Dieselben Inkorrektheiten unterlaufen bei der Schilderung der tibetischen Eheformen. „Landesübliche Polyandrie“ (p. 38) besagt doch, Polyandrie ist in Tibet landesüblich. Auf p. 42 gesteht nun SCHÄFER selbst: „Die Polyandrie, als weitgehend mutterrechtliche Form der Ehe, beschränkt sich in der Hauptsache auf wilde und unfruchtbare Gebirgsgebiete, wo die Ackerbauflächen so klein und spärlich sind, daß sie nicht mehr untergeteilt werden können, ohne die Menschen in ernste wirtschaftliche Notlage zu bringen“. Bruder-Polyandrie ist also eine „Notehe“ in einigen Notstandsgebieten und keineswegs „landesüblich“.

Außer dieser „Fraternität“ soll bei den Golog-Stämmen am oberen rMa chu (Gelber Fluß) in Amdo „Häuptlingspolyandrie“ bestehen. „Hier herrscht reines Mutterrecht, und die Ngolokkönigin soll gleichzeitig die Ehefrau ihrer sämtlichen Stammesfürsten sein“ (p. 42). Nun kenne ich einige dieser Häuptlinge und ihre Frauen persönlich und bin auf meinen Reisen durch Amdo auch mit den Golog gut bekannt geworden. Es existiert keine Königin, die über alle Stämme herrschen würde. Ausgerechnet bei diesen Stämmen, die so eifersüchtig und rigoros auf ihre Unabhängigkeit bedacht sind, soll „reines Mutterrecht“ herrschen! Dies ist eine der vielen Fabeln, die über das Fabelland Tibet gesponnen werden.



Nun das Gegenstück dazu: „Die Polygamie, als streng vaterrechtliche Eheform, können sich im allgemeinen nur die Wohlhabenden und Reichen leisten“ (p. 42). Das besagt aber, Polygamie ist eine „Luxusehe“ und bei den Tibetern weit weniger gebräuchlich als etwa in China.

Die eigentliche Eheform der Tibeter ist dagegen die Monogamie. Das muß auch SCHÄFER anerkennen. „Die Einehe, als die gewöhnlichste und am weitesten verbreitete Eheform, herrscht überall dort vor, wo Mann und Frau aufeinander angewiesen sind, also bei Ackerbauern, Hirtennomaden und Händlern“ (p. 52). Das klingt nun so, als ob die Monogamie auch wirtschaftsbedingt wäre durch das „Aufeinander-Angewiesensein“ von Mann und Frau. Das ist aber sicher nicht bei Händlern der Fall.

In Tibet gibt es einen großen Frauenüberschuß, da die Mönche der „Gelben Sekte“, die sehr zahlreich sind, nicht heiraten und sehr wenige Frauen den Nonnenstand wählen. SCHÄFER glaubt, daß dies der Grund sei, für das Bestehen der „allgemein üblichen Zeitehen“ und einer „Art Prostitution“ in Lhasa (p. 38). Tatsächlich haben aber die Tibeter einen anderen Ausweg gefunden; und zwar in einer Eheform, die in der abendländischen Literatur nie erwähnt wird. Wenn für eine erwachsene Tochter keine Aussicht besteht, mit einem Manne verheiratet zu werden, veranstalten ihre Eltern folgende Ehezeremonie. Sie treffen alle Vorbereitungen, die auch sonst für die Braut üblich sind; die Ausstattung wird hergerichtet; der Wahrsager stellt einen günstigen Tag für die Eheschließung fest; die Hochzeitsgäste werden zu diesem Tage geladen; Mönche oder Bonanhänger kommen und verrichten die Gebete und religiösen Zeremonien; das Mädchen wird als Braut vorbereitet, indem vor allem ihr Haar nach Art der verheirateten Frauen frisiert wird. Ist dies alles geschehen, dann wird die Braut den Festgästen als verheiratete Frau vorgestellt und von diesen als solche begrüßt. Damit gilt das Mädchen als rechtmäßig verheiratete Frau. Diese Art Ehe nennt man „Dem Himmel verheiratet werden“, oder „Für den Himmel die Haartracht (d. h. der Frau) anlegen“. In den Grenzgebieten haben auch Chinesen diese Sitte übernommen und nennen sie *Tiān dā tou*, „Für den Himmel die Frauenhaartracht aufstecken“. Einer solchen Frau ist es gestattet, mit einem beliebigen Mann zu verkehren. Die von ihr geborenen Kinder sind aber legitim und man sagt: „Diese Kinder hat der Himmel ihr gegeben.“

M. HERMANNs.

**Freiherr von Eickstedt Egon.** *Rassendynamik von Ostasien.* China und Japan, Tai und Kmer von der Urzeit bis heute. XII + 648 pp. in 8°. Mit 86 Tafeln und 200 Textabbildungen (darunter 45 Karten). Berlin 1944. WALTER DE GRUYTER & Co.

Dank sei all den emsigen Feldforschern, den fleißigen Beiträgern ethnographischer Mosaiksteinchen. Hätte es ihrer nur eine noch größere Zahl gehabt, denn allzu viele Völker sind bis auf den heutigen Tag kaum unter die prüfende Lupe der Wissenschaft genommen. Immerhin — von Zeit zu Zeit muß der minutiösen Analyse die große Synthese folgen, der mächtige Wurf des die zerstreuten, verwirrten Einzelheiten Zusammenfassenden und in eine sinnvolle Ordnung Fassenden. Ab und an muß ein überlegener Geist eine Überschau geben, die fasziniert, gleichviel, ob spätere Ergebnisse da und dort Korrekturen erfordern mögen. Sind es doch die glänzenden, Aufsehen erregenden Hypothesen, die einen Einschnitt in der Forschung markieren und das Startzeichen zu erneuter, intensiver Anstrengung geben.

In diesem Sinne hat FREIHERR VON EICKSTEDT ein bedeutendes Werk geschaffen, das mit fortschreitender Lektüre immer packender wird. Denn sein Stil ist gesprächig, mitteilend, er verbreitet sich gern über die Ereignisse, wiederholt bereits Gesagtes in anderem Zusammenhang und beleuchtet so die Fakten von verschiedenen Seiten. Solchermaßen bringt er Licht in die oft unentwirrbar scheinenden Beziehungen und entwirft zuletzt ein klares Bild, ja man möchte sagen: er errichtet ein Monument der Geschichte ost- und südostasiatischer Menschheit.

Zu Beginn wird der Begriff Rassendynamik eingehend erklärt, und die Definition lautet: „Völker sind ... die Träger der rassischen Dynamik, Rassen die tiefere Ursache der lebendigen Wirkungsformen der Völker ...“ (p. 4). Um aber kein Mißverständnis aufkommen zu lassen, betont der Verfasser ausdrücklich, daß die Lebensäußerungen eines Volkes zu einem gegebenen Zeitpunkt nicht nur das Ergebnis „der über lange Generationenreihen hin gleichbleibenden rassischen Strebungen“ sind (rassenseelische Unterschiede werden mit Recht sehr vorsichtig behandelt, p. 184), sondern gleicherweise „der selbst innerhalb ein und derselben Generation in nahezu unberechenbarer Weise wechselnden und rückwirkenden Kulturströmungen“ (p. 3). Und noch deutlicher später: „Wie nun in der historischen Deutung die kulturelle Dokumentation der biologischen endgültig den Rang abläuft, so kann auch keine Biologie, keine Rassengeschichte mehr ohne bewußten und vollen Einsatz der Kulturgeschichte überhaupt rassibiologisch arbeiten und deuten“ (p. 527), und am Beispiel der heterogen zusammengesetzten Japaner wird exemplifiziert, daß Traditionen, nicht Rasse eine Nation bilden (p. 509).

In streng logischem Aufbau folgen sich die Kapitel:

- II. Für die Funde zwischeneiszeitlicher Hominiden (*Sinanthropus*) ist es noch die Anthropologie fast allein, „die als Natur-Geschichte ... zur Deuterin ältester Historie wird“ (p. 525). Spätere mongolide Frühformen „münden geradenwegs in die echten Siniden aus dem nordchinesischen Endneolithikum von Yang-schau ein“ (p. 526): Die Urchinesen sind in China autochthon.
- III. Um den mittleren Hoangho findet erste Staatsbildung statt. Von Norden her, aus dem tungiden Steppen-Unruhezentrum (*Hsiung-nu* = Hunnen), immer wieder bedrängt, drücken die Hoangho-Siniden mit ihrer überragenden Kultur weiter auf die Völker am Yangtse, und dies wird „zum kardinalen Faktor der gesamten bevölkerungsbiologischen Dynamik von Ostasien überhaupt“ (p. 530).
- IV. „Mehr als ein Jahrtausend währt der Kampf zwischen Hoangho-Norden und Yangtse-Mitte“ (p. 530), also zwischen Chinesen und Tai, dann ist ein Teil der Tai sinisiert, der Rest fließt seit der Zeit um Christi Geburt in zwei starken Strömen im Osten an der Küste entlang nach Süden und im Westen über Szetschuan nach Yünnan ab. Diese beiden Tai-Ströme umklammern den „Block der Südbarbaren“ der im Substrat monkmerischen Miao und Yao (p. 138) (die Liao oder Liao, aus denen die Malaien hervorgingen [VON EICKSTEDT: *Altchina und die Entstehung des Malayentums. Forschungen und Fortschritte* 21/23, 1947, pp. 101-107] sind nichts anderes als Ur-Yao, p. 152), sowie die tibetobirmanisch sprechenden, stark mit europiden Elementen versetzten Lolo.
- V. Der westliche Tai-Strom bildet in Yünnan das Reich Nan-Dschau, das nach einem halben Jahrtausend hoher Blüte 1253 n. Chr. vom Mongolensturm Kubilai Chans zerstört wird. Zersprengte Tai-Gruppen dringen als Ahom bis in die Brahmaputra-Ebene vor und geben dem Lande Assam seinen Namen; andere folgen den großen Flußläufen nach Süden: Birma und Pegu werden von den Schan erobert und auf zweieinhalb Jahrhunderte gehalten, die Hauptmacht setzt sich etappenweise in Besitz des heutigen Siam und nimmt nach Unterwerfung der von indischer Kultur geprägten Kmer ein weddides Substrat auf. Die Lao schließlich stoßen bis Tonking vor, wohin inzwischen die östliche Tai-Welle gelangt war.
- VI. Denn die östlichen Tai, von den Chinesen zuerst nach Yüä verdrängt, das bereits 333 v. Chr. an die Chinesen fiel, sickern weiter nach Süden bis Tonking, werden dort kulturell restlos sinisiert, befreien sich aber 939 n. Chr. von der chinesischen Herrschaft. Durch starke Bevölkerungszunahme bilden sie selbst ein Druckzentrum, das nach Süden ausgreift, das von Weddiden mit indischer Kultur errichtete Reich Tchampa vernichtet und darüber das heutige Annam entstehen läßt.
- VII. Dies geschieht im gleichen 15. Jahrhundert, in dem sich die Tai-Zange schließt, und auch das Kmer-Reich zu Fall gebracht wird (1431).
- VIII. Das inzwischen längst staatlich konsolidierte Chinesentum entfaltet -- in zähem Vorwärtsdringen in die südlichen Bergländer, nach Hinterindien und schließlich

auch übers Meer in den ganzen weiten pazifischen Bereich — ungeheure zivilisatorische Kräfte, die aus engster Verbindung mit der alten Heimat, der Sippe und den Stätten des Ahnenkultes immer neu gespeist werden. „So ist das weitere Werden Chinas ein stilles und organisches Weiterwachsen, kein explosives Hervorbrennen, kein erobernder Imperialismus — und es ist daher umso erfolgreicher“ (p. 538).

- IX. China hat drei kulturelle Tochterländer: Annam, Korea und Japan. Letzteres, auf tungo-palämongolider Rassenbasis aus kleinen Einzelstaaten zusammengewachsen, wird zum geschlossenen Nationalstaat.

Dies sind, in knappen Strichen gegeben, die Hauptlinien, denen das Werk folgt. Wie von EICKSTEDT sie aber im einzelnen mit einem Reichtum an Material, Ableitungen und Schlüssen umkleidet, das ist schlechthin erstaunlich. Wurde doch, selbst wenn man mehrfach aufgeführte Belege abrechnet, eine Literaturmasse verarbeitet, die allein 80 Seiten umfaßt.

Wichtig vor allem: Für China liegen im Gegensatz zu anderen Weltgegenden schriftliche Quellen vor bis weit zurück ins zweite vorchristliche Jahrtausend. Lange hat man diesen chinesischen Geschichtswerken mißtraut, denn sie weisen einen eklatanten Schönheitsfehler auf: sie heben alles hervor, was chinesisch und setzen alles herab, was ‚barbarisch‘, d. h. nichtchinesisch ist. Beim Vergleich mit anderen Kriterien zeigt sich jedoch, daß sie die Tatsachen im allgemeinen richtig wiedergeben.

Noch sind viele dieser chinesischen Schriften nicht in europäische Sprachen übertragen und selbst manche der übersetzten noch nicht ausgewertet. Es kann sich somit späterhin dies und jenes ergeben, das von EICKSTEDTS Darstellung berichtigt. Wiederholt weist er auch selber auf Lücken in seiner Arbeit hin. So „bleibt noch viel zu tun übrig“ in der Yao- und Miao-Frage (p. 154) und über das Problem der Taiwanderung ins östliche Indochina (p. 213/14). Auch gibt er zu, daß über Kulturelles im Vergleich zum rein Anthropologischen doch verhältnismäßig wenig gesagt wurde, und daß auf diesem Gebiet gründliche Bearbeitung noch aussteht.

Leider wollte sich der Verfasser mit „kleinen dynamischen Nebenlinien aus dem Norden“, wie den Lisu und Katschin, nicht aufhalten (p. 224). Man hätte sich aber gerade gewünscht, daß er auch noch die ganze nordwesthinterindische Region in seine Untersuchungen einbezogen hätte. So stammen die Lolo aus Osttibet und sind sprachlich eng mit den Tibetern verwandt (p. 174, 196); auch eine nahe Rassenverwandtschaft ist nach den Bildern nicht von der Hand zu weisen. Über die Tibeter jedoch wird nichts ausgesagt und ebensowenig über die zum mongoliden Rassekreis gehörenden zahlreichen Völker in den Bergen Assams und Nordbirmas. Kulturelle Merkmale aber, wie Tatau und Zähneschwärzen, die von EICKSTEDT als typisch Tai bezeichnet (p. 246), finden sich bei den Konyak-Naga, Tatau auch bei östlichen Naga-Stämmen, was hier, wie in ähnlich gelagerten Fällen, eine eingehende Untersuchung der Herkunft dieser Sitten nahelegt.

Es würde zu weit führen, sich über all die wertvollen Gedanken und Hinweise dieses umfangreichen Buches in extenso auszulassen. Handle es sich nun um Rassenbeschreibungen (p. 179 ff.), bei denen der Anthropologe so recht in seinem Fahrwasser ist; um die Rolle des Wirtschaftsraumes als Lebensnerv der Halb- und Primitivkulturvölker (p. 140, 187) und der Umweltseinflüsse in der Biodynamik (p. 15), womit der geographischen Disziplin ein von Anthropologen und Ethnologen nicht zu übersehender Anteil an der Menschenkunde vorbehalten wird; oder um die ausgezeichnet formulierten Vergleiche zwischen indischer und chinesischer Kolonisation (p. 443), zwischen chinesischen und japanischen Kulturstrebungen (Kap. IX). Immer handelt es sich um Aussagen, die aufhellend und anregend wirken, selbst dort, wo sie Kritik hervorgerufen, oder wo der Leser wenigstens ein Fragezeichen anzubringen geneigt ist.

Alles in allem wird man sagen dürfen, daß dieses Plaidoyer für die „Wissenschaftswürdigkeit, ja Kulturwichtigkeit einer größeren Menschforschung“ (p. XI) glänzend gelungen ist.

H. E. KAUFFMANN.



**Leroi-Gourhan André.** *Archéologie du Pacifique-Nord. Matériaux pour l'étude des relations entre les peuples riverains d'Asie et d'Amérique.* (Université de Paris, Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie, XLVII.) XVIII + 542 pp. in 8°. Avec 1148 fig. et 42 cartes. Paris 1946. Institut d'Ethnologie, Musée de l'Homme, Palais de Chaillot, Place du Trocadéro (16<sup>e</sup>).

Das Problem der alt-neuweltlichen Beziehungen hat in den letzten Jahren viele Interessenten erhalten und ist zur Zeit dank der Mitarbeit so vieler ausgezeichneten Kenner der Archäologie und Ethnologie dieser beiden Erdteile mitten im Fluß. LEROI-GOURHAN versucht auch von seiner Seite aus einen sehr beachtenswerten Beitrag zu dieser Frage zu geben. Es ist selbstverständlich, daß er dabei von Asien ausgeht, dessen kulturelle Quellströme in ständig steigendem Maße erschlossen werden. Allerdings hat es der Verfasser gleich vielen anderen Autoren nicht leicht, zu bleibenden Ergebnissen zu gelangen, da die wichtigste Grundvoraussetzung für alle derartigen Arbeiten nicht gelöst ist: die Kulturabfolge in Nordostasien. Gehen wir dabei vom Sandia- und Folsom-Komplex aus, so müssen wir feststellen, daß diesen asiatische Äquivalente noch vollkommen fehlen. Die Forschung scheint noch nicht so weit zu sein, um aus dem altweltlichen Gebiet derart alte Aufschlüsse vorlegen zu können. Dazu kommt aber noch ein Umstand, der einen Vergleich, bzw. eine direkte Beziehung zwischen Alter und Neuer Welt erschwert: die im amerikanischen Fundgut, besonders im Folsom-Komplex so klar spürbare Lokalformung, die in den "fluted points" den greifbarsten Ausdruck findet. Wir müssen also schon für diese verhältnismäßig alte Schicht des eisfreien amerikanischen Raumes eine stark wirksame Eigenformung annehmen, ein Vorgang somit, der für das postglaziale Kulturgeschehen in Nordamerika in noch höherem Umfange in Rechnung zu stellen sein wird. Ihn richtig abzuschätzen, ist sehr schwer, da uns das asiatische Festland noch zu wenig stratigraphisch-chronologisch verankertes Quellenmaterial geschenkt hat. Die Geschichte der nordeurasischen Kultur und ihres Vordringens gegen Osten ist noch so wenig bekannt, daß es nicht einmal möglich ist, die Beziehungen Japans, der Kurilen und Kamtschatkas zum Festland chronologisch zu verankern. Wenn wir auch annehmen dürfen, daß die Prä-Jomon-Ware Japans eine gewisse grundlegende Ähnlichkeit mit dem nordeurasischen Gebiet aufweist, so ist doch ein terminus a quo heute noch so gut wie ausgeschlossen. Dazu kommt, daß mit einem Vordringen der nordeurasischen Kultur über die Beringstraße vom Beginne des Postglaziales an dauernd zu rechnen ist, daß dabei im Zuge dieser Siedlungserweiterungen auch weitgehende Lokalmodifikationen im neu besetzten Gebiete vor sich gingen und damit eine sehr weitgehende formale Zersplitterung des Gerätebesitzes eingetreten sein wird. Allen diesen verschiedenen Erscheinungen nachzugehen, wird Aufgabe der künftigen Forschung sein, die an die bedeutenden Ergebnisse der bisherigen Arbeiten anzuknüpfen vermag. Daß LEROI-GOURHAN einen wichtigen Beitrag zu diesen Ergebnissen geleistet hat, muß mit Dank festgestellt werden, doch wird auch die Zukunft erweisen müssen, wie weit seine Auffassungen Bestand haben werden. Vorerst muß es aber einmal gelingen, die Chronologie Nordostasiens soweit zu klären, daß hier die direkte Linie von Mesolithikum zum lokal abgewandelten Neolithikum gezogen werden kann, um damit die Voraussetzungen für die weitere Beziehungsforschung zu schaffen. Daß diese auf weite Strecken hin die einzige Möglichkeit bietet, die Geschichte der zirkumpazifischen Kultur zu erhellen, braucht wohl kaum besonders hervorgehoben zu werden.

RICHARD PITTIONI, Wien.

**Prestre Willy-A.** *La piste inconnue.* Au pays des chasseurs de têtes. 198 pp. in 8°. Avec 29 fig. et 1 carte. Neuchâtel et Paris 1946. Editions VICTOR ATTINGER.

Schon längst hätte man gerne mehr über die Wa erfahren, über die „wilden“ Wa zumal, die in dem unzugänglichen und bis vor kurzem unverwalteten birmanisch-chinesischen Grenzgebiet hausen.

Sie sind Kopffjäger und weisen auch sonst besondere Kulturmerkmale auf, die ihnen eine Art ethnologische Schlüsselstellung im mittleren Hinterindien zu verleihen scheinen.

Der Schweizer PRESTRE hat das berufenen Feldforschern immer wieder verweigerter Glück gehabt, an der Völkerbundskommission teilnehmen zu dürfen, die mitten im Kriege die längst fällige Grenzregulierung zwischen Birma und Yünnan vornahm. Dichterisch beschwingt erzählt er spannende Episoden von Jagd und Krieg im Urwald. Die atmosphärische Verdichtung gewinnt den Leser und läßt das Herz eines jeden, der einmal draußen war, höher schlagen.

Das Beste aber hat er sich für die letzten zwei Dutzend Seiten aufgespart. Hier endlich finden die den Ethnologen sofort aufs äußerste fesselnden Fotos von den „Schädelalleen“ ihre Erklärung: Die Zugänge zu den stark befestigten, auf Berggipfeln in Verteidigungslage angelegten Wa-Dörfern sind mit Reihen von ausgehöhlten, vierkantig gehauenen, oben mit einem Stein gedeckten (und nach einem Bild offenbar primitiv ornamentierten) Baumstämmen besetzt, in denen die Feindesschädel aufbewahrt werden. Seltener sind Reihen menschenförmiger Idole in Hockstellung, deren jedes in seinem Körper einen Schädel enthält. Diese Schädelgalerien sollen nicht nur, wie sonst im Kopffjägerglauben ganz allgemein, für Fruchtbarkeit von Mensch, Vieh und Feld sorgen, sondern gleichzeitig auch die Geister günstig stimmen und böse Nats, Krankheiten und Viehdiebe fernhalten. Welch ausgesprochenen Fruchtbarkeitszauber die Kopfjagd bei den Wa bedeutet, geht daraus hervor, daß sie ihre Hauptsaison (wenn man sich so ausdrücken darf) im Frühjahr hat, also vor der ersten Aussaat.

Das dreitägige Fest mit Kopftanz beim Einbringen eines frischen Kopfes; die Höherbewertung eines schwieriger, weil mitten aus feindlichem Dorfe zu holenden Kinderkopfes; die soziale Ansehenssteigerung der, hier mit dem Blute der Opfer beschmierten Trophäengewinner und die Speisung der Schädel, all dies entspricht auch den Sitten anderer Kopffjäger. Hier aber findet eine förmliche Anbetung der Schädel statt, wenn der *saya*, der Zauberer, sich nach den vier Himmelsrichtungen niederwerfend, alle *muhu*, alle Schädel, zu ihrem großen Feste läßt: „Antwortet uns, *muhu*! Wir sind hier, wir alle vom Stamme der Pah aus dem Volke der Wa. Wir sind gekommen, euch anzubeten und euch zu dienen. Antwortet uns, *muhu*!“ (p. 182). Kein Zweifel, die Kopftrophäen werden hier vergöttlicht, und in der Tat sieht man auf einem Foto (p. 145) einen Mann in Adoration vor einem Schädelidol. Es sind ja auch die Schädel, die, wie die Geister oder Götter anderer Völker, Wohlstand schenken. Daher gelten ihnen Anrufe, Lobpreisungen und Opfer: „*Muhu*, ich besitze einen Büffel, ich schenke ihn dir“, „*muhu*, ich bringe dir ein Schwein dar, sein Fett soll von Deinen Lippen triefen“, „*muhu*, ich erwarte einen Sohn, er wird dich Vater nennen“ (p. 183). So hat der Wa-Kopffjäger die Möglichkeit, sich nach Belieben selbst Götter zu schaffen: je mehr neue Schädel, umso üppiger die Ernten.

Die Wa leiten sich vom Frosch her, ihr Name sei sein Ruf. Hier mag ein Anklang an Totemismus bestehen, da jedoch weitere Angaben fehlen, muß diese Frage offen bleiben.

Die ersten beiden Wa, *Ha Mäh*, der Jäger, und *Ni Mäh*, die Feldbäuerin, entstanden im Heiligen See aus Kaulquappen. Als *Ha Mäh* einmal auf der Jagd bis in die Ebene gelangte, tötete er dort einen Menschen. Die beiden Frosch-Oger aßen sein Fleisch und ließen seinen Kopf, der *Ni-Mäh* als Spielzeug diente, auf einem Felsen liegen. Unter der Sonne des dritten Monats jedoch begann der Kopf auszulaufen und seltsame Zeichen auf den Stein zu schreiben. Dies sah der oberste aller Geister, und er freute sich über Schädel und Zeichen so sehr, daß er *Ni-Mäh* Söhne und Töchter schenkte. Aus diesem Grunde opfern noch heute die Nachkommen am elften Tage

des dritten Mondes dem großen *Nat* den Kopf, der durch seine Zeichen Fruchtbarkeit verspricht.

Diese Erzählung erscheint besonders aufschlußreich, weil hier ein klarer Zusammenhang zwischen Anthropophagie und Kopfjagd gegeben ist, wie ihn ADOLF E. JENSEN (*Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur*, Stuttgart 1948, p. 147) auch bei den Juaneño Südkaliforniens, den Uitotó Südamerikas und den Marind-anim Holländisch-Neuguineas feststellt und als eine logische Folge der Gedankenwelt all dieser Völker bezeichnet.

Der auf Material begierige Ethnologe muß es dem Verfasser zugute halten, wenn nur sporadisch völkerkundlich verwertbare Mitteilungen auftreten. Umso dringender verlangt er danach, daß die Wa von einer Expedition aufgesucht und gründlich wissenschaftlich bearbeitet würden. Leider sind die politischen Verhältnisse in jenen Gebieten heute weniger denn je dazu angetan, daß dieser fromme Wunsch Verwirklichung fände.

H. E. KAUFFMANN.

**Rao P. Setumadhava.** *Among the Gonds of Adilabad.* 94 pp. in 8°. Hyderabad-Deccan 1949. Published by the author. Price: Rs. 2/8.

This book by the Special Officer for Tribes in the District of Adilabad in Hyderabad State (India) is in itself scarcely of much value, because the information it contains is too fragmentary. But as an appendix and supplementum to C. VON FÜRER-HAEMENDORF's work "The Raj Gonds of Adilabad" (Volume III of the Series: The Aboriginal Tribes of Hyderabad. London 1948) it is quite useful. The author gives a number of Gond clan names in Adilabad District (pp. 3-11), describes Gond rule in Adilabad (pp. 12-48), then enumerates names of Gond persons and villages (pp. 49-54). He also gives some useful information on the Pradhans (pp. 55-61) and Kolams (pp. 62-68), tribes which live in close contact with the Gonds. Chapter IX gives some myths and traditions of the Gonds (pp. 69-79) and chapter X, the last, deals with land problems of the Adilabad aboriginals. The make-up of the book is rather poor and the text is full of misprints which could have been avoided by a more careful revision.

STEPHEN FUCHS.

**Grottanelli Vinigi L.** *I Mao.* Missione Etnografica nel Uollega Occidentale. Volume Primo. Reale Accademia d'Italia. (Centro Studi per l'Africa Orientale Italiana, 5.) 397 pp. in 8°. Con 14 tavole e 1 carta. Roma 1940. Reale Accademia d'Italia. Prezzo: 100 Lire.

Das abessinisch-sudanesisches Grenzgebiet gehört zu den ethnographisch am wenigsten erforschten Teilen Afrikas, ein Umstand, der sich unter anderem auf die Lösung des Nilotenproblems nachteilig ausgewirkt hat. Wenn die Forschung sich seit einiger Zeit bemüht, hier, bevor der nivellierende abessinische Einfluß alles überschwemmt hat, in letzter Stunde zu retten, was zu retten ist, so gebührt dabei ein wesentliches Verdienst dem Verfasser des vorliegenden Werkes.

In dem in Frage stehenden Raum siedelt eine Anzahl von Splitterstämmen mit vollkommen verschiedenen Sprachen, deren Erforschung nicht geringe Schwierigkeiten macht und die bisher noch fast unbekannt geblieben sind.

GROTTANELLI konnte von März bis Mai 1939 im Auftrag der R. Accademia d'Italia hauptsächlich unter den beiden Stämmen der Mao und Koma arbeiten. Er legt uns nun im vorliegenden Bande zunächst den ersten Teil der Ergebnisse seiner damaligen Forschungen, und zwar bei den Mao, vor. Es ist ein Buch geworden, von dem wirklich gilt, was CONTI ROSSINI im Vorwort dazu sagt, „che mi sembra meritevole di stare a paro con invidiate monografie inglesi su popolazioni del Sudan e dell'Africa Orientale“.



GROTTANELLI's Forschungsziele waren anthropogeographischer und ethnographischer Natur. Er bringt aber auch anthropologische Daten, die von einer Parallel-expedition gesammelt wurden, und die dem Werke beigegebenen 14 Tafeln zeigen gute Aufnahmen anthropologischer Typen, allerdings nur Köpfe. Auch die Linguistik hat GROTTANELLI nur nebenbei berücksichtigt, bringt aber als erster ein Vokabular der Mao-Sprache, das alphabetisch vom Gesichtspunkt des Mao und des Italienischen aus geordnet ist.

Was den Bericht GROTTANELLI's besonders sympathisch und wertvoll macht, ist die Kontrolle und der Vergleich seiner eigenen Ergebnisse mit früheren Berichten. In diesem Zusammenhang sind auch seine historischen Exkurse interessant, die vielleicht die Hypothese erlauben, daß die Amam, wie die Mao bei den Sudanarabern heißen, unter diesem Namen schon auf altägyptischen Inschriften aufscheinen.

Obwohl die beiden Teile des Mao-Volkes, der nördliche und der südliche, die nur durch einen etwa 25 km breiten, von Oromo bewohnten Streifen Landes voneinander getrennt sind, nichts voneinander wissen und verschiedene Sprachen reden, auch kulturell nicht geringe Unterschiede aufweisen, glaubt der Verfasser doch, an ihrer ursprünglichen Einheit festhalten zu müssen, und setzt die Unterschiede nur auf Kosten der langen Trennung und der verschiedenen Milieueinflüsse.

Das vorgelegte Material zeigt auf dem Gebiete der materiellen sowohl wie der geistigen Kultur nach Abhebung dessen, was fremder Einfluß ist, daß bei den Mao eine Kulturform bestimmend ist, die sich als Substrat durch den ganzen Sudan hindurchzieht und auch sonst in Afrika stark am Kulturaufbau beteiligt ist, die man am besten vorläufig, d. h. so lange keine auf breiterer Grundlage gewonnene Bezeichnung gefunden ist, mit HERMANN BAUMANN als „altnigritische Kultur“ bezeichnet. In einer in *Annali Lateranensi* Vol. XII. 1948 erschienenen Arbeit weist GROTTANELLI das nicht nur für die Mao nach, sondern auch für ihre Nachbarn, die er mit den Mao als eine Kulturgruppe zusammenfaßt. Diese nennt er „Pre-Niloti“. Er zeigt, daß diese Präniloten stärkste Beziehungen haben nicht zu den Niloten, wie man zunächst erwarten sollte, sondern zu den Altnigritiern, und zwar speziell des Bahr-el-Ghazalgebietes. Wir finden bei den Mao die besonders hervortretenden Elemente der altnigritischen Kultur, so rein äußerlich das merkwürdige Kleidungsstück der Frauen, das meines Erachtens nicht Schmuck, sondern Schamkleidung ist, der „Frauenschwanz“, bei den Männern in stärkstem Gegensatz zu den Niloten, eine Bedeckung der Schamteile; auf wirtschaftlichem Gebiete das starke Hervortreten der Jagd gegenüber einem primitiven Hackbau und die Bedeutung der Honiggewinnung; auf soziologischem Gebiete die Tauschheirat und das Fehlen der Altersklassen; auf ethischem Gebiete die Bewahrung der Virginität der Mädchen und die strenge Verurteilung von Ehebruch, beides unter dem Einfluß übernatürlicher Sanktion; auf religiösem Gebiet den stark hervortretenden Totenkult, dessen Bedeutung allerdings für die Mao noch genauer untersucht werden müßte, bei der Bestattung die Orientierung der Leiche und das Nischengrab. Hier findet sich auch bei den Mao wie im Bahr-el-Ghazalgebiet ein so ausgefallener Brauch, daß eine Hand der Leiche im Grabe in bestimmten Fällen nach oben gerichtet wird.

Die Diskussion über diese Kultur ist noch keineswegs abgeschlossen. Sie scheint an kulturhistorischer Bedeutung kaum hinter der Pygmäenkultur zurückzustehen, und zwar gilt das nicht nur für Afrika.

Interessant und näherer Untersuchung wert sind auch die Beziehungen, welche die Mao etwa auf religiösem, aber auch auf andern Gebieten mit dem Zwischenseengebiet aufweisen, die GROTTANELLI nicht erwähnt.

Wir müssen dem Verfasser sehr danken, daß er uns eine so gediegene Monographie über ein bisher sozusagen unbekanntes Volk einer so bedeutsamen Kulturform geschenkt hat, und wir dürfen hoffen, daß es ihm gelinge, gewisse Unklarheiten, die besonders auf dem Gebiete der geistigen Kultur infolge der Schwierigkeiten der Forschung geblieben sind, auch noch zu beseitigen.

RICHARD MOHR.

Fermo da Castelnuovo del Zappa Giuseppe. *Vocabolario della lingua Cunama*. XI + 604 pp. in 8°. Roma 1950. Curia Generalizia dei Fr. Min. Cappuccini.

A dodici anni dalla già nota ed apprezzata grammatica del P. FERMO DA CASTELNUOVO esce ora il « Vocabolario della Lingua Cunama », compilato dallo stesso Autore, sulla base della sua ventennale esperienza.

È un'opera che merita di essere segnalata agli africanisti, poichè, trattandosi di un linguaggio glottologicamente importante, qualunque contributo è utile per una migliore e più completa conoscenza dello stesso; nel caso specifico poi, si tratta di un contributo notevolissimo e molto opportuno.

Infatti l'unico vocabolario Cunama finora esistente era quello del REINISCH, che, con tutti i pregi che gli derivano dalla competenza tecnica del grande africanista, è pur sempre antiquato, risalendo al 1895-96. Si sentiva quindi la necessità di un'opera che si aggiungesse a quella per servire anche come controllo e conferma di quanto il REINISCH aveva pubblicato.

Inoltre esso è l'unico vocabolario Cunama in italiano e non è chi non riconosca la sua utilità per gli Italiani, siano essi Missionari, Funzionari, Glottologi, dati i vincoli di vario genere che li uniscono all'Eritrea.

Notevole l'abbondanza di vocaboli e di fraseologia, sicure testimonianze del paziente lavoro e della profonda conoscenza della lingua da parte dell'Autore. Numerosi i neologismi e le perifrasi, creati per i concetti astratti, generalmente attinenti alla religione Cristiana.

Molto interessanti sono le informazioni di carattere etnologico e culturale, riguardanti le voci che indicano usanze e credenze tipiche dei Cunama (si vedano ad es. le voci *abomè*, *bendàua*, *cala*, *sciattà*, ecc.).

Anche le numerose etimologie semitiche sono generalmente attendibili, eccetto alcuni casi meno sicuri; vedasi ad esempio s. v. *abiscià*, « uomo, marito » che l'Autore fa derivare dal Tigrè *bes* pl. *abest* id., mentre trattandosi di un termine elementare e quindi sicuramente originale, esso deriva più verosimilmente, come già pensò il REINISCH, o da *ábā*, « persona » + *iša*, « gignens » (da *i-ši-ke*, « genuit ») oppure è un nomen agentis da *bi*, « coire ».

Il sistema di trascrizione è troppo aderente a quello italiano che non è, notoriamente, tra i più razionali.

Circa i verbi, che, anche in Cunama, costituiscono gran parte del tesoro lessicale, notiamo che, soltanto quelli della I' coniugazione, uscente in *-sse* (REINISCH *-ske*), si trovano in ordine alfabetico secondo la radice; i verbi della II' invece, che escono in *-che* (REINISCH *-ke*), hanno sempre dei prefissi vocalici (*i-*, *e-*, *u-*), che impediscono di riconoscere subito la radice del verbo stesso. Meglio sarebbe stato, secondo noi, riportare il tema e poi, tra parentesi, il paradigma o almeno distaccare con un trattino il prefisso dal tema.

Non vediamo inoltre la necessità di riportare sul vocabolario anche le forme passive che hanno di regola il prefisso *co-*, derivato dal verbo essere. Tutte queste voci sono di ingombro e poi costituiscono in sostanza dei doppioni delle corrispondenti forme attive; senza contare che i verbi attivi, che hanno come sillaba iniziale *co-*, sono meno agevolmente riconoscibili. L'Autore, a nostro avviso, poteva limitarsi a elencare quei verbi che, pur avendo forma passivo-riflessiva, hanno un significato leggermente diverso dalla loro forma attiva.

In parte inesatta è la definizione data del Cunama. Infatti l'Autore, nella prefazione, dice che questa lingua « non è semitica, ma nilotica, del ceppo protocamitico famiglia Nuba-Fula ». È esatto che sia lingua nilotica, come ha dimostrato il CONTI ROSSINI<sup>1</sup>, mentre antiquati e superati sono sia il ceppo protocamitico, sia la famiglia Nuba-Fula, la cui costituzione risale a FR. MÜLLER (Grundriss der Sprachwissenschaft).

<sup>1</sup> Lingue Nilotiche. In: Rivista degli Studi Orientali XI. pp. 95-100.

Vienna 1877). Crediamo che, allo stato attuale delle nostre conoscenze, la più esatta definizione del Cunama sia la seguente: È una lingua, staccatasi in tempi remotissimi dal ceppo nilotico, in cui la posteriore, forte influenza camitica, ha determinato un notevole sviluppo autonomo.

Concludendo vogliamo raccomandare allo studioso di non fare confusione tra il valore di singoli apprezzamenti come quelli sopracitati e il valore del giudizio complessivo, su cui essi non possono avere alcuna influenza: il Vocabolario di P. FERMO DA CASTELNUOVO è quanto di meglio potrebbero desiderare gli studiosi per la ricchezza e precisione del materiale ed anche per la dignitosa veste editoriale.

SISTO VERRI.

**Schebesta Paul.** *Die Bambuti-Pygmäen vom Ituri.* Ergebnisse zweier Forschungsreisen zu den zentralafrikanischen Pygmäen. Band II: Ethnographie der Ituri-Bambuti, 2. Teil: Das soziale Leben. (Institut Royal Colonial Belge. Section des Sciences Morales et Politiques. Mémoires. — Collection in 4°. Tome II, fasc. 2.) pp. 285-551 in 4°. Mit 12 Bildtafeln. Brüssel 1948. Librairie FALK fils. Preis: fr. 340.

In dem neuen Teil seiner bedeutsamen Monographie hat SCHEBESTA eine eingehende und scharfsinnige Analyse der Soziologie der Bambuti in Angriff genommen. Die verwendete Terminologie ist klar und wohlgedacht, und die Darstellung ist durchgehend außerordentlich gut mit Belegen unterbaut. Es ist unmöglich, im Rahmen einer Rezension dem reichhaltigen Material und den vielen neuen Gesichtspunkten, mit denen SCHEBESTA die Diskussion bereichert hat, voll und ganz gerecht zu werden, und ich kann daher im folgenden nur einige von SCHEBESTA's Gesichtspunkten wiedergeben. Die Übersicht, die er über die früheren soziologischen Feldforschungen im Gebiete des Ituri gibt, ist von großem Interesse — am wichtigsten waren offenbar die Forschungen HUTEREAU's — und zeigt u. a., daß man von den gewonnenen Ergebnissen nur mit großer Vorsicht Gebrauch machen darf. Bei BURROWS ist das ja keinerlei Überraschung, daß aber das gleiche in gewissem Sinne auch von CZEKANOWSKI gelten soll, ist unleugbar bemerkenswert. Die Schwierigkeit für die im Iturigebiet tätigen Forscher, die sich meist nur eine kürzere Zeit dort aufhielten, lag offenbar darin, mit Pygmäen in Verbindung zu kommen, die von den Negern unbeeinflusst, oder doch im großen und ganzen unbeeinflusst, waren. In diesem Umstand liegt wohl vor allem der Grund, daß ihre Ergebnisse mehr oder weniger abwegig waren. Die kurzen Abschnitte über die sozialen Gliederungen in den Lokalgruppen und über das gesellige Leben in einer Lokalgruppe (Kap. 2) müssen wohl mehr als eine wertvolle Einleitung zu dem großen und bedeutsamen Kapitel über Familie und Sippe (Kap. 3) betrachtet werden: Es ist unzweifelhaft von hervorragendem Interesse, daß Familie und Sippe als zwei selbständige Gesellschaftsfaktoren nebeneinanderstehen. Ebenso aufschlußreich im einzelnen sind die Kapitel 4 und 5, die die Ehe und das Kind behandeln und in denen besonders die Abschnitte über die Werbung, den Ehekontrakt, über Conceptio und Schwangerschaft sowie über Mutter und Säugling reich an fruchtbaren Beobachtungen sind. Es geht aus ihnen u. a. hervor, daß Tausch- und Diensthe bei den Bambuti ursprünglich sind, während die Kaufheirat, und übrigens auch die *Arobo*-Sitte sowie gewisse bei der Namengebung übliche Bräuche, weiter die Feier des ersten Zahns und die Menstruationsfeier, in der Kultur der Ituri-Pygmäen Neger Elemente darstellen. Von den Bambuti und den Negern des östlichen Urwalds berichtet SCHEBESTA, daß man einige Monate nach der Geburt die Arm- und Beingelenke des Kindes mit Bastschnüren umschnürt, was zur Festigung der Gelenke dienen soll. Die weitere Verbreitung dieses Brauches wäre wohl eine genauere Untersuchung wert, ebenso das auch im Iturigebiet vorkommende Mythenmotiv einer Himmel und Erde verbindenden Leine oder Liane. Eigenartig ist eine Variation der Vorstellung vom Ursprung des Todes. (Der Mond erschafft die Menschen



und mißt ihnen gleichzeitig ihre Lebenslänge zu.) Der Bericht über die Entbindung gehört zweifellos zu den besseren Schilderungen dieser Art. Man hätte jedoch auch gern wissen wollen, wie es dem Neugeborenen ergeht, wenn die Mutter bei der Entbindung stirbt. Die Sitte, Zwillinge zu töten (bzw. hier nur einen von ihnen), ist sicherlich bei den Bambuti nicht ursprünglich, wir treffen sie ja vor allem im Tanganyikagebiet, in Südafrika und den Landstrichen um die Bucht von Guinea an. Die von den Bambuti vorgebrachte Erklärung für eine Zwillingengeburt, daß nämlich die Frau Umgang mit einem fremden Mann gehabt habe, hat übrigens in dem zuletzt genannten Gebiet nahe Entsprechungen. Das Vorkommen des Schröpfens bei den Bambuti ist sehr interessant, der Brauch ist jedoch wahrscheinlich ein von Norden oder Osten her kommendes Element. Der Schwerpunkt der Arbeit liegt wohl in Kapitel 6 und 7, die Totemismus, Initiation, Beschneidung und Männerbund behandeln. Eingehende Erörterung erfahren u. a. Totem und Tabu, Metempsychose, *Megbe*-Vorstellung, das *Nkumbi* (Initiationsschule mit Beschneidung), das *Karetum* und der Männer-Geheimbund. SCHEBESTA stellt über die Herkunft dieser Kulturelemente scharfsinnige Analysen an und erörtert dabei auch ausführlich, wie diese Dinge bei den Waldnegern des Ituri sich gestalten. Die Bambuti haben demnach, nach SCHEBESTA, den Totemismus nicht von den umwohnenden Negervölkern übernommen, sondern er gehört vielmehr zu einer Schicht, die zur Konstitution der heutigen Bambuti-Bevölkerung wesentlich beigetragen hat. Dagegen sind das *Nkumbi* und die geheimen Männerbünde in der Form, in der sie jetzt im Iturigebiet anzutreffen sind, keine Bambuti-Angelegenheiten. Interessant ist die Auffassung, daß der *Tore*-Bund die pygmäische Initiation, das *Nkumbi* die negerische Weiterbildung der pygmäischen *Tore*-, bzw. *Amba*-Initiation, sei. Abgesehen von einem anregungsreichen Abschnitt über den asozialen Pygmäen und seine Probleme sowie einigen Ergänzungen zu den schon früher veröffentlichten Teilen der Arbeit (u. a. über Begräbnissitten und Anthropophagie) hat SCHEBESTA zuletzt im Anschluß an seine früheren Forschungen die Frage untersucht, wie das jetzt veröffentlichte Material sich in seine allgemeine Auffassung der Bambuti-Kultur und ihres in drei Schichten erfolgenden Aufbaus einordnen läßt. Die Schwierigkeit liegt hier eigentlich in der Frage, wie die zweite Schicht aufzufassen ist. Diese, die nach Fusion mit der Urpygmäen-Schicht die heutigen Bambuti ergeben hat, ist nämlich nach SCHEBESTA's Auffassung die eurafrikanische Schicht. Meinerseits wäre ich eher geneigt, mit einem Einschlag von einer frühen altafrikanischen Jägerkultur her zu rechnen, aber ich will zu der Frage nicht endgültig Stellung nehmen, bevor SCHEBESTA sein ganzes Material vorgelegt und seine bahnbrechende Analyse der Bambuti-Kultur und ihres Ursprungs zu Ende geführt hat. Wenn diese Probleme aber einmal geklärt sein werden, kommt das Verdienst daran zu einem sehr großen Teil gerade den energischen und erfolgreichen Forschungen zu, die SCHEBESTA im Iturigebiet durchgeführt hat.

STURE LAGERCRANTZ.

**Trenga Georges.** *Le Bura-Mabang du Ouadaï.* Notes pour servir à l'étude de la langue Maba. (Université de Paris. Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie, Tome XLIX.) XIII + 300 pp. in 4°. Paris 1947. Institut d'Ethnologie, Musée de l'Homme, Palais de Chaillot, Place du Trocadéro (16<sup>e</sup>). Prix: France et Colonies fr. 1000, Etranger fr. 1200.

Dieses Buch, dem HENRI LABOURET ein ausgezeichnetes Vorwort geschenkt hat, ist, wie wir in dem Vorwort erfahren, Teil einer zwischen 1905-1907 unternommenen Sammlung durch den Autor, der als Dolmetscher im Territoire Militaire du Tchad diente. Man muß sich also vor Augen halten, daß das Material unter selten günstigen Umständen von einem des Arabischen mächtigen Beobachter gesammelt wurde. Kein Zweifel, daß ein solches Buch auch noch im Jahre 1947 veröffentlichenswert ist. Aber wahrlich, hier kann man sagen, gut Ding braucht Weile!

Ich mußte diese Bemerkungen wohl vorausschicken, um den Leser ins Bild darüber zu setzen, daß der Stoff in manchen Punkten nicht modern sein kann, weil er fünfzig Jahre alt ist. Aber Stoffe dieser Art veralten nur zum Teil. So ist auch heute noch NACHTIGAL's Maba-Material von Wert. Über dem Studium des Maba hat bisher so etwas wie ein Unstern gewaltet. Man mußte den Eindruck haben, daß auf dem Gebiet der Wadaisprachen seit H. BARTH (Centralafrikanische Vokabularien, Gotha 1863) nichts mehr geleistet worden war. Und doch liegen dazwischen NACHTIGAL's und TRENGA's ausgezeichnete Arbeiten. Wenn wir also in der Darstellung der Maba-Sprache durch TRENGA manche in den letzten Jahren auf dem Gebiet der Afrikanistik gemachten Erfahrungen nicht angewandt finden, so spielt dies in diesem besonderen Fall eine sekundäre Rolle.

Den Kern des Buches bildet eine Textsammlung, deren größerer Teil Prosastücke enthält, während ein kleinerer Lieder bringt (pp. 141-218). Die linguistische Ausbeute in den Liedern ist gering. Sie sind durchsetzt von arabischem Sprachgut, das in manchen Liedern das Mabagut erstickt. Dagegen sind die Prosastücke reines Maba. Die Mehrzahl besteht aus Texten historischen Inhalts und liefert wertvollen Stoff für verschiedene Perioden der Wadaigeschichte. Der Verfasser hat in einer Einleitung einen Auszug der Geschichte von Wadai von der Gründung bis auf die heutige Zeit gegeben; es ist die vollständigste geschichtliche Darstellung, die wir besitzen, und eine Ergänzung der berühmten NACHTIGAL'schen Forschungen. Die Einleitung ist auch eine gute Hilfe bei der Textlektüre. Auch andere Texte in TRENGA's Buch sind inhaltlich von großem Wert. Ich möchte z. B. verweisen auf Text XIV „la princesse Zahra“, der die politische Macht der Schwester des Sultans Youssef schildert, oder Text XV, der von der Prinzessin Am-Koula, der Tochter des Königs Ali, erzählt. Ferner auf die Texte XII und XIII, die von dem Wallfahrtsort Toreia berichten, nach dem die neuerwählten Wadaisultane pilgerten, oder Text XXII, der von den Palastlöwen erzählt. Die paar Tierfabeln bringen bekannte Motive (Schlauheit des Schakals oder des Hasen, das letztere eine Variante der Geschichte des Muduka im Hausa, Tiere gründen eine Stadt usw.). Ganz vorzüglich scheinen mir die Fußnoten zu den Texten zu sein. In ihnen bringt der Autor Etymologien bzw. arabische Entsprechungen zu einer Reihe von Wörtern und zeigt in der Art, wie er das tut, ebensoviel gründliche Kenntnis des Wadai-arabischen wie Zurückhaltung und Klarheit des Urteils.

Aus den Texten ist die grammatische Skizze (pp. 25-140) gewonnen. Man muß sich das vor Augen halten, um von der Skizze nicht mehr zu verlangen, als sie geben will. Die grammatische Analyse ist das Ergebnis der Textanalyse; sie ist in großen Zügen zweifellos richtig und eine durchaus bemerkenswerte Leistung, aber sie gibt nicht in allen Punkten erschöpfende Auskunft über den Formenreichtum des Bura-Mabang. Wenn z. B. auf p. 97 steht: „Le verbe maba n'a pas de forme passive“, so ist das unrichtig, ja diese Formulierung verwischt einen sehr charakteristischen Zug der Sprache, das Vorhandensein eines Passivs. Aber in den Texten bei TRENGA kommt keines vor! Mehr noch: an zwei Stellen, wo man das Passiv erwartet, stehen aktive Verbalformen in offenbar passiver Bedeutung, und dies mag darauf hindeuten, daß in dem vom Autor bearbeiteten Dialekt tatsächlich keine besonderen Passivformen bestehen. So heißt es p. 170: *ti ġa biték ténego kut-warōngo, lā uran timsa lui* alors son cou ils coupèrent, un trou creusant il enterra, wobei *timsa* „er begrub (il enterra)“ hier offensichtlich bedeutet „er wurde begraben (il fut enterré)“. Nach meinen Aufzeichnungen über den in ganz geringfügiger Weise abweichenden Dialekt der Kélingan müßte im obigen Satz *tumso* anstatt *timsa* gesagt werden, aber so sagt der Erzähler eben nicht. In ähnlicher Weise heißt es auf p. 194: *ti komolok-na ġala-nūn aŋga taŋgaŋi* elle de la force en raison beaucoup elle était aimée, aber *taŋgaŋi* ist eine aktive Form mit der Bedeutung „il (elle) aime“ (so auch nach Auffassung TRENGA's, s. Fußnote 2). Daß also hier Formen, die in anderer Sprechweise rein aktiv sind, „neutral“ verwendet werden, d. h. also auch als Intransitiva oder Passiva gelten, ist wohl nicht zu bezweifeln.

Der Autor hat in dem den Texten folgenden Vocabulaire Français-Maba-Arabe, einem ausgezeichneten Vokabular, in dem die arabischen Wörter auch in ihrer einhei-



mischen Schreibweise in arabischen Buchstaben aufgeführt sind, nur wenige Verben aufgenommen. Ein Verzeichnis der gebräuchlichsten Verben findet sich auf den Seiten 110-111. Hätte der Autor alle Verben in seinem Vokabular gebracht, so hätte er die Frage lösen müssen, in welcher Form diese Verben aufgeführt werden sollen. Vorläufig bringt er als Entsprechungen des französischen Infinitiv die 1. Person des Präsens im Maba und läßt die 2. folgen, die, wie man glauben möchte, die unregelmäßigste von allen Personen ist, da sie bald mit *d*, bald mit *g* oder wieder mit *l*, *n* und anderen Konsonanten anlautet. Die Prozedur, den Infinitiv europäischer Sprachen durch eine 1. Person wiederzugeben, ist nicht ohne Vorbild. Das hat KOELLE schon 1854 in seiner Kanuri Grammar getan. Man kann sagen, das sei ein praktisches Vorgehen. Vielleicht. Aber eines ist sicher, daß wir auf diese Weise eine grundlegende Frage bei der Analyse vieler Sprachen dieser Gegenden umgehen, nämlich die Frage nach der Verbalwurzel. Auch TRENGA operiert mit dem Begriff der Wurzel (radical), aber er sagt nicht, wie man sie aus den finiten Formen gewinnt. Man kann jedoch den Ausführungen entnehmen, daß beim Autor die Vorstellung herrscht, die Wurzel sei im Präsens ersichtlich und aus ihm abzuleiten. So heißt es p. 91: étant donné un radical *R*, l'indicatif présent a la forme  $a + R + i$ . Nach dieser Regel erhielte man also die Wurzel, indem man von der 1. Person des Präsens das persönliche Präfix *a-* und das Tempussuffix *-i* abtrennt. Somit wären also z. B. die Wurzeln der Verben „kaufen (acheter), zertrümmern (briser), ackern (labourer), weben (tisser)“ *rk* (p. 94), *rm* (p. 94), *it* (p. 94), *sk* (p. 93). Das sind Wurzeln, mit denen man für die Erklärung anderer Verbalformen nicht viel anfangen kann. Nehmen wir z. B. eine ungemein häufig verwandte Verbalform, die der Autor Participe (p. 93) nennt. Von „kaufen“ heißt sie *trakan*, von „zertrümmern“ *trémin*, von „ackern“ *itin*, von „weben“ *sukun*. Vorausgesetzt, daß wir die Buchstabenverbindung *tr* als retroflexen *t*-Laut lesen — davon später —, heißt das also, daß bei den ersten zwei Verben das Partizip durch Verwandlung des *r* in *t*, durch Einschub des Vokals *a* (beim 2. Verb durch progressive Assimilation > *é*), durch Suffigierung von *-an* beim ersten, *-in* beim zweiten Verb, daß, sage ich, das Partizip beim dritten Verb nur durch das Suffix *-in*, beim vierten Verb durch Einschub von *u* und das Suffix *-un* gebildet wird. Es ist also alles unregelmäßig, und man könnte die Lust an der Aufstellung einer Wurzel verlieren. Nun, der Autor benutzt sie auch gar nicht für die Formulierung seiner Regel für die Partizipbildung. Er sagt (p. 93), man solle das Partizip mit Hilfe der 2. Person Sing. des Imperativ bilden und ihm die Suffixe *an* (*ian*), *èn*, *in*, *on* oder *un* anfügen — welche, das richtet sich nach dem dominierenden Vokal des Radikals. Kein Zweifel, die Wurzel versagt also hier die Dienste. Aber auch die Regel von dem dominierenden Einfluß des Vokals des Radikals kann nicht ganz stimmen; denn man sagt *lusi!* attends! und *suki!* tisse!, aber es heißen die entsprechenden Partizipien *lusin* bzw. *sukun*. Im ersten Fall ist also das Suffix *-in*, im zweiten *-un*, aber im Radikal steht in beiden Fällen *u*! Ich glaube also, wir sind berechtigt zu fragen: sind die Suffixe tatsächlich *-in* und *-un*?

Aber eines geht aus TRENGA's Regeln über das Partizip hervor: seine Beziehungen zur 2. Person. Diese Feststellung ist wichtiger als manches andere. Man bedenke, daß das Mabapartizip, wie der Autor es nennt, keine Person ausdrückt (übrigens auch kein Tempus), daß es also nicht zu den finiten, sondern zu den infiniten Formen gehört. Woher dann seine Beziehungen zu einer finiten Form? Ist es überhaupt methodisch richtig zu sagen, die infinite Form hätte Beziehung zur finiten, ist nicht das Umgekehrte richtig? Hier sind Wege, die man weiter verfolgen muß, denn sie führen zum Ziel, nämlich der Lösung des Problems der Verbalwurzel. Aber ich habe das Buch von TRENGA zu besprechen und darf meinen Rahmen nicht sprengen. Um das Kapitel des „Partizip“ abzuschließen, sei es mir gestattet zu sagen, daß ich den Terminus für verfehlt halte. Dagegen sprechen Gründe der Bedeutung, dagegen spricht aber auch die Tatsache der Existenz eines wirklichen Partizips, das das Präfix *n-* trägt, die Nominalklasse, den Numerus und sogar das Tempus ausdrücken kann. TRENGA nennt diese Form „nomen agentis“.

Das Maba ist nicht sehr reich an abgeleiteten Verbalformen. TRENGA kennt nur



eine, das durch ein Präfix abgeleitete Kausativ (pp. 87, 95). Für die, die sich für die Bildungsmöglichkeiten der Maba-Sprache interessieren, sei gesagt, daß TRENGA abgeleitete Formen anderer Art übersieht. Es war für TRENGA aber nicht leicht, solche Formen zu erkennen, weil tatsächlich der vorliegende Dialekt Formen mit Vokalwechsel in geringem Maß aufzuweisen scheint (s. Bemerkungen über Passiv oben). Was nun das Kausativ anbelangt, so steht p. 87, daß es durch Präfigierung von *and-* vor das Grundverb (verbe primitif) gebildet wird. Hier schwebt dem Verfasser wieder einmal die 1. Person Sing. vor, denn ihr allein gehört ja *a-* an. In diesem Sinn modifiziert müßte die Regel heißen, das Kausativ wird durch *nd-* gebildet.

Das Maba hat ein Verb für „sein“ zum Ausdruck der Kopula, sehr zum Unterschied von den Sprachen der zentralsaharanischen Gruppe. Diesem Verb hat der Autor in Anlehnung an die in europäischen Grammatiken meist befolgte Methode gleich zu Anfang des Verbkapitels einen eigenen Abschnitt gewidmet. Aber ich fürchte, daß seine Paradigmen des Verb für „sein“ aus zwei heterogenen Elementen zusammengesetzt sind. Nach TRENGA heißt das Partizip von „sein“ *kin*, und die Formen *aio* „je fus“, *gio* „tu fus“, *tio* „il fut“ usw. sind das Passé zu einem Présent *ai* „je suis“, *li* „tu es“, *ti* „il est“ usw. Aber *aio* usw. heißt nicht „ich war“, sondern „ich wurde“ (also *je devins*, oft auch durch *je fus* wiederzugeben), und auch das Partizip *kin* heißt „werden“ und nicht „sein“. Schon die auf p. 81 aufgeführten Satzbeispiele bestätigen das, und wenn TRENGA den Satz *gak wak šala-na tio* übersetzt mit *c'est l'heure de la prière*, so ist das richtig und heißt „diese Zeit (= jetzt) ist (die) des Gebetes geworden“, d. h. „ist die des Gebetes“ und nicht etwa „war die des Gebetes“. Dem aufmerksamen Beobachter muß ja auch eines auffallen, nämlich daß die 2. Person Sing. in TRENGA's Paradigmenreihen zwei verschiedene Anlaute hat, denn es heißt *li* „tu es“, aber *gio* „tu fus“. Das angeführte Beispiel ist lehrreich dafür, daß es gefährlich ist, beim Verb von der 1. Person Sing. auszugehen.

Ein weiterer Abschnitt ist dem Verb „haben“ gewidmet (p. 84 f.); es heißt *a-né* „j'ai“, *né* „tu as“ usw. Dazu gibt es negative Entsprechungen *ambai* „je n'ai pas“, *nambai* „tu n'as pas“ usw. Nach TRENGA ist *ambai* entstanden aus *am-kai*, und die anderen Personen hätten sich der Lautgestalt der 1. Person (wieder die 1. Person!) angeglichen. Zu dieser Hypothese ist der Verfasser verführt worden durch die an und für sich richtige Beobachtung, daß im Maba sich *mk* > *mb* assimilieren kann. Aber es wäre die Präponderanz der 1. Person etwas Ungewöhnliches. Ist es doch gerade eines der hervorstechenden Merkmale der Konjugation, daß die 2. Person Sing. von der 1. unabhängig ihre eigenen Wege geht. Nehmen wir einmal an, *ambai* „je n'ai pas“ wäre aus *am-kai* entstanden. Da müßte doch die Frage aufgeworfen werden, warum das absolute Pronomen *am* vor dem Verbalstamm steht und nicht das zu erwartende verbundene Pronomen (*pronom conjoint*) *a-*. Aber nehmen wir weiter an, diese Schwierigkeit ließe sich aus irgendwelchen Gründen überwinden, dann müßte die Verbindung von *am* und *kai* heißen „ich bin nicht vorhanden“. Man sieht, es stimmt also auch bedeutungsmäßig nicht. Was wir über das Verb „nicht haben“ sagen können, ist lediglich dies: der nach Abtrennung der Affixe überbleibende Verbalkörper ist *mba*. Es mag sein, daß darin der Verbalkörper für „haben“ *na* (z. B. *a-né* „j'ai“ < *a-na-i*) steckt (also *na + ba* > *mba*), sodaß wir hier die bekannte sudanische Negation *ba* (z. B. im Hausa, Kanuri, Tubu) wiederfinden, aber das ist vorläufig nur eine Vermutung.

Unter den Tempora ist nur ein présent, ein passé und ein futur erwähnt (p. 88). Vollständig ist diese Aufzählung keinesfalls. So fehlt der Optativ, obwohl er in den Texten vorkommt. Seine Bildungsweise wird p. 117 in dem Kapitel über Partikeln erwähnt. Aber warum sollen wir das oder die Suffixe des Optativ als Partikeln ansehen? Der Autor meint, daß das Suffix des Optativ, d. i. *-né*, die 2. Person Sing. des Verb „haben“ ist. Man darf aber nicht auf Grund äußerlichen Gleichklangs die Wortbedeutungen vergewaltigen. Übrigens besteht ein solcher Gleichklang auch nur bei TRENGA. Nach meinen Aufzeichnungen heißt „du hast“ *ne*, aber das Optativsuffix ist *-ni*. Nicht in den Texten habe ich gefunden Verbalformen mit der Bedeutung der Vorzeitigkeit (Plusquamperfekt usw.). Sie bestehen aber, wie andere Aufnahmen zeigen.

TRENGA hebt mit Recht hervor (p. 43), daß das Maba kein grammatisches Geschlecht hat; es unterscheidet sich somit in diesem Punkt grundlegend von jenen Sprachen, die ich tschadohamitisch genannt habe. Der Autor gibt dann eine Dreiteilung der Nomina in solche, die auf *-k*, solche, die auf *-aŋg* (*-oŋg*) endigen und solche, die auf *l*, *n* oder *r* auslauten. *-k* drückt nach TRENGA das nomen unitatis aus. Mit dieser Einteilung können wir uns aber nicht zufrieden geben. Was drücken die anderen Endungen aus? Zerfällt das Nomen in Gruppen, die sich syntaktisch verschieden verhalten, mit anderen Worten, bestehen nominale Klassen, die irgendeine Konkordanz im Satze im Gefolge haben? Nun, beim Verb besteht sicher keine Konkordanz. Aber auch in TRENGA's Kapitel über das Adjektiv sucht man danach vergebens, man findet nur, daß das Adjektiv sich im Numerus nach dem Nomen richtet. Wenn dies richtig ist, dann ist keine Klasseneinteilung da. Generell für das Maba kann dies keineswegs maßgebend sein; es bedarf der Nachprüfung, ob nicht auch für den von TRENGA bearbeiteten Dialekt Konkordanz in einem stärkeren Maß besteht, als dies zum Ausdruck kommt. Denn es heißt (p. 78) *kalak kakalak tèk* une jeune fille, aber *nuş ton* une moitié. Hier liegt zwischen dem Nomen und dem adjektivisch gebrauchten Numerale Konkordanz vor, und dies ist offenbar doch eine Spur von Klasseneinteilung, der zufolge die Nomina *kalak kakalak* und *nuş* verschiedenen Klassen angehören. Unter den Zahlen findet man *atuk mbar* „10“, aber *ka-mbir* „20“, *dakā-mbir* „200“; auch das ist Klasseneinteilung und Konkordanz. Aber es hat nicht den Anschein, als ob in dem von TRENGA bearbeiteten Dialekt eine Klasseneinteilung streng durchgeführt wäre. Denn es heißt p. 148 *bérék némérék* „ein schönes Pferd“ und p. 194 *muşoŋg némérék ti* „die Frau ist schön“ (also hier allerdings prädikativ, aber das ist wohl nicht wesentlich); in diesen Beispielen konkordiert das Adjektiv nicht mit den Suffixen des Nomen. In anderen Dialekten aber ist das anders!

In bezug auf die lautliche Darstellung darf ich mich kurz fassen. Wenn der Autor auf p. 31 dem Maba sechs Vokale zuspricht, so meint er damit wohl nicht Phoneme, denn *ü* ist selten und offensichtlich eine Aussprachevariante von *u*. TRENGA ist sich des Unterschiedes zwischen kurzen und langen Vokalen sehr wohl bewußt. Aber die Längen werden nur ungenügend gesetzt. *tr* und *dr* muß man retroflex lesen, es ist aber nirgends darauf verwiesen. Mit *ñ* ist der palatale Nasal ausgedrückt. Sehr nachteilig wirkt es sich aus, daß der velare Nasal nicht durch das übliche *ŋ* ausgedrückt ist. Anstatt dessen steht *ŋg*. Die tonale Struktur des Maba ist nicht untersucht.

Das Kapitel vom Satz (p. 129 ff.) ist sehr klar. Die Behauptung (p. 129) „la déclinaison n'existe pas en maba“ wird sich nicht halten lassen. Um aber die Existenz einer Deklination zu beweisen, muß man den Ton berücksichtigen, und auf diese komplizierte Frage kann ich hier nicht eingehen.

Alles in allem genommen hat die so wertvolle Serie der Travaux et Mémoires durch TRENGA's Arbeit eine wichtige Bereicherung erfahren, und wir sind im Studium der zentralsudanischen Sprachen ein gutes Stück weitergekommen.

JOHANNES LUKAS.

**Sacleux Ch.** *Dictionnaire Français-Swahili*. (Université de Paris. Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie, LIV.) Deuxième édition, revue et augmentée. 753 pp. in 4°. Paris 1949. Institut d'Ethnologie, Place du Trocadéro (16<sup>e</sup>). Prix: France et Colonies fr. 1500, Etranger \$ 5.50.

Von P. SACLEUX's Swahili-Arbeiten ist ohne Zweifel sein dreibändiges Wörterbuch am imposantesten. 1939/41 sind die zwei Swahili-Französisch-Bände erschienen (siehe die Besprechung Anthropos 37/40. 1942/45, 953 f.). Nun folgt, sechs Jahre nach dem Tod des Autors, der Französisch-Swahili-Band. Bei diesem handelt es sich um die zweite Auflage des 1891 erschienenen Dictionnaire Français-Swahili, die von P. SACLEUX selber noch überarbeitet und ergänzt (daß nach 50 Jahren verhältnismäßig recht wenige



Ergänzungen nötig waren, beweist nur, wie gründlich schon das Wörterbuch von 1891 war!) und nun dem Quart-Format der ganzen Ausgabe angepaßt wurde. Wir müssen allerdings der Befürchtung Ausdruck geben, daß dieser Französisch-Swahili-Teil — ganz abgesehen davon, daß heute wenig Franzosen mehr im Swahili-sprechenden Gebiet leben — nicht mehr das gleiche Interesse finden wird wie die ersten zwei Bände. Diese nämlich stellen eine Fundgrube dar für Linguistik und Ethnologie und dürfen in der Hand keines Afrikanisten fehlen. Daß P. SACLEUX seine eigene phonetische Schreibweise hat, stört hier wenig, zumal er damit all die dialektalen Varianten klar wiedergeben konnte. Im Französisch-Swahili-Teil aber, der doch weniger wissenschaftliche als unmittelbar praktische Zwecke hat, ist eine Schreibweise, die tatsächlich nirgends in Gebrauch ist, unerträglich. — Die katholischen Missionare mögen vielleicht nach diesem Band greifen in der Hoffnung, für die katholischen Termini bessere Auskunft zu finden als im Standard English-Swahili Dictionary. Aber da werden sie nicht ganz befriedigt sein. Für "Wandlung" wird nichts angegeben, weder *mageuzo* noch *mwino*. Während für "Priester" im Standard Dictionary die nähern Unterscheidungen gemacht werden: (heathen) *kahini*; (Jewish) *kuhani*; (Christian) *kasisi*, *padre*, gibt P. SACLEUX zwar die Wörter an, aber ohne Erklärung. In andern Fällen, wo in den verschiedenen Gebieten und bei den verschiedenen Missionsgesellschaften verschiedene Termini in Gebrauch sind, führt P. SACLEUX bloß jenen an, den er in seinen Katechismen einbürgerte. — Nichtsdestoweniger muß man dem Institut d'Ethnologie der Universität von Paris sehr Dank sagen, daß es durch die Publikation dieses Bandes SACLEUX's Meisterwerk in würdiger Form vorgelegt und abgeschlossen hat.

WALBERT BÜHLMANN, O. F. M. Cap.

**Tuya y G. Solar Angel de.** *Estudios de Historia Primitiva de América.* Presentación y biografía de JULIO MARTINEZ SANTA-OLALLA. Epílogo de HERMANN TRIMBORN. (Publicaciones del Seminario de Historia Primitiva del Hombre. Disertaciones Matritenses, I.) 114 pp. in 8°. Con 12 láminas. Madrid 1949.

Während ein „Epilog“ von HERMANN TRIMBORN, dessen Schüler A. DE TUYA war, diesen Band mit den gesammelten Schriften des jungen spanischen Ethnologen beschließt, leitet ein anderer seiner Madrider Lehrer, JULIO MARTINEZ SANTA OLALLA, ihn mit Ausführungen ein, die auch einer Vorstellung der neuen Schriftenreihe dienen. Das unter der Leitung des verdienstvollen Prähistorikers stehende „Seminario de Historia Primitiva del Hombre“ ist aus dem im Jahre 1932 gegründeten „Seminario de Arqueología y de Historia Antigua de España“ hervorgegangen und gibt zur Zeit die folgenden Veröffentlichungen heraus: die Halbjahrszeitschrift „Cuadernos de Historia Primitiva“, die unregelmäßig erscheinenden „Notas“, Einzelwerke wie SANTA OLALLAS „Esquema paletnológico de la Península Hispánica“ und die hier inaugurierte Serie der „Disertaciones Matritenses“. In vorbildlicher Weise ist diese wissenschaftliche Forschungsstätte von der Einheit des universalgeschichtlichen Prozesses in seinen Aspekten der Vorgeschichte und Archäologie, der Ethnologie und Anthropologie beseelt, eine Vision, welche die Jugend begeistert, wenn sie auch von den Gremien mancher Fakultäten hüben und drüben noch nicht gewürdigt wird.

Der erste Band der „Disertaciones Matritenses“ ist dem kurzfristigen, aber inhaltsreichen wissenschaftlichen Schrifttum ANGEL DE TUYAS gewidmet, indem seine amerikanistischen Studien gewissermaßen an die Stelle seiner im spanischen Bürgerkriege vernichteten medizinischen Dissertation über die „Medicina en el Perú precolombino“ treten. In dem von MARTINEZ SANTA OLALLA verfaßten Lebenslauf seines Schülers erfahren wir, daß ANGEL DE TUYA am 7. 12. 1904 in Gijón geboren wurde. In einer harmonischen Weise mit naturwissenschaftlich-medizinischer und philosophisch-historischer Bildung ausgerüstet, wandte er sich mit den hier veröffentlichten Schriften zu-



nächst Amerika, später Afrika zu; seine Teilnahme an der Afrika-Expedition von LEO FROBENIUS vereitelte der Ausbruch des Bürgerkrieges, dem er am 8. 11. 1936 zum Opfer fiel. Verschiedenen Zeitschriften konnte der Herausgeber die sieben Abhandlungen entnehmen, die er in dem hier angezeigten Gedenkband vereint.

Der Aufsatz „Cabeza-trofeo preparada por los Mundrukús“ beschreibt eine indische Schädel-trophäe des Anatomischen Museums der Medizinischen Fakultät Madrid. Es handelt sich um ein erwachsenes Individuum, übrigens keinen Schrumpfkopf, und TUYA's Beschreibung geht auf alle Details der Präparierung und der Ornamentierung ein, die einer Herkunftsermittlung dienen können und auf Grund derer er das Objekt als Mundrukú-Trophäe bestimmt.

Die Untersuchung über „Las cabezas-trofeos de las cerámicas de Nazca“ bezieht sich auf Darstellungen von Köpfen auf Nazca-Gefäßen, die zweifellos Schädel-trophäen sind und auch bisher als solche gedeutet wurden, wobei GAYTON und KROEBER schon zwölf verschiedene Formen unterscheiden. TUYA drängen sich zwei Probleme auf: war in der Nazca-Kultur noch die Sitte der Kopftrophäe lebendig, oder handelt es sich um ein Survival der kultischen Kunst? Und welchen Zweck verfolgte die Darstellung auf den Gefäßen? Zur Beantwortung dieser Fragen geht der Verfasser auf die Zweckbestimmung der ganzen Keramik als Grabbeigaben ein und stellt, ganz im Sinne der „klassischen“ Kulturkreislehre, den Glauben an den „lebenden Leichnam“ (als Element der totemistischen Jägerkultur) und den „animistischen“ Einschlag von Schädelkult und Schädel-trophäe (als Elementen der mütterrechtlichen Pflanzerkultur) heraus. Aus dieser kulturgeschichtlichen Einstellung kommt TUYA zu dem Ergebnis, daß die Schädel-darstellungen weder rein ornamental noch religiös waren, sondern „magisch“, um den lebenden Leichnam des Toten, dem die Gefäße mitgegeben wurden, mit der in den Schädeln gedachten Kraft der erschlagenen Feinde anzureichern; solche Zweckmagie ging dabei aber auch den mittelbaren Weg, daß die in den Schädeln geborgene Kraft auf andere mitdargestellte Wesen übergehen sollte, die ihrerseits den Toten begleiteten. Schädel-trophäen selbst sind zwar nur selten in Nazca-Gräbern gefunden worden, aber die Überlagerung einer „totemistischen“ durch eine animistische Schicht macht es hinreichend klar, daß mit dem Siegeszuge der letzteren die wirkliche Mitgabe der Trophäen durch Reproduktionen abgelöst worden war. Für den, der sich diese Gedankengänge zu eigen macht, liefert die durch den Animismus erfolgte Abschwächung der Idee des lebenden Leichnams eine Erklärung für die gesamte plastische und bemalte Grabkeramik der alten Küstenkulturen, nämlich im Sinne des Surrogats.

„El contenido antropológico en la cerámica proto-chimú“ weist darauf hin, daß die Mochica-Keramik neben ihren kulturellen Aussagen und dank ihrer realistischen Treue eine Fundgrube für die anthropologische Forschung ist, und zwar im wesentlichen in der von TUYA als eine zweite zeitliche Phase aufgefaßten plastischen Entwicklung von Proto-Chimú. Aus der Fülle der Beobachtungen heben wir beispielsweise hervor: das Nebeneinander verschiedener (z. B. lang- und kurzschädlicher) Rassen, mongolide Züge, Deformationen des Schädels und Bärtigkeit (die sich aber wohl auf die Darstellung mythischer Kulturhéroen beschränkt). Hierbei spricht TUYA auch von der Beeinflussung des Porträts durch die anthropologisch „verfälschende“ Metalltechnik. Tatauierung ist seltener als die recht häufige Bemalung, bei deren Behandlung TUYA den magischen Sinn der roten (Bixa-)Farbe unterstreicht.

Eine besonders interessante Gruppe stellen bekanntlich die pathologischen Porträts dar, die fast stets, wenn teils auch schwierig, zu deuten sind. In einigen Fällen von Verstümmelungen wäre dabei an künstliche, z. B. strafweise, Deformationen zu denken; meist aber handelt es sich um die „Uta“ (*leishmaniosis*), auch um „Espundia“ (*blastomycosis humana*), neben denen Leprose, Blinde und andere Kranke begegnen. In diesem Zusammenhange geht TUYA auch auf den Sinn gerade der pathologischen Plastiken ein, den er aus der Zweckbestimmung der Gefäße als Grabbeigaben darin erblicken möchte, daß der „lebende Leichnam“ von dem betreffenden Leiden, das auf die Nachbildung übergehe, befreit werden soll.

„La cerámica antropomorfa proto-chimú“ hat TUYA noch in einer anderen Ab-

handlung zu einer zusammenfassenden Sichtung und Deutung gereizt. Indem er die für diese Zwecke nicht ausreichenden Bestände der Madrider Sammlung durch Einbeziehung anderweitiger Stücke ergänzt, gelangt er zu einer Einteilung in vier Gruppen, deren Sinn er jeweils aus dem gemeinsamen Charakter als Grabbeigaben und der Vorstellung des lebenden Leichnams zu deuten versucht. In eine erste Kategorie würden dann normale menschliche Typen gehören, deren plastische Gestaltung im Ton auf einen parallelen Vorgang zur Mumifizierung wiese, also im Sinne der Erhaltung der für die Bewahrung des Lebens als wesentlich angesehenen Körperform. Eine zweite Gruppe bilden die physiologischen Themen, deren Zweck der Verfasser in einem Analogiezauber sieht, um den Toten bei diesen auch für sie gültigen Lebensvorgängen förderlich zu sein. Die dritte Gruppe der pathologischen Darstellungen hatte dagegen vermutlich den Zweck, die Krankheit von dem weiterlebenden Toten ab- und statt dessen auf das Abbild zu lenken, während die vierte Kategorie der erotischen Szenen eigentlich zu den an zweiter Stelle genannten physiologischen Darstellungen gehört.

Die Untersuchung über „La magia en la medicina peruana incaica“ geht von dem Charakter der Hochkultur als einer Mischkultur aus, in der wir folglich auch primitive Züge und eigenartige Synthesen der verschiedenen Schichten finden; so spiegelt auch die peruanische Medizin ein Nebeneinander „logischer“ und „magischer“ Aspekte, das sich übrigens auch folkloristisch erhalten hat.

Unter den Heilmethoden fehlt es nicht an vorbeugenden Maßnahmen. Dem Gesellschaftsaufbau entsprechend macht sich auch in der Medizin ein ständischer Einfluß bemerkbar. Erkrankungen des Herrschers suchte man mit allgemeinen Beichten und Opfern (auch Menschenopfern) zu steuern. Opfer, Fasten und Enthaltungen wurden aber auch bei Seuchen geübt. Doch auch der individuellen Erkrankung suchte man mit der Beichte, mit Opfern und dem heiligen Bad abzuheilen, so wie man auch bei Geburten Opfer an Erde und Mond darbrachte.

Die Beichte als therapeutisches Mittel deutet TUYA als Weg zur Wiedergewinnung der verlorenen magischen Kraft, deren Zurückerlangung den Kranken in die Lage versetzen soll, mit dem Übel zu kämpfen. Ähnlich sind die Opfer von Kindern zu verstehen, deren ungebrochene Kraft auf die Angehörigen übergehen soll. Auch Fasten und Enthaltungen dienen dem gleichen Zweck. Es sind dies alles Mittel, die nicht spezifisch auf eine bestimmte Krankheit abgestellt sind, sondern gewissermaßen mittelbar wirken durch Wiedergewinnung der eingebüßten magischen Kraft, die dann auch zur Überwindung der Krankheit verhilft. Wie scharfsinnig diese Argumentation auch erscheint, so wirkt sie doch etwas einseitig und vernachlässigt gänzlich einen den Riten doch auch innewohnenden sittlich-religiösen Gehalt.

Im Vergleich mit Azteken und Maya ist Peru durch seinen betonten Totenkult gekennzeichnet, und „Las ceremonias a la muerte del Inca, en el Perú precolombino“ waren dank der Auffassung des Herrschers als eines Sohnes der Sonnengottheit besonders ausgeprägt.

Auch unter diesem Aspekt ist die Überzeugung vom materiellen Weiterleben der Toten grundlegend, ein Fortleben, dem nicht ethische, sondern ständische Gesichtspunkte seine Färbung gaben. Auch hierbei geht TUYA von den Gedankengängen der „klassischen“ Kulturkreislehre aus, wenn er die Sitte der Grabbeigaben als Element der Jäger- und Hirtenkulturen und als Mittel deutet, den Toten zufriedenzustellen, damit er nicht wiederkehren soll. Auf dieser gedanklichen Grundlage werden die Zeremonien beim Tode des Inka, zunächst die Mumifizierung, geprüft. TUYA schildert in diesem Zusammenhang das angeblich von *Pachacutec* gestiftete Ritual, darunter die menschlichen Grabbeigaben, dessen Einzelheiten er aus den Kulturkreisen der „tote-mistischen Jäger“, der „mutterrechtlichen Bodenbauer“, der „Hirtenkultur“ und der auf ihrer Synthese beruhenden herrschaftlichen Hochkultur interpretiert. Die wichtige Fortführung der Hofhaltung der abgeschiedenen Herrscher kommt hierbei etwas zu kurz, und insgesamt muß man auch hier den Vorbehalt machen, daß der Verfasser sich zu schematisch an die Hilfskonstruktionen der genannten „Kulturkreise“ hält.

„Una escultura de divinidad azteca, del Museo Arqueológico de Madrid“ behan-



delt eine heute im neuen „Museo de América“ aufbewahrte Statuette der Chalchiuhtlicue, die mit einer Höhe von 35 cm aus dunkelgrauem Stein gefertigt ist, aber keine Herkunftsangabe hat. Bei der Beschreibung aller Details deutet TUYA die Glieder des Kopf- und Ohrenschmuckes im Sinne von Wassertropfen, also in Richtung auf eine „analoge Magie“. Der Nackenfächer *tlaquechpanyoll* stellt für ihn ein Indiz für die Herkunft des Stückes aus der Huasteca dar. In weiteren Ausführungen spricht TUYA von der Bedeutung des Gedankens der Fruchtbarkeit für die „mutterrechtliche Pflanzkultur“ und entwickelt im Zuge dieser Ideen und im Rahmen der Entfaltung eines hochkulturellen Pantheons die Spezialisierung der Gottheit zur Wassergöttin, wobei sie andere Züge, die nicht unmittelbar mit der Fruchtbarkeit in Beziehung stehen, z. B. als Gottheit der Seefahrer, der Schiffbrüchigen, der Neugeborenen, bewahrt. Das Schicksal der Gottheit stellt damit ein Beispiel für die Herausbildung sogenannter „Ressortgötter“ dar. Für unsere heutige Auffassung leidet auch dieser Aufsatz etwas an einer rationalen und dogmatischen Analyse des Denkens, dessen komplexer Mehrschichtigkeit der Verfasser wohl doch nicht genügend Rechnung trägt.

Dem Herausgeber muß dafür gedankt werden, daß er die kenntnis- und gedankenreichen, doch über verschiedene Zeitschriften verstreuten Studien des uns leider so früh entrissenen jungen spanischen Ethnologen in einem Sammelbande greifbar vereinigt hat.

HERMANN TRIMBORN.

**Munsing P. Stefan.** *Frühe Kunst Amerikas.* Aus den Sammlungen des Staatlichen Museums für Völkerkunde, München, und Privatbesitz. Ausstellung im Amerikahaus, München. 10 pp. Text, 12 pp. Katalog. Mit 2 Abb. und 34 Bildtafeln. München (o. J.). Das Amerikahaus.

Das Museum für Völkerkunde in München hat reiche Schätze an ethnographischen Kunstwerken und Kunsthandwerkobjekten aus dem Amerika der Indianer, so daß diese Ausstellung mitsamt den Leihgaben aus Privatbesitz nicht weniger als 550 Einzelstücke in kluger Auswahl zusammenstellen konnte. Die Aussteller wollten nicht eine Vollständigkeit nach der einen oder anderen Seite hin anstreben, sondern lieber typische Beispiele aus den verschiedenen indianischen Kunstprovinzen alter und neuerer Zeit (Mexiko, Maya, Peru, Amazonien, Prärie-Indianer, Pueblo, Nordwest-Indianer) zeigen. Darum repräsentiert die Ausstellung das „Amerika vor seiner großen Wandlung aus einer dämmrigen, mythisch denkenden, dem Übernatürlichen unterworfenen Welt in die klare, entgötterte Welt der Gegenwart“ (Vorwort). HEINRICH UBBELOHDE-DOERING schrieb das Vorwort und die sachkundige Einführung dazu. Die vielen, ganz vorzüglichen Bildtafeln sichern der Publikation über den Gelegenheitszweck hinaus einen Dauerwert.

GEORG HÖLTKE.

**Linné S.** *El Valle y la Ciudad de Mexico en 1550.* Relación histórica fundada sobre un mapa geográfico, que se conserva en la biblioteca de la Universidad de Uppsala, Suecia. (Statens Etnografiska Museum. New Series. Publ. No. 9.) XV + 220 pp. in 4°. Con 55 figuras y 13 mapas. Stockholm 1948. Statens Etnografiska Museum.

Wiederum hat die rührige Leitung des Statens Etnografiska Museum in Stockholm einen weiteren Band ihrer auch äußerlich wunderschönen Reihe der „Neuen Serie“ erscheinen lassen können. Es mußten sich allerdings viele offene und fleißige Hände zusammentun, um den Druck dieses Prachtwerkes zu ermöglichen, wie der Autor anerkennend und dankbar im Vorwort sagt.

In der Univ.-Bibliothek in Uppsala befindet sich eine farbige Originalkarte von



ALONSO DE SANTA CRUZ, dem Kartographen Karls V., über Mexiko und seine Umgebung aus dem Jahre 1550. Die Karte wurde erst im vorigen Jahrhundert durch den bekannten Polarforscher und Kartographen A. E. NORDENSKIÖLD entdeckt. Obwohl sie seitdem schon einige Male ganz oder teilweise publiziert wurde, freilich in technisch unbefriedigender Form, bestand noch immer der dringende Wunsch nach einer in moderner Technik möglichen Faksimile-Ausgabe. LINNÉ ist nun dankenswerterweise diesem allgemeinen Wunsche mit einer Publikation der Karte in der Größe  $90 \times 62$  cm nachgekommen.

Da die Originalkarte, aus zwei zusammengeklebten Pergamentstücken bestehend,  $114 \times 78$  cm mißt, erscheint die Reproduktion aus technischen Gründen nur mit einer geringfügigen Verkleinerung, d. h. etwa im Verhältnis 80 : 100. Der außerordentliche Wert der Karte liegt vor allem darin, daß sie uns als einzige bekannte Karte jener Zeit Stadt und Umgebung von Tenochtitlan-Mexico etwa zwei Jahrzehnte nach der Eroberung zeigt, bevor noch die spanische und spätere Zivilisation das Stadtbild vollständig verändert hatten. Die Darstellung ist in einer Art „Vogelschau“ ausgeführt und bringt nicht bloß die eigentlich topographischen Angaben, sondern dazwischen eingestreut auch in kleinen Szenen- und Einzelbildern das ganze damalige Leben in Stadt und Land. Der Osten liegt, wie damals üblich, am oberen Rand der Karte. Die Namen sind in europäischer Art wiedergegeben. Die ganze Ausführung ist mehr künstlerisch als exakt kartographisch, manche Unstimmigkeiten müssen daher mit in Kauf genommen werden, aber im großen und ganzen zeigt die Karte doch einen Maßstab, nach dem 1 cm auf der Karte ungefähr 100 m in der Natur entspricht. Durch die etwas verkleinerte Reproduktion der vorliegenden Ausgabe verschiebt sich das Verhältnis entsprechend.

LINNÉ verfolgte mit dieser Publikation einen doppelten Zweck: 1. zunächst einmal die Karte möglichst originaltreu und technisch gut zum erstenmal allen Interessenten zugänglich zu machen, 2. einen Begleittext dazu zu schreiben, der nicht nur den Spezialisten, sondern auch einem weiteren Leserkreis verständlich ist. Darum verzichtet er auch auf die üblichen Fußnoten und gibt nur am Schluß jedes Kapitels die Quellenangabe zusammenfassend durch Zahlenhinweis auf das Literaturverzeichnis. Dieses selbst aber mit seinen 297 Titeln zeigt schon, was übrigens auch der Text dem Fachmann immer wieder beweist, daß sich der Autor die Arbeit nicht leicht gemacht hat und heute zweifellos einer unserer besten Kenner alt-mittelamerikanischer Hochkulturen genannt werden darf.

Das Buch zerfällt in vier Teile: 1. Eine allgemeine Einleitung, 2. ein auswertender Kommentar zur Karte, 3. Geschichte und Schicksal der Karte, 4. die Karte in Faksimile-Druck und 11 Teilkarten in Vergrößerung.

Der I. Teil beschreibt in vier Kapiteln: die Eroberungsgeschichte des Landes, die Augenzeugenberichte über die Eroberung Mexikos, die Stadt des Moctezuma (Motēcucōma), die damals etwa 75 000 Bewohner gehabt haben dürfte, und die Zwecke und Motive, die die ungeladenen spanischen Eroberer nach Amerika führten, wobei der Verfasser mit Recht in der wertenden Beurteilung des Historikers den Grundsatz an die Spitze stellt: „Un hombre debe ser juzgado y apreciado teniendo en cuenta la época y el país en que vive“ (p. 38).

Der II. Teil ist in acht Kapiteln ein ausführlicher Kommentar zu der Uppsala-Karte oder, nach der originellen Darstellungsweise des Verfassers, ein erzählender Reisebegleiter in die „Welt der Karte“, d. h. in Einzelheiten der Topographie und bildlichen Darstellung, die auf der Karte zu finden sind. Dazu dienen die 11 Kartenausschnitte in Vergrößerung und neuer Nachzeichnung als vorzügliche Illustrationen und Wegweiser. So wird uns die „neue Stadt“ Mexiko unter der „Pax Hispanica“ geschildert, die schon 1545 von Karl V. den Titel „Muy noble, insigne y leal ciudad“ (p. 51) bekommen hatte. Es folgt in spanischer Übersetzung ein „Gang durch die Stadt von 1554“, wie sie damals FRANCISCO CERVANTES SALAZAR in lateinischer Dialogform niederschrieb (1554). Seinem weiteren Dialog folgen wir auch auf unserm Gang nach Chapultepec in der Nähe Mexikos. Auch die Exkursion nach dem berühmten Teotihuacán fehlt natürlich nicht, das der Verfasser aus eigenen Grabungsjahren persönlich sehr gut kennt.

Wanderungen in den Osten und Norden der Stadt schließen sich an. Am See von Texcoco gilt unser Besuch zunächst den Vogelfängern und Fischern, dann dem ganzen Seengebiet von Texcoco, Chalco und Xochimilco.

Der III. Teil ist ausschließlich der Uppsala-Karte selbst gewidmet, die als die älteste uns erhalten gebliebene Karte des Tales von Mexiko gilt. Das Kapitel über ihre schicksalhafte Geschichte beantwortet die Fragen: Wie kam die Karte nach Schweden? Wie wurde sie entdeckt und welche Veröffentlichungen haben wir von ihr seit 1889? Daran schließt sich die Übersetzung der Widmung des Kartographen ALFONSO DE SANTA CRUZ an Karl V. aus dem lateinischen Original, soweit die leider sehr beschädigte Stelle eine Übersetzung zuläßt. Es folgen dann noch drei Kapitel: über die Wasser- und Seeverhältnisse im Tal von Mexiko, über die Kartographie der Eingebornen und noch die kurze Erörterung der Fragen: Wann, wozu und von wem wurde die Karte gezeichnet.

Der IV. Teil umschließt, wie schon gesagt, das Kartenmaterial: 11 Spezialkarten in Schwarz-Weiß und den Faksimile-Druck des Originals in farbiger Wiedergabe.

Wir gratulieren dem Verfasser, dem Museum und allen Helfern zu diesem herrlichen Werke, aber auch uns selbst, daß wir nun diese vorzügliche Ausgabe haben dürfen.

GEORG HÖLTKER.

**Karsten Rafael.** *Das altperuanische Inkareich und seine Kultur.* 272 pp. in 8°. Mit 1 Karte und 50 Zeichnungen. Leipzig 1949. F. A. BROCKHAUS. Preis: DM 12.—.

Stellen wir zunächst einmal mit Freuden fest: BROCKHAUS hat, allen zeitbedingten Hindernissen zum Trotz, seine bewährte und viel gerühmte Praxis aus der Zwischenkriegszeit, gute völkerkundliche Werke von tüchtigen Autoren in lesbarer Form weiten Kreisen zugänglich zu machen, wieder aufgenommen. Zwar ist dieses erste Nachkriegsbuch in seinem allzu bescheidenen Kleidchen (schlechtes Papier, keine Photos) noch ein rechtes Kriegskind, aber sein Vater trägt den Namen eines der besten Kenner südamerikanischer Indianer und enttäuscht den Leser nicht. In schwedischer Sprache kam dieses Buch 1938 heraus. Die vorliegende deutsche Ausgabe hat der Verfasser selbst bearbeitet und betreut. Während der letzte Krieg und seine Folgen die Veröffentlichung der wissenschaftlichen Ergebnisse der jahrelangen Forschungsreisen KARSTENS in Südamerika verzögert und noch immer nicht möglich gemacht haben, steht jetzt schon in diesem populärwissenschaftlichen Buche ein gutfundierter Vorbericht zu unserer Verfügung.

KARSTENS Buch kommt zur rechten Zeit. Eine moderne zusammenfassende Darstellung des Inkareiches fehlte bisher. Die großen archäologischen Grabungen und Funde zwischen 1930 und 1935 riefen nach einer Neuorientierung der alten und veralteten Ansichten. Der frische Zug soziologischer und ethnopsychologischer Untersuchungen, der heute überall in der völkerkundlichen Forschung merkbar ist, klärte auch in Bezug auf das alte Inkareich den Blick für die diesbezüglichen Probleme. Der Verfasser hat darum „den politischen und sozialen Verhältnissen sowie dem geistigen Leben, besonders der Religion des Inkareiches“ (Vorwort) seine größte Aufmerksamkeit zugewandt, hat aber auch die andern Seiten des Kulturlebens nicht vernachlässigt. Seine vorzügliche Kenntnis des Landes infolge persönlicher Forschungsreisen, sein jahrelanges Zusammenleben mit den heutigen Bergstämmen an Ort und Stelle haben ihm den Zugang zum tieferen Verständnis geöffnet. Als wichtigste Quellen seiner Darstellung nimmt er die alten spanischen Chronisten, und unter diesen vor allem auch den erst neuerdings zugänglichen HUAMAN POMA AYALA und BERNABÉ COBO, der bisher ganz übersehen wurde. Im allgemeinen bevorzugt die Darstellung eine positive Schilderung; ausgesprochene Kritiken an den Meinungen anderer Autoren (z. B. HEINRICH CUNOW, p. 46 f.; ERLAND NORDENSKIÖLD, p. 258) bleiben Ausnahmen. Das ist für

den unbefangenen Leser ein Vorteil, doch gegebenenfalls auch eine Gefahr, da ihm die Problematik mancher positiven Aussage nicht sogleich aufleuchtet. Weil das Buch aber bewußt für weitere Kreise geschrieben wurde, darf man ihm diese Schwäche nicht zu stark ankreiden.

Es liegt mir darum auch fern, in einer Buchbesprechung kleinlich beckmessern zu wollen, aber einige schwache Punkte sollen hier doch (mehr in Auswahl als Beispiele denn als vollständige Liste) angemerkt werden: Die unkorrekte Schreibweise „Fratrien“ (statt Phratrien), zumal mit der beigefügten Einklammerung „(Bruderschaften)“ (p. 49), läßt irreführenderweise an die sog. (Con-)Fraternitäten nordamerikanischer Indianer denken, die aber hier gar nicht gemeint sein können; Phratrie und Fraternität sind zwei ganz verschiedene soziologische Begriffe und Gebilde. Daß der allgemeine Begriff „Klan“ gewöhnlich „Mutterfolge, Exogamie und auch Totemismus voraussetzt“ (p. 111), stimmt in Bezug auf die Mutterfolge nicht. Vermutlich war der „älteste Oheim“, der beim Entwöhnungsfeste dem Kinde zum erstenmal die Haare und Nägel schnitt (p. 167), ein sog. „Bruderbruder“, was leider nicht ausdrücklich gesagt wird. Daß der Totemismus „bei den südamerikanischen Indianern ziemlich allgemein verbreitet gewesen“ sein soll (p. 188), widerspricht allem, was wir bislang über den südamerikanischen Totemismus wußten und auch jetzt noch für richtig halten; echter Totemismus nämlich ist und war immer selten in Südamerika. Es ist richtig, daß die Suche nach einer einheitlichen Opfertheorie Meinungskämpfe heraufbeschworen und Verwirrung gestiftet hat (p. 214), aber dann wird man klugerweise den vieldeutigen Terminus „Opfer“ in einem populärwissenschaftlichen Werke besser vermeiden; jeder Leser verbindet doch von vornherein irgendeine feste Vorstellung mit diesem Ausdruck. Es wurde bisher oft behauptet, FRANCISCO DE AVILA habe dem Jesuitenorden angehört (p. 42), aber das dürfte kaum der Wahrheit entsprechen (vgl. Anthropos 37-40. 1942-45. p. 440). Auf Seite 34, Zeile 3 ist ein Druckfehler stehen geblieben. Ob man für den Ausdruck „steinerne Dolche“ (p. 20) nicht passender „Messer“ oder „Dolchmesser“ wählt?

Wesentlich beeinträchtigen können und sollen diese und andere Mängel den Wert des Buches nicht, das uns in den drei großen Akten der ethnischen und politischen Geschichte, der Soziologie in Staat und Privatleben, der Religion und ihrer Formen und Verpflichtungen das alte Inkareich in einer teilweise neuen und klaren Beleuchtung vor die Augen führt.

GEORG HÖLTKER.

**Hoek Jan.** *Dajakpriesters.* Een bijdrage tot de analyse van de religie der Dajaks. Dissertation der Universität Amsterdam. 214 pp. in 8 . Haarlem (s. a.). Brederostraat 24.

Wij verdanken DR. HOEK een degelijke studie over de aard der priesters bij de Dajak. Daar deze studie uitmunt door vortreffelijke duidelijkheid, degelijke bezonnenheid en grote voorzichtigheid in oordeel, biedt zij vanzelf het bizondere voordeel dat het een betrouwbaar boek is geworden en men betreurt het dan ook deste meer, dat het niet mogelijk is geweest om dit werk in een goed gedrukte uitgave te doen verschijnen. De inhoud verdient het.

Vooraf geeft de auteur een algemene begripsbepaling van de verschillende religieuze en magische functionarissen, zeer noodzakelijk, gezien de verwarring op dit gebied. Met aldus duidelijk afgebakende begrippen manoeuvreert de auteur in de volgende hoofdstukken, waarin hij achter envolgens de verschillende groepen der Dajak uitvoerig beschrijft, het medegedeelde keurt en zo nodig critiqueert. Op het einde van zijn werk toetst hij deze functionarissen nogmaals aan de begrippen, die de auteur in het eerste hoofdstuk heeft vastgelegd en tracht deze gegevens ten slotte in te lassen in de verschillende cultuurstromingen. Wat dit laatste betreft, moge ik opmerken, dat ik thans verschillende aanduidingen heb, dat het megalithcomplex in Indonesië in zijn beide stromingen moederrechtelijk is geweest. Mij schijnt het verder zuiverder, om



de magische functionarissen geen priesters te noemen, omdat hun werkwijze, en vooral hun geesteshouding een totaal andere is en zelfs in vele opzichten het tegenovergestelde van wat bij ons de inhoud van het begrip priester is. Men kan deze verschijnselen derhalve moeilijk onder één begrip samenvatten.

B. VROKLAGE.

**Luomala Katharine.** *Maui-of-a-Thousand-Tricks*, his Oceanic and European Biographers. (Bernice P. Bishop Museum, Bulletin 198.) IV + 300 pp. in 8°. With 8 figures. Honolulu 1949. Published by the Museum.

*Maui*, dem Demi-Dämon, der weder Mensch noch Gott ist, aber mehr als die Menschen und fast soviel wie die Götter kann, dem Übermenschen, der See, Himmel, Erde und Unterwelt durchstreift, den Göttern trotzt und den Menschen hilft, dem Tausendsassa, der das Feuer stiehlt, die Sonne bindet, den Himmel hochhebt, die Winde einfängt, ganze Länder aus dem Wasser fischt, Landschaften verändert, nützliche Erfindungen macht und gegen Ungeheuer kämpft, dem Revolutionär gegen göttliche und menschliche Autorität, der aber auch Gründer von Geschlechtern und Dynastien ist, dem als Mißgeburt Geborenen, den seine Mutter *Tabanga* den Göttern empfahl und ihn dann auf den wiegenden Wellen des Ozeans aussetzte, dem Listenreichen, der mit all seinen Künsten doch dem Tode nicht entrinnen konnte, dem einmaligen Mannkinde, das weder ganz gut noch ganz böse ist, das man liebt, aber nicht verehrt, — *Maui*, dem polynesischen Mythenheld „mit den tausend Tricks“ hat die Verfasserin die vorliegende Untersuchung gewidmet. Damit ist sie nun vorerst die letzte Lebensbeschreiberin dieser merkwürdigen Gestalt geworden, denn als seine „Biographen“ sieht sie alle an, ob einheimisch (oceanic) oder nicht (european), die über *Maui* referierend oder neuschöpfend Geschichten erzählen. Derer, der Geschichten wie der Erzähler, sind freilich sehr viele. Um *Maui* und seine Taten rankt sich ein ganzer Mythenzyklus, der als Ganzes oder doch in einzelnen Mythen und Motiven fast in der ganzen Südsee bekannt ist, vor allem in Polynesien, aber auch in Mikronesien und Melanesien. Keine andere Mythengestalt kommt ihm an Popularität und Vitalität gleich, denn man kennt ihn und erzählt von ihm auf der großen Inselflur von Yap Isl. im Westen bis Mangareva im Osten, von Hawai im Nordwesten bis Neuseeland im Südwesten, d. h. bildgraphisch gesehen in einem geographischen Parallelogramm, dessen Diagonalen 7500, bezw. 6700 km betragen. Als Beispiel und als „Meisterstück primitiver Literatur“ wird die Mythe in der Fassung der Maori (Neuseeland) im ganzen vorgeführt (38-51) und wissenschaftlich analysiert. Daran schließt sich das Kapitel über *Maui's* bedeutende Rolle im täglichen Leben der Insulaner. Von *Maui* erzählt auch eine Version, er habe 8 Köpfe, eine andere, er habe 8 Kinder gehabt, weshalb unter dem Titel „The eight heads of *Maui*“ die Verfasserin nun die Verschiedenheiten in den einzelnen Erzählungen untersucht. Es haben kaum zwei Inseln die absolut gleiche Mythe, und doch ist in allen Versionen sogleich und unverkennbar *Maui's* Gestalt sichtbar. Die sorgfältige Analyse des Erzählgutes und die kulturhistorische Wertung zeigt uns nach einem Worte T. ACHELIS' (A. BASTIAN Festschrift, Berlin 1896) *Maui* als „one of the most interesting and many-sided heroes of any pantheon“. Mit diesem Zitat ist schon angedeutet, daß auch die europäischen Forscher *Maui* kennen und sich mit ihm beschäftigen haben, wie die Verfasserin in einem weiteren Kapitel ausführt. Das Schlußkapitel bringt schließlich die Zusammenfassung der Ergebnisse dieser Studie, die nicht nur eine sehr fleißige, sondern eine vorbildliche Bearbeitung eines Mythenkomplexes genannt werden darf. Darum dürfte das Buch vielen Ethnologen willkommen sein, auch wenn sie nicht Spezialisten der Südseeforschung sind, denn *Maui's* Gestalt wirft allgemeinere kulturgeschichtliche Probleme auf, wofür ich unsere Anthropos-Leser nur auf GRAEBNER's Studie hinzuweisen brauche: FR. GRAEBNER, Thor und Maui (Anthropos 14-15. 1919-1920. pp. 1099-1119).

GEORG HÖLTKER.

Held G. J. *Papoea's van Waropen*. XV + 372 blz. Met 2 kaarten 31 tekeningen en 77 foto's. Leiden 1947. E. J. BRILL. Prijs: fl. 15.—.

An der Ostküste der Geelvinkbai siedelt in einem unfreundlichen Küstenstreifen mit viel Wasser und Sagosümpfen der Stamm der Waropen, der etwa 6000 Köpfe zählt. Will man die Bevölkerung der Geelvinkbai nach Kulturprovinzen aufteilen, so wären zunächst die drei Ausstrahlungszentren zu nennen: 1. Numfur-Biak an der Nordwestküste und auf den genannten Inseln, 2. Wandamen-Windessi an der Südwestküste, 3. Waporen an der Ostküste; dazu die Mischkultur der Insel Japen in der Mitte der Bucht und schließlich noch abgesplitterte Inlandsstämme, die sich in kleinen Gruppen da und dort an der Küste festgesetzt haben.

Aus der Kultur der Waropen waren bisher nur Bruchstücke bekannt und diese nicht einmal sicher verbürgt. Es war darum ein glücklicher Griff, als vor dem letzten Kriege Missionar HELD mit seiner Frau eine längere Forschungsreise zu den Waropen unternahm. Der Verfasser reiste im Auftrage der « Nederlandsch Bijbel Genootschap » in Amsterdam, die ihm aber in der Wahl des Forschungsfeldes freie Hand gelassen hatte. Wir können die Gründe für seine Wahl billigen, nämlich daß eine Inlandexpedition nicht mit so wenig Geld und erst recht nicht mit einer so kleinen Gruppe von Mitgliedern (Mann und Frau und einige Eingeborne als Diener) durchführbar gewesen wäre. Andererseits kam ein schon etwas missioniertes Gebiet auch nicht in Frage, weil die Neuchristen an dem Interesse des Missionars für altes Heidentum und Mythen-gut Anstoß genommen hätten. Hier wird einmal eine unleugbare Tatsache klipp und klar ausgesprochen, die wirklich, wenn auch vielleicht nicht überall, aber doch öfters als man gemeinhin glaubt, bei erst wenig missionierten Eingebornen besteht und dem Forschermissionar, trotz seiner für ethnographische Arbeiten außergewöhnlich günstigen Stellung, die Untersuchungen sehr erschwert, wenn nicht gar vorerst unmöglich macht. Es wird auf das Taktgefühl des Missionars im Forscher ankommen zu entscheiden, wie weit er gehen und wann er mit den Untersuchungen anfangen darf. Diese sehr reale Schwierigkeiten sollten auch manche nicht-missionarische Forscher im Feld und daheim respektieren, d. h. weder vom Missionar Unmögliches verlangen, noch auch sich selbst ganz hemmungslos auf die Eingebornen stürzen. Wenn das Christentum in einem Volke schon etwas tiefere Wurzeln geschlagen (aber natürlich das alte Kulturbild im ganzen noch nicht verändert) hat, vermindert sich selbstverständlich die genannte Schwierigkeit. Dabei bleibt bestehen, daß auch für den Missionarforscher draußen fallweise ein vollständig heidnischer Stamm leichter zugänglich und ein dankbareres Studienobjekt sein kann. Persönlicher Takt und einige Erfahrung zeigen dem Feldforscher immer schon irgendwie gangbare Wege zum gesteckten Ziele. Es liegt mir fern, Verallgemeinerungen aus Einzelfällen ziehen zu wollen, aber einmal darf wohl auch diese Kehrseite der Forscherarbeit aufgedeckt und ausdrücklich darauf hingewiesen werden. HELD hat das in seinem Buche angedeutet, als er sie als Teilmotiv für seine Wahl angibt, da die Waropen damals noch ganz heidnisch waren.

So erfolgreich die Expedition selbst trotz vieler Schwierigkeiten verlief, so schicksalsschwer standen die Jahre über dem Manuskript, das schon 1942 druckfertig vorlag. Damals war an eine Drucklegung nicht mehr zu denken. Es kamen die Jahre der japanischen Gefangenschaft. Aus dem schwer bombardierten Bandoeng retteten Freunde die Manuskriptblätter. Es wäre nicht recht, hier die tapfere Missionarsfrau zu vergessen. Nicht nur war sie ihrem Manne bei den Waropen eine treue Begleiterin und tüchtige Helferin, sie hat auch unter Lebensgefahr die Manuskripte durch die langen Jahre des japanischen Frauengefangenenlagers hindurch gerettet. Die Photos lagen jahrelang in der Erde vergraben und litten unter der Bodennässe. Erstaunlich, wie relativ gut sie noch nach sorgfältiger Behandlung in diesem Buche herausgekommen sind.

Den reichen Inhalt einer ethnographischen Monographie in eine Buchbesprechung auch nur andeutungsweise zusammenfassend einzufangen, ist unmöglich. Beim ersten Anblättern des Buches glaubt man auf eine gewisse Breite der Darstellung zu stoßen. Sobald man sich aber eingelesen hat, merkt man erst, wie die Stofffülle die Breite

bedingt, und was ein Mangel schien, nur ein Vorzug ist. Der Verfasser will nicht nur einen Querschnitt durch das damalige Kulturleben der Waropen geben, sondern bemüht sich auch, die historischen Wurzeln für diese oder jene Kulturerscheinung zu fassen. Dabei ist er in der einschlägigen ethnographischen Literatur gut zuhause, wie die Fußnoten belegen, ja hat sich sogar in den modernsten Strömungen der Ethnologie (z. B. Ethnopsychologie, Joking Relationship usw.) umgesehen. Seine persönliche Vorliebe gilt der Soziologie, die auch den größten Teil des Buches beansprucht (S. 44-255), wogegen die Religion (S. 226-258), die Mythologie (S. 259-311) und die materielle Kultur (S. 312-360) schon im Ausmaß etwas stark abfallen. Es ist ein großer Vorteil, daß HELD auch die austronesische Sprache der Waropen studierte (die Manuskripte über die Sprache liegen druckfertig vor) und in diesem ganzen Buche immer wieder die einheimischen Ausdrücke anführt.

Die Kultur der Waropen fällt als Ganzes nicht wesentlich aus dem Rahmen, den wir für Neuguineastämme kennen. Das war zu erwarten. Aber wir finden hier eine solche Fülle von Belegen für Einzeltatsachen und Lokalfornen, daß diese Monographie für jeden Ethnologen eine reiche Fundgrube bildet. Hier findet er nicht nur neue Belege, sondern auch neue Aspekte für schon bekannte Dinge. Ich darf hier wohl beispielsweise an die Zweiteilung der Ortung: vorn-hinten, unten-oben, See-Land, männliche-weibliche Gottheit usw. erinnern, wie ich sie für den Bogia-Bezirk an der Nordostküste Neuguineas nachweisen konnte (vgl. GEORG HÖLTKE, Die maritime Ortung bei einigen Stämmen in Nordost-Neuguinea. *Geographica Helvetica* II, 1947. 192-205). Bei den Waropen umschließt diese Zweiteilung aber auch noch die mythische Welt, was an die Funde JENSEN's auf Ceram erinnert (vgl. AD. E. JENSEN, „Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur. Stuttgart 1948).

Mit Dank gegen den Verfasser stelle ich das Buch in die Bibliothek, um es in Zukunft noch oft auf Einzelheiten nachzuschlagen, was dankenswerterweise durch den guten Index erleichtert wird.

GEORG HÖLTKE.

---



## Eingesandte Literatur — Publications received

Alle bei der Redaktion eingegangenen Bücher werden hier kurz angezeigt und in einer der folgenden Nummern nach Maßgabe von Zeit und Raum besprochen. Rezensionsexemplare sind unmittelbar an die Redaktion, nicht an Mitglieder des Anthropos-Institutes persönlich, zu senden. Unverlangtes wird nicht zurückgesandt. Für Tauschexemplare wird keine Verpflichtung zur Besprechung übernommen.

All books received by the Editor are here briefly indicated. They will be reviewed in one of the future numbers of "Anthropos", as time and space will allow. Review copies should be addressed directly to the Managing Editor. We assume no obligation to return any publications unasked for or to review exchange copies.

- Aanwinsten op ethnografisch en anthropologisch gebied van de afdeling Volkenkunde van het Indisch Instituut over 1944, 1945 en 1946. (Koninklijke Vereeniging Indisch Instituut. Mededeling No. LXXXVII. Afdeling Volkenkunde No. 34.) IX + 97 pp. in 8°. Mit 8 Tafeln. Amsterdam 1949.
- Actas del Cabildo de San Juan Bautista de Puerto Rico, 1730-1750. (Publicación oficial del Gobierno de la Capital.) X + 367 pp. in 8°. Con 4 láminas. Puerto Rico 1949.
- Actes du XXI<sup>e</sup> Congrès international des Orientalistes, Paris 23-31 Juillet 1948. 408 pp. in 4°. Avec 7 planches. Société Asiatique de Paris. Paris 1949.
- Adam Leonhard : Criminal Law and Procedure in Nepal a Century Ago : Notes Left by Brian H. Hodgson. Sep. : The Far Eastern Quarterly (Ithaca, N. Y.). 9. 1950. No. 2. 146-168.
- — Primitive Art Exhibition. VI + 26 pp. in 8°. With 10 plates. Public Library, Museums and National Gallery of Victoria, Melbourne 1943.
- Albright William Foxwell : Von der Steinzeit zum Christentum. Monotheismus und geschichtliches Werden. 495 pp in 8°. A. Francke A. G., Bern 1949.
- Anzeiger, 86. Jahrgang 1949, No. 1-25. (Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse.) XV + 593 pp. in 8°. Mit 14 Tafeln und 1 Abb. Rudolf M. Rohrer, Wien 1950.
- Baldus Herbert : Etno-sociologia Brasileira. Sep. : Revista do Museu Paulista (São Paulo). Nova Série 3. 1949. 405-411.
- — Georg Friederici 1866-1947. Sep. : Revista do Museu Paulista (São Paulo). Nova Série 3. 1949. 465-471.
- Bergman R. A. M. : Address held at the occasion of his inauguration as Professor of anthropology at the University of Amsterdam (Translation). April 24th 1950. 20 pp. in 4°.
- Bernardi Bernardo : The Social Structure of the K'raal among the Zezuru in Musami, Southern Rhodesia. (Communications from the School of African Studies, University of Cape Town. New Series No. 23.) 60 pp. in 4°. With 5 maps. Cape Town 1950.
- Berndt Catherine H. : Women's Changing Ceremonies in Northern Australia. (L'Homme. Cahiers d'ethnologie, de géographie et de linguistique, 1.) 88 pp. in 8°. Avec 5 planches. Hermann et Cie., Paris 1950.
- Bibliografía de las artes populares plásticas de México. Prologo de Alfonso Caso. (Memorias del Instituto Nacional Indigenista, Vol. I. No. 2.) pp. 83-132 in 4°. México 1950.
- Bodrogi Tibor : Yabim Drums in the Biró Collection. Sep. : Folia Ethnographica 1. 1949. No. 2-4. 205-222. With 31 fig.
- Boelaars J. H. M. C. : The Linguistic Position of South-Western New Guinea. XXXIII + 217 pp. in 8°. With 1 map. E. J. Brill, Leiden 1950.

- Boosten J.** : De Godsdienst der Kelten. 244 pp. in 8°. Met 12 illustr. J. J. Romen & Zonen, Uitgevers. Roermond en Maaseik 1950.
- (Bosch García Carlos)** : Guia de Instituciones que cultivan la Historia de América. (Instituto Panamericano de Geografía e Historia, Comisión de Historia, No. 9. Publicación No. 94.) 231 pp. in 8°. Mexico 1949.
- Bossert H. Th., Alkim U. B., Çambel H., Ongunsu N. ve Süzen I.** : Karatepe Kazilari. Die Ausgrabungen auf dem Karatepe (Erster Vorbericht). (Türk Tarih Kurumu Yayınlarından, V. Seri, No. 9.) 84 pp. in 4°. Mit 35 Tafeln und 1 Karte. Türk Tarih Kurumu Basimevi, Ankara 1950.
- Boxer C. R.** : The Mandarin at Chinsura. Isaac Titsingh in Bengal, 1785-1792. (Koninklijke Vereeniging Indisch Instituut. Mededeling No. LXXXIV. Afdeling Volkenkunde No. 32.) 28 pp. in 8°, ill. Amsterdam 1949.
- Breuil Henri et Janmart Jean** : Les limons et graviers de l'Angola du Nord-Est et leur contenu archéologique. (Companhia de Diamantes de Angola. Publicações Culturais, No. 5. Museu do Dundo.) 57 pp. in 8°. Avec VIII planches, 17 fig. et 1 carte. Lisboa 1950.
- Buck Peter H. (Te Rangi Hiroa)** : Report of the Director for 1949. (Bernice P. Bishop Museum, Bulletin 199.) Honolulu, Hawaii 1950.
- Bühlmann Walbert** : Die christliche Terminologie als missionsmethodisches Problem. Dargestellt am Swahili und an andern Bantusprachen. XXV + 418 pp. in 8°. Administration der Neuen Zeitschrift für Missionswissenschaft, Schöneck-Beckenried (Schweiz) 1950.
- van Bulck G.** : Manuel de Linguistique Bantoue. (Institut Royal Colonial Belge. Section des Sciences Morales et Politiques. Mémoires. — Collection in 8°. Tome XVII, fasc. 3 et dernier.) 323 pp. in 8°. Avec 1 carte. Librairie Falk fils, Bruxelles 1949.
- Casey D. A.** : Some Prehistoric Artefacts from the Territory of New Guinea. Sep. : Memoirs of the National Museum (Melbourne) 1939. No. 11. 143-150.
- Cavaignac Eugène** : Les Hittites. (L'Orient Ancien Illustré, No. 3.) 122 pp. in 8°. Illustr., avec 1 carte. Librairie A. Maisonneuve, Paris 1950.
- Ceruilli Enrico** : Etiopi in Palestina. Storia della Comunità Etiopica di Gerusalemme. Vol. II. (Collezione Scientifica e Documentaria a Cura dell'Ufficio Studi del Ministero dell'Africa Italiana. Volume XIV.) VI + 539 pp. in 8°. Roma 1947.
- Cheyrier André** : Badegoule, Station solutréenne et protomagdalénienne. (Archives de l'Institut de Paléontologie Humaine.) 230 pp. in 4°. Illustr. Librairie Masson & Cie., Paris 1949.
- Clark J. Desmond** : The Stone Age Cultures of Northern Rhodesia. With Particular Reference to the Cultural and Climatic Succession in the Upper Zambezi Valley and its Tributaries. 157 pp. in 8°. With 31 plates, maps and fig. The South African Archaeological Society, Claremont (s. a.).
- Cline Walter** : The Teda of Tibesti, Borku, and Kavar in the Eastern Sahara. (General Series in Anthropology, No. 12.) 52 pp. in 4°. George Banta Publishing Company Agent, Menasha, Wisc. 1950.
- Collinder Björn** : The Lapps. XII + 252 pp. in 8°. With 25 plates. The American Scandinavian Foundation, New York 1949.
- Comas Juan** : Bosquejo Histórico de la Antropología en México. Sep. : Revista Mexicana de Estudios Antropológicos (México, D. F.) 11. 1950. 97-192.
- — En memoria de Franz Weidenreich, 1873-1948. Sep. : Revista Mexicana de Estudios Antropológicos (México, D. F.) 11. 1950. 297-343.
- — La Antropología en México. Sep. : Revista do Museu Paulista (São Paulo). Nova Série 2. 1948. 243-270.
- Coon Carleton, Garn Stanley M. and Birdsell Joseph B.** : Races. A Study of the Problems of Race Formation in Man. XIV + 153 pp. in 8°. Illustr. Charles C. Thomas, Springfield, Illinois 1950.
- Crazzolara J. P.** : The Lwoo. Part I : Lwoo Migrations. (Museum Combonianum, No. 3.) 112 pp. in 8°. With 1 map. Istituto Missioni Africane, Verona 1950.
- Croidys Pierre** : Ins Land der Geister. Vom Großen Sankt Bernhard nach Tibet. 189 pp. in 8°. Mit 2 Karten. Räber-Verlag, Luzern 1949.
- Daget J.** : Révision des affinités phylogénétiques des Polyptéridés. (Mémoires de l'Institut Français d'Afrique Noire, No. 11.) 178 pp. in 8°. Avec 57 figures. Dakar 1950.
- Delz Josef** : Lukians Kenntnis der athenischen Antiquitäten. (Dissertation der Universität Bern.) VIII + 199 pp. in 8°. Paulusdruckerei, Freiburg i. d. Schweiz 1950.
- Densidad de la población de habla indígena en la República Mexicana.** Prologo de Alfonso Caso. Introducción de Manuel German Parra. (Memorias del Instituto Nacional Indigenista, Vol. I. No. 1.) 76 pp. in 4°. Con 3 mapas. México 1950.
- Dioségi V.** : Berestovaja nosada u mandžuro-tungusov i metod'i ee izgotovlenija (russisch). (A Néprajzi Múzeum Füzetei, 11. sz.) 20 pp. in 8°. Illustr. Budapest 1950.

- Duff Roger** : The Moa-Hunter Period of Maori Culture. (Canterbury Museum Bulletin, No. 1.) XX + 404 pp. in 8°. With 60 fig. and 38 plates. Department of International Affairs, Wellington 1950.
- Durant Will** : Das Vermächtnis des Ostens. (Die Geschichte der Zivilisation, erster Band.) 1098 pp. in 8°. Mit 85 Bildern auf 64 Tafeln und 4 Karten. A. Francke A. G., Bern (1949).
- Durr Jacques A.** : Deux traités grammaticaux tibétains. (Bibliothek der allgemeinen Sprachwissenschaft, hrsg. von Hans Krahe. Dritte Reihe: Darstellungen und Untersuchungen aus einzelnen Sprachen.) 95 pp. in 8°. Carl Winter, Universitätsverlag, Heidelberg 1950.
- Eder M.** : Das chinesische Theater als Faktor der Volkserziehung. Sep.: Internationale Zeitschrift für Erziehungswissenschaft (Salzburg) 5. 1948/49. No. 2. 203-227. No. 3. 368-374.
- Elkin A. P. and Berndt Catherine and Ronald** : Art in Arnhem Land. XII + 123 pp. in 8°. With 1 map and 22 plates. F. W. Cheshire, Melbourne, London 1950.
- Englert Sebastian** : La Tierra de Hotu Matu'a. Historia, Etnología y Lengua de la Isla de Pascua. 533 pp. in 8°. Illustr. Imprenta y Edit. „San Francisco“, Padre las Casas 1948.
- Eranos-Jahrbuch 1949 (Band XVII)** : Der Mensch und die mythische Welt. Hrsg. von Olga Fröbe-Kapteyn. 514 pp. in 8°. Mit 19 Abb. Rhein-Verlag, Zürich 1950.
- Eranos-Jahrbuch (Band XVIII)** : Aus der Welt der Urbilder. Sonderband für C. G. Jung, zum fünfundsiebzigsten Geburtstag 26. Juli 1950. Hrsg. von Olga Fröbe-Kapteyn. 432 pp. in 8°. Rhein-Verlag, Zürich 1950.
- Erni Christian** : Der Übergang des Schrifttums der Stadt Bern zur neuhochdeutschen Schriftsprache. (Dissertation der Universität Bern.) 140 pp. in 8°. Buchdruckerei Roth & Co., Thuisis 1949.
- Etnografiska Museet Göteborg**. Berättelse för 1948 och 1949. Sep.: Göteborgs Musei Årstryck 1949 och 1950. pp. 93-110.
- Fermo Giuseppe** : Vocabolario della Lingua Cunama. Cunama Aura - Bucia. Cunama Italiano - Italiano Cunama. 604 pp. in 8°. Curia Generalizia dei Fr. Min. Cappuccini, Roma 1950.
- Filchner Wilhelm** : Ein Forscherleben. 391 pp. in 8°. Mit 1 Bildtafel und 5 Karten im Text. Eberhard Brockhaus, Wiesbaden 1950.
- Fraenkel Ernst** : Die baltischen Sprachen. Ihre Beziehungen zueinander und zu den indogermanischen Schwesteridiomen als Einführung in die baltische Sprachwissenschaft. (Indogermanische Bibliothek, herausgegeben von Hans Krahe; dritte Reihe: Untersuchungen.) 126 pp. in 8°. Carl Winter, Universitätsverlag, Heidelberg 1950.
- Frau Salvador Canals** : Prehistoria de América. 588 pp. in 8°. Con 12 láminas y 118 figuras. Editorial Sudamericana, Buenos Aires 1950.
- Freiburger Dies Universitatis 1948/49**. Kosmos, Tier und Mensch. Vorträge von: Franz Büchner, Helmut Hönl, Otto Köhler, Wilhelm Szilasi, Bernhard Welte. 183 pp. in 8°. Verlag Karl Alber, Freiburg 1949.
- von Gabain Annemarie** : Alt-türkisches Schrifttum. (Sitzungsberichte der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Philosophisch-historische Klasse. Jahrgang 1948, No. III.) 24 pp. in 8°. Akademie-Verlag, Berlin 1950.
- Giet Franz** : Zur Tonität nordchinesischer Mundarten. (Studia Instituti Anthropos, Vol. 2.) 184 pp. in 4°. Mit 16 Karten. Verlag der Missionsdruckerei St. Gabriel, Mödling bei Wien 1950.
- Gusinde Martin** : Die menschlichen Zwergformen. Sep.: Experientia (Basel) 6. 1950. No. 5. 168-181.
- — Über die Eigenart der afrikanischen Pygmäen. Sep.: Geographica Helvetica 4. 1949. No. 4. 230-234.
- Haldar Alfred** : Studies in the Book of Nahum. (Uppsala Universitets Arsskrift 1946 : 7.) VIII + 173 pp. in 8°. A.-B. Lundequistska Bokhandeln, Uppsala 1947. Otto Harrassowitz, Leipzig.
- — The Notion of the Desert in Sumero-Accadian and West-Semitic Religions. (Uppsala Universitets Arsskrift 1950 : 3.) 73 pp. in 8°. With 2 fig. A.-B. Lundequistska Bokhandeln, Uppsala 1950. Otto Harrassowitz, Leipzig.
- Handschin Ed.** : Bericht über das Basler Museum für Völkerkunde und Schweizerische Museum für Volkskunde für das Jahr 1949. Sep.: Verhandlungen der Naturforschenden Gesellschaft in Basel, Band LXI. 26 pp., illustr.
- Hassinger H.** : Neunzig Jahre Geographische Gesellschaft. (Abhandlungen der Geographischen Gesellschaft in Wien. XVI. Band, Heft 3.) 36 pp. in 8°. Franz Deuticke, Wien 1950.
- Hoek Jan** : Dajakpriesters. Een bijdrage tot de analyse van de religie der Dajaks. (Dissertation der Universität Amsterdam.) 214 pp. in 8°. Haarlem (s. a.).



- Hubschmid Hans** : Gott, Mensch und Welt in der schweizerischen Aufklärung. Eine Untersuchung über Optimismus und Fortschrittsgedanken bei Johann Jakob Scheuchzer, Johann Heinrich Tschudi, Johann Jakob Bodmer und Isaak Iselin. (Dissertation der Universität Bern.) VIII + 272 pp. in 8°. Buchdruckerei Dr. J. Weiß, Affoltern am Albis 1950.
- Iván Balassa** : A Néprajzi Múzeum favillagyműeménye. (A Néprajzi Múzeum Füzetek, 13. sz.) 41 pp. in 8°. Illust. Budapest 1950.
- Izikowitz Karl Gustav** : En kanot från Salomonöarna och dess sociala roll. Sep. : Göteborgs Musei Arstryck 1949 och 1950. pp. 134-143.
- János Manga** : Nógrádi dudások. (A Néprajzi Múzeum Füzetek, 12. sz.) 29 pp. in 8°. Illust. Budapest 1950.
- Jarring Gunnar** : On the Distribution of Turk Tribes in Afghanistan. An Attempt at a Preliminary Classification. (Lunds Universitets Arsskrift. N. F. Avd. 1. Bd. 35. No. 4.) C. W. K. Gleerup, Lund (1939). Otto Harrassowitz, Leipzig.
- Jäschke Gotthard** : Zur religiösen Lage in der neuen Türkei. Sep. : Missionswissenschaft und Religionswissenschaft (Münster i. W.) 1950. 92-99 und 218-226.
- Jensen Ad. E.** : Die mythische Weltbetrachtung der alten Pflanzervölker. Sep. : Eranos-Jahrbuch (Zürich) 1949. Band XVII. pp. 421-473.
- Kapadia K. M.** : The Matrilineal Social Organisation of the Nagas of Assam. A Study from the Sociological Point of View. 34 pp. in 8°. The Popular Book Depot, Bombay 1950.
- Károly Marót** : Beszámoló a III. Nemzetközi Anthropologiai és Ethnologiai Kongressusról. (Az Ethnographia Füzetek, 15. sz.) 11 pp. in 8°. Budapest 1948.
- Kempter Lothar W.** : Über die stadtherrlichen Hoheitsrechte des Abtes von St. Gallen im Hoch- und Spätmittelalter. (Dissertation der Universität Zürich.) 49 pp. in 8°. Juris-Verlag, Zürich 1950.
- Kiggen J.** : Nuer - English Dictionary. 346 pp. in 8°. Drukkerij van het Missiehuis, Steyl bij Tegelen 1948.
- King Arden R.** : Cattle Point. A Stratified Site in the Southern Northwest Coast Region. (Memoirs of the Society for American Archaeology, No. 7. Supplement to American Antiquity 15. 1950. No. 4.) XII + 94 pp. in 8°. With 25 fig. Menasha, Wisc. 1950.
- Kirfel Willibald** : Der Rosenkranz, Ursprung und Ausbreitung. (Beiträge zur Sprach- und Kulturgeschichte des Orients. Hrsg. von Prof. Dr. O. Spies. Heft 1.) 72 pp. in 8°. Verlag für Orientkunde Dr. Hans Vorndran, Walldorf (Hessen) 1949.
- Koppers Wilhelm** : Ethnologie und Geschichtswissenschaft. Eine bemerkenswerte Würdigung der „Wiener Ethnologenschule“. Sep. : Die österreichische Furche, vom 20. Mai 1950.
- — The „Sketch Book“ of an Aurignacian Artist. Sep. : Man (London) 1950. No. 132. 1 p. With 1 plate.
- — Zur Herkunft des Menschen. Das Mitsprachrecht der Ethnologie in der Abstammungsfrage. Sep. : Missionswissenschaft und Religionswissenschaft (Münster i. W.) 1949. No. 1. 3-14.
- Kroeber** Anthropological Society Papers, No. 1. 84 pp. in 4°. 1 plate. Berkeley 1950.
- Kunst Jaap** : Musicologica. (Koninklijke Vereniging Indisch Instituut. Mededeling No. XC. Afdeling Culturele en Physische Anthropologie No. 35, voorheen Afd. Volkenkunde.) 77 pp. in 8°. With 41 fig. Amsterdam 1950.
- Lahovary N.** : Les Origines Basques. Essai d'une réponse au problème. Sep. : Eusko-Jakintza (Sare, B.-Pyr., France) 1950. 357-363.
- Lajos Szolnoky** : A Néprajzi Múzeum sokac guzsályai. (A Néprajzi Múzeum Füzetek, 10. sz.) 24 pp. in 8°. 21 fig. Budapest 1950.
- Lambert H. E.** : The Systems of Land Tenure in the Kikuyu Land Unit. Part 1 : History of the Tribal Occupation of the Land. (Communications from the School of African Studies, University of Cape Town. New Series No. 22.) 185 pp. in 4°. With 3 maps. Cape Town 1949.
- Laufer Carl** : Die Stellung der Mission zum Geheimbundwesen auf Neu-Britannien (Südsee). Sep. : Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft (Schöneck/Beckenried) 5. 1949. No. 3. 217-227.
- Leclercq Jacques** : Introduction à la Sociologie. 272 pp. in 8°. Institut de recherches économiques et sociales de l'Université de Louvain. Louvain 1948.
- Lehmann Ruth** : Le Sémantisme des Mots expressifs en Suisse romande. (Thèse de l'Université de Berne.) 144 pp. in 8°. Imprimerie F. Graf-Lehmann, Berne 1949.
- Leroi-Gourhan André** : Les fouilles préhistoriques. Technique et méthodes. Avec un appendice par Annette Laming. VIII + 88 pp. in 8°. Editions A. et J. Picard et Cie., Paris 1950.
- Leusner Hermann** : Wesenszüge im belgisch-, britisch- und französisch-afrikanischen Schul- und Erziehungswesen für Eingeborene. Sep. : Internationale Zeitschrift für Erziehungswissenschaft (Salzburg) 5. 1948/49. No. 1. 61-74.

- Lounsbery G. Constant : Buddhist Meditation in the Southern School. Theory and Practice for Westerners. With a Foreword by W. Y. Evans-Wentz. XX + 177 pp. in 8°. Luzac & Company Ltd., London 1950.
- Maringer J. : Felsbilder im Lang-shan. Sep. : Ethnos (Stockholm) 1950. No. 1-2. 57-73., ill.
- Maspero Henri : Les Religions Chinoises. Mélanges posthumes sur les religions et l'histoire de la Chine, I. (Publications du Musée Guimet. Bibliothèque de diffusion. Tome LVII.) 255 pp. in 8°. Civilisations du Sud S. A. E. P., Paris 1950.
- — Le Taoïsme. Mélanges posthumes sur les religions et l'histoire de la Chine, II. (Publications du Musée Guimet. Bibliothèque de diffusion. Tome LVIII.) 268 pp. in 8°. Civilisations du Sud, S. A. E. P., Paris 1950.
- McCulloch M. : Western Africa. Part II: The Peoples of Sierra Leone Protectorate. (Ethnographic Survey of Africa, edited by Daryll Forde.) 102 pp. in 8°. With 1 map. International African Institute, London 1950.
- Meillet A. : Les Dialectes Indo-Européens. (Collection Linguistique, publiée par la Société de Linguistique de Paris. — I.) 136 pp. in 8°. Paris 1950.
- Meinhof Carl : Grundzüge einer vergleichenden Grammatik der Bantusprachen. Zweite völlig umgearbeitete Auflage. 235 pp. in 8°. Verlag von Eckardt & Messtorff, Hamburg 1948.
- Mikkola J. J. : Urslavische Grammatik. Einführung in das vergleichende Studium der slavischen Sprachen. III. Teil: Formenlehre. (Indogermanische Bibliothek, herausgegeben von Hans Krahe; erste Reihe: Lehr- und Handbücher.) 108 pp. in 8°. Carl Winter, Universitätsverlag, Heidelberg 1950.
- Mitchell J. C. and Barnes J. A. : The Lamba Village: Report of a Social Survey. With an Introduction by H. M. Gluckman. (Communications from the School of African Studies, University of Cape Town. New Series No. 24.) VI + 69 pp. in 4°. With 2 maps. Cape Town 1950.
- Müller-Lisowski Käte : Contributions to a Study in Irish Folklore. Sep. : Béaloideas, The Journal of the Folklore of Ireland Society 1948. 142-199.
- Munsing Stefan P. (Hrsg.) : Frühe Kunst Amerikas. Aus den Sammlungen des Staatlichen Museums für Völkerkunde München und Privatbesitz. Ohne Paginierung, in 8°. Mit 36 Tafeln. München 1950.
- Nebel P. A. : Dinka Grammar. Rek-Malual dialect, with texts and vocabulary. English text revised by C. W. Beer. (Museum Combonianum, No. 2.) XIV + 173 pp. in 8°. Istituto Missioni Africane, Verona 1948.
- Numelin Ragnar : The Beginnings of Diplomacy. A Sociological Study of Intertribal and International Relations. 372 pp. in 8°. Oxford University Press, London. Ejnar Munksgaard, Copenhagen 1950.
- O'Shaughnessy Thomas : The Koranic Concept of the Word of God. Biblica et Orientalia, N. 11. (Sacra Scriptura antiquitatis orientalibus illustrata.) 69 pp. in 8°. Pontificio Istituto Biblico, Roma 1948.
- Philipson J. : Nota complementar sobre Antônio Gil. Sep. : Revista de História (São Paulo) 1950. No. 1. 109-110.
- Reko Blas P. : Un Zodiaco botánico. Sep. : Sociedad Botánica de México (México, D. F.) 1950. No. 10. 1-15.
- Rostand Jean : Uchronie scientifique, la biologie et l'avenir humain. (Collection Descartes pour la Vérité.) 94 pp. in 8°. Editions Albin Michel, Paris 1949.
- Schaden Egon : O pensamento antropológico de Artur Ramos. Sep. : América Indígena 10. 1950. No. 2. 129-133.
- Schäfer Ernst : Fest der weißen Schleier. Eine Forscherfahrt durch Tibet nach Lhasa, der heiligen Stadt des Gottkönigtums. 199 pp. in 8°. Mit 31 Abb. und 2 Karten. Vieweg-Verlag, Braunschweig 1950.
- Schebesta Paul : Der ewige Ruf. Ein junger Mensch erlebt Afrika. 352 pp. in 8°. Verlag der Missionsdruckerei St. Gabriel, Mödling bei Wien 1948.
- Schilling Dorotheus : Hospitäler der Franziskaner in Miyako (1594-1597). (Schriftenreihe der Neuen Zeitschrift für Missionswissenschaft, IX.) 93 pp. in 8°. Schöneck/Beckenried (Schweiz) 1950.
- Schlosser Katesa : Der Prophetismus in niederen Kulturen. Sep. : Zeitschrift für Ethnologie (Braunschweig) 75. 1950. 60-72.
- Schulten Adolf : Tartessos. Ein Beitrag zur ältesten Geschichte des Westens. (Universität Hamburg. Abhandlungen aus dem Gebiet der Auslandskunde, Band 54. — Reihe B. Völkerkunde, Kulturgeschichte und Sprachen, Band 30.) 176 pp. in 4°. Mit 17 Abb. Cram, de Gruyter & Co., Hamburg 1950.
- Schumacher Pierre : L'âme naturellement chrétienne au Ruanda. (Supplément au „Trait d'Union“.) 32 pp. in 8°. Soeurs Missionnaires de Notre-Dame d'Afrique, Centre d'action Missionnaire : 23, Rosier, Anvers 1949.
- Sebeok Thomas A. : A Cheremis Autobiography, with Remarks on other Finno-Ugric Personal Documents. Sep. : Hoosier Folklore 9. 1950. No. 1. 17-24.



- Sebeok Thomas A.**: Data on Nakedness and Related Traits in Hungary. Sep.: *Journal of American Folklore* 1948. 356-363.
- — The Importance of Areal Linguistics in Uralic Studies. Sep.: *Mémoires de la Société Finno-Ougrienne* (Helsinki) 98. 1950. 99-106.
- — The Meaning of „Ural-Altaic“. Sep.: *Lingua* (Haarlem, Holland) 2. 1950. 124-139.
- — Vowel Morphophonemics of Hungarian Suffixes. Sep.: *Studies in Linguistics* 2. 1943. No. 3. 47-50.
- — and **Baughman Ernest W.**: A New Collection of Hungarian Folktales. Sep.: *Hoosier Folklore* 8. 1949. No. 2-3. 50-66.
- Sixty-sixth Annual Report of the Bureau of American Ethnology to the Secretary of the Smithsonian Institution, 1948/1949. 34 pp. in 8°. Washington 1950.
- Smith Edwin W.** (ed.): *African Ideas of God. A Symposium*. X + 308 pp. in 8°. Edinburgh House Press, London 1950.
- Smith Marian W.**: Archaeology of the Columbia-Fraser Region. (Memoirs of the Society for American Archaeology, No. 6. Supplement to *American Antiquity* 15. 1950. No. 4.) VIII + 46 pp. in 8°. With 4 fig. Menasha, Wisc. 1950.
- Snoeck A.**: De psychologie van het schuld bewustzijn. (Universitaire Bibliotheek voor Psychologie.) XI + 281 pp. in 8°. Spectrum, Utrecht 1948.
- Stopa Roman**: Die Schnalzlaute im Zusammenhang mit den sonstigen Lautarten der menschlichen Sprache. Sep.: *Archiv für vergleichende Phonetik* 3. 1939. No. 2. 20 pp.
- — *Hotentoci. Kultura, Język, Bajki, Pieśni.* (Wydawnictwo Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego.) 144 pp. in 8°. Wiedza - Zawód - Kultura. T. Zapiór i Ska, Kraków 1949.
- Tastevin Constant F.**: *Petite clef des Langues africaines. Essai de Manuel de Linguistique africaine suivant une méthode analytique intégrale.* 196 pp. in 8°. Imp. Franciscaine Missionnaire, Vanves (Seine) 1946.
- Tichelman G. L.**: Batakse kunst. (Koninklijke Vereeniging Indisch Instituut. Mededeling No. LXXXVI. Afdeling Volkenkunde No. 33.) 12 pp. in 8°. With VII plates. Amsterdam 1949.
- — Land en volk van Ambon. Sep.: *Oost en West* (Amsterdam) 43. 1950. No. 7-8. 9-11., ill.
- Tildesley Miriam L.**: The Relative Usefulness of Various Characters on the Living for Racial Comparison. Sep.: *Man* (London) 1950. No. 14. 4 pp.
- Traub Robert**: Siphonaptera from Central America and Mexiko. A Morphological Study of the Aedeagus with Descriptions of New Genera and Species. (*Fieldiana: Zoology Memoirs*. Vol. 1.) 127 pp. in 4°. With 54 plates. Chicago Natural History Museum, Chicago 1950.
- Verheijen J.**: De stem der Dieren in de Manggaraise Folklore. Sep.: *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* ('s-Gravenhage) 106. 1949. No. 1. 55-78.
- Vroklage B.**: Universalität und Religion. Sep.: *Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* (Münster i. W.) 1949. No. 2. 103-120.
- — en **Lammers H. J.**: De physische anthropologie van de bevolking van Oost-Dawan (Noord-Midden-Timor). 320 pp. in 8°. Illustr. Nijmegen, Leiden 1948.
- Walk Leopold †**: Das Flut-Geschwisterpaar als Ur- und Stammelternpaar der Menschheit. Ein Beitrag zur Mythengeschichte Süd- und Südostasiens. Sep.: *Mitteilungen der Österreichischen Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Prähistorie* (Wien) 78-79. 1948/1949. 62-115.
- von **Wartburg Walther**: Umfang und Bedeutung der germanischen Siedlung in Nordgallien im 5. und 6. Jahrhundert im Spiegel der Sprache und der Ortsnamen. (Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Vorträge und Schriften, Heft 36.) 34 pp. in 8°. Akademie-Verlag, Berlin 1950.
- Wassén Henry**: Tre föremål från Paracas, Peru. Sep.: *Göteborgs Musei Arstryck* 1949 och 1950. pp. 213-222.
- (**Weidenreich**): The shorter anthropological papers of Franz Weidenreich published in the period 1939-1948. A Memorial Volume, compiled by S. L. Washburn and Davida Wolffson (Anthropological Department University of Chicago). VII + 267 pp. in 8°. Illustr. The Viking Fund Inc., New York 1949.
- Weiβ Richard**: Einführung in den Atlas der schweizerischen Volkskunde, hrsg. von Paul Geiger und Richard Weiβ. XV + 110 pp. in 8°. Mit 2 Karten. Schweizerische Gesellschaft für Volkskunde, Basel 1950.



## Zeitschriftenschau — Review of Reviews

**Acta Linguistica** (Copenhagen). 5. 1945-49. 3.

Sommerfelt Alf, Le point de vue historique en linguistique. — Pike Kenneth L., A Problem in Morphology-Syntax Division. — Bazell C. E., On Some Asymmetries of the Linguistic System.

**Acta Venezolana** (Caracas). 2. 1946-47. 1-4.

Briceño Iragorrry Mario, Procedencia y Cultura de los Timoto-Cuycas. — Requena Antonio, Figuración en alfarería antropomorfa precolombina venezolana de aparatos de deformación craneana artificial e intencional. — Rouse Irving, La Arqueología en las Antillas Mayores. — Dopouy Walter y Cruxent José, Reconocimiento arqueológico en las Minas de Los Teques, Estado Miranda. — Cruxent José M., Pinturas rupestres de El Carmen, en el río Parguaza, Estado Bolívar. — Yurchenco Henrietta, La Recopilación de Música Indígena. — Ramón Rivera Luis Felipe, Consideraciones sobre un instrumento y música de los Indios Guajiros. — Olivares Figueroa R., San Benito en el Folklore Occidental de Venezuela. — Lehmann Henri, Los Indios de la región de Popayán. Grupo Guambiano-Kokonuko. — Sifontes Ernesto, El Orinoco. Su pendiente, su corriente. Notas para su Historia.

**Aequatoria** (Coquilhatville). 13. 1950.

1. van Goethem E., Le Dieu des Nkundo. — Maes V., De Spin. — Esser J., Le centre africain crie famine. — Costermans B. J., De Besnijdenis bij de Mamvu-Mangutu en omstreken. — Rombauts H., Batwa, Batua, Batoa. — Adalbert, De Bijwoordelijke Functie in het Tshiluba. — 2. van Goethem E., Le Dieu des Nkundo. — Hulstaert G., Het Tienjarenplan. — Esser J., Communautés paysannes. — Adalbert, De Bijwoordelijke Functie in het Tshiluba. — de Schaetzen A., Les lyémbe du Lac Léopold II.

**Africa** (London). 20. 1950. 3.

Tait David, An Analytical Commentary on the Social Structure of the Dogon. — Atkins Guy, Suggestions for an Amended Spelling and Word Division of Nyanja. — Mercier P., Le consentement au mariage et son évolution chez les Betammadibe. — Perham Margery, Lord Lugard: A Preliminary Evaluation.

**African Studies** (Johannesburg). 9. 1950. 1.

Doke C. M., Bantu Languages, Inflexional with a Tendency towards Agglutination. — Norton W. A., African Life and Language. — Young Cullen, Kinship among the Cewa of Rhodesia and Nyasaland. — Bruwer J., Note on Maravi Origin and Migration. — Atkins Guy, The Nyanja-Speaking Population of Nyasaland and Northern Rhodesia. — de Boeck L. B., Un *b* vibrant dans le Bantou Septentrional.

**American Anthropologist** (Menasha). 52. 1950. 2.

Hallowell A. Irving, Personality Structure and the Evolution of Man. — Gunther Erna, The Westward Movement of Some Plains Traits. — Embree John F., Thailand-A Loosely Structured Social System. — Reichard Gladys A., Language and Cultural Pattern. — Paul Benjamin D., Symbolic Sibling Rivalry in a Guatemalan Indian Village. — Fischer H. Th., The Concept of Incest in Sumatra. — Pollenz Philippa, Changes in the Form and Function of Hawaiian Hulas. — Heinrich Albert, Some Present-Day Acculturative Innovations in a Nonliterate Society.

**Anales de Arqueologia y Etnologia (Mendoza). 9. 1948.**

**Dornheim Alfredo**, La Vivienda Rural en el Valle de Nono. — **Nagy Arturo**, Folklore Friulano. — **de Ferdinandy Miguel**, El Paisaje Mítico. — **de Sousa Eudore**, El papel de los mitos matriarcales en la religión griega.

**Anales del Instituto Étnico Nacional (Buenos Aires). 2. 1949.**

**Taboada Angel S.**, La importancia de la inmigración golondrina en la economía del país. — **Frau Salvador Canals**, Algunos rasgos antropológicos de la población argentina. — **de Arechaga Lia R. Sanz**, La vida pastoril en la Sierra del Cajón. — **García Aller Arturo H.**, Consideraciones sobre la población rural de la República Argentina. — **Paulotti Osvaldo A.**, La recuperación del nativo como obra de gobierno. — **Bono Humberto M.**, Investigaciones sobre la capacidad intelectual en argentinos hijos de nativos e hijos de extranjeros. — **Puig Andrés Alberto**, Crecimiento demográfico en la República Argentina. — **Zapater Horacio A.**, D'Orbigny y la clasificación del aborigen sudamericano. — **Bergna Luis María**, Estudio antropométrico de escolares de ascendencia araucano argentina.

**Annali Lateranensi (Città del Vaticano).**

12. 1948. **Grasso Dick Edgar Iberra**, La escritura indigena Andina. — **de Villard Ugo Monneret**, 'Aksum e i quattro re del mondo. — **Santandrea Stefano**, The Luo of the Bahr-El-Ghazal. — **Laydevant P.**, L'enfance chez les Basuto. — **Grottanelli Vinigi L.**, I Pre-Niloti: Un'arcaica provincia culturale in Africa. — 13. 1949. **Marega Mario**, Saggio sui riti esoterici della setta buddista giapponese Shingon-Shu. — **Luna Constantino**, Il Concetto dello Stato secondo Confucio. — **Evans-Pritchard E. E.**, Nuer Totemism. — **Boccassino Renato**, La Preghiera degli Acioli dell'Uganda. — **Bussagli Mario**, Due Statuette di Maitreya (Nota sul simbolismo lunare del buddismo).

**Antropología e Historia de Guatemala (Guatemala, C. A.). 1. 1949. 1.**

**Kidder A. V.**, La Importancia Arqueológica de Guatemala. — **Wauchope Robert**, Las edades de Utatlán e Iximché. — **Stewart T. D.**, Noticias sobre Esqueletos Prehistóricos Hallados en Guatemala. — **Goubaud C. Antonio**, Problemas Etnológicos del Popol Vuh: 1. Procedencia y Lenguaje de los Quichés. — **Stone Doris**, Los Grupos Mexicanos en la América Central y su Importancia.

**Archives suisses d'Anthropologie générale (Genève). 15. 1950. 1.**

**Pittard Eugène**, Examen d'outillages préhistoriques recueillis en Anatolie: II. Les perçoirs. — **Reinbold Anne-Lise**, Deux tombes à squelettes mêlés du début de l'âge du Bronze au lieu dit „En Vallaire“ commune d'Ecublens (Vaud). — **Kaufmann Hélène**, Etude anthropologique de deux squelettes de l'âge du Bronze trouvés près de Saint-Sulpice, „En Vallaire“, commune d'Ecublens, Vaud, avec une analyse maxillo-dentaire par le Dr. A.-L. Périer. — **Perret Samuel**, Terrasses de culture et tertres allongés proto-historiques dans les forêts du pied du Jura neuchâtelois.

**Archives suisses des traditions populaires (Bâle). 46. 1949-50. 2.**

**Wackernagel H. G.**, Die Freiheitskämpfe der alten Schweiz in volkskundlicher Beleuchtung. — **Strübin Eduard**, Die neuere Entwicklung der Fastnacht in Basel-Land.

**Asiatische Studien — Etudes Asiatiques (Bern). 3. 1949. 3-4.**

**Fazy Robert**, Une nouvelle Vie du Bouddha Çākya-Mouni. — **Abegg Emil**, Palmblattmanuskripte im Bernischen Historischen Museum.

**Belleten (Ankara).**

13. 1949. 52. **Fekete L.**, Les Turcs-Ottomans et les Magyars. — **Temizer Raci**, Les fouilles au tumulus de Kalinkaya. — **Şenyürek Muzaffer Süleyman**, A Short Preliminary Report on the Two Fossil Teeth from the Cave of Kara-in, Excavated under the Auspices of the Turkish Historical Society. — 14. 1950. 53. **Bossert Helmuth Th.**, Schrift und Sprache der Sideten. — **Akarca Aşkidil**, Un vase „Kertch“ de Varsak au Musée d'Antalya. — **Laszlo F.**, Les Neuf Oğouzes et les Gök Türk. — **Inostrantsev K.**, Quelques remarques sur les croyances des anciens Turcs. — **Öz Tahsin**, Documents concernant Mehmed II le Conquérant, aux Archives du Musée de Topkapu.

**Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde** ('s-Gravenhage). 106. 1950. 2.

Geschriften van Mr. F. D. E. van Ossenbruggen. — **López Cecilio**, Reduplication in Tagalog. — Research Projects Recommended by the Committee on Asian Anthropology, National Research Council.

**Boletín de la Asociación Tucumana de Folklore** (Tucumán). 1. 1950. 1-2.

**Rosemberg Tobías**, El Folklore de Tucumán. — **A. V.**, Primer Congreso Nacional de Folklore. — **T. R.**, Los „Negados de Dios“; casta de „vibórerros“. — La menstruación en el Folklore de Tucumán.

**Boletín del Museo de Motivos Populares Argentinos José Hernández** (Buenos Aires). 2. 1950. 9.

de **Unamuno Miguel**, Juicio sobre „Martin Fierro“. — **Sáenz Justo P.**, Vocablo „Pampa“. — de **Palavecino María Della Millán**, Alfarería negra de Córdoba.

**Bollettino della Società Geografica Italiana** (Roma). 3. 1950. 1.

**Capello Carlo Felice**, Le sedi trogloditiche preistoriche e storiche nel Piemonte alpino. — **Sajler Anna Maria**, L'itinerario del viaggio nel Tibet del P. Cassiano Beligatti da Macerata.

**Bonner Jahrbücher des Rheinischen Landesmuseums** (Bonn). 149. 1949.

von **Gerkan Armin**, Grenzen und Größen der vierzehn Regionen Roms. — **Delbrueck Richard**, Spätantike Germanenbildnisse. — **Haberey Waldemar**, Ein spätrömisches Frauengrab aus Dorweiler, Kr. Euskirchen. — **Haberey Waldemar**, Gravierte Glasschale und sogenannte Mithrassymbole aus einem spätrömischen Grabe von Rodenkirchen bei Köln.

**Bulletin de la Société de Linguistique de Paris** (Paris). 45. 1949.

1. **Bloch J.**, Préfixes et suffixes en andaman. — **Kuryłowicz J.**, Le système verbal du sémitique. — **Cantineau J.**, Le vocalisme radical de l'inaccompli dans le parler arabe d'Alep. — **Benveniste E.**, Noms d'animaux en indo-européen. — **Meile P.**, Quelques particularités du sandhi en tamoul. — **Sinor D.**, Le verbe mandjou. — 2. Comptes rendus bibliographiques.

**Bulletin de la Société Préhistorique Française** (Paris).

46. 1949. 11-12. **Nougier L. R.**, Remarques à propos des „murs, enceintes et gravures“ de la Forêt de Fontainebleau. — **Nougier L. R.**, La répartition géographique des casse-tête discoïdes. — **Delage Franck**, Bracelets hallstattiens de la Corrèze. — **Malleret Louis**, Essai de classement typologique des grains d'enfilage selon des critères cristallins. — **Schnell R.**, Note sur quelques objets préhistoriques recueillis en Afrique Occidentale. — 47. 1950. 1-2. **Robert Romain** et **Abbé Glory**, Tombe d'un squelette accroupi gisant à Bédailhac (Ariège). — **Breuil Henri**, A propos de l'industrie atérienne. — **Buisson Emile**, La question des flèches à tranchant transversal vue d'après l'ethnographie. — **Mauduit J. A.**, Art paléolithique de Pologne. — 3-4. **Peyrony D.**, L'industrie de la grotte de Lascaux. — **David P.** et **Malvesin-Fabre G.**, Une interprétation nouvelle pour une gravure de Pair-non-Pair. — **Bordes F.** et **Fitte Paul**, Un abri solutréen à Abilly (Indre-et-Loire). — **Guillien Y.**, De la Climatologie de l'Age du Renne. — **Lhote Henri**, Le gisement néolithique d'I-n-Guezzam (Sahara central). — **Durville Gaston**, Symboles divins monothéistes sur les plus anciens poids de bronze à peser l'or en Côte d'Ivoire et en Gold Coast.

**Bulletin de l'Institut Français d'Afrique Noire** (Dakar).

8. 1946. 1-4. **Le Sourd**, Tarikh el Kavar. — **Le Mire P.**, Petite chronique du Djilor. — **Lambin R.**, Notes sur les cérémonies et les épreuves rituelles d'émancipation et d'initiation chez les Kissiens. — **Rousseau R.**, Le porc au Sénégal. — **Griaule M.**, Notes sur l'agriculture des Goula et des Koufou. — **Malzy P.**, Les Bozos du Niger et leurs modes de pêche. — **Mauny R.**, Les ruines du fort de M'Bidjem. — Calendrier agricole pour le Sénégal. — **Le Cœur Ch.** et **M.**, Initiation à l'hygiène et à la morale de l'alimentation chez les Djerma et les Peuls de Niamey. — 12. 1950. 2. **Sauvaget J.**, Les épithaphes royales de Gao. — **Ouedraogo J.**, Les funérailles en pays mossi. — **Lhote H.**, L'anneau de bras des Touareg, ses techniques et ses rapports avec la préhistoire. — **Hiernaux C. R.**, Notes sur l'évolution des Gagou.



**Bulletin de l'Université l'Aurore (Shanghai).** 10. 1949. 39.

Gauchet L., Recherches sur la Triade taoïque. — Théry F., L'ancien régime légal du mariage et son évolution par voie de jurisprudence pendant les 20 années qui ont précédé le Code civil.

**Bulletin des Juridictions Indigènes et du Droit Coutumier Congolais (Elisabethville).** 18. 1950.

8. H.-A. Guillaume, Monographie de la plaine de la Ruzizi. — 9. Beaudoin Lecoste, La parenté chez les Bantu.

**Bulletin des Séances de l'Institut Royal Colonial Belge (Bruxelles).**

20. 1949. 4. de Boeck E. P. L., Note sur la langue des Apakabete. — 21. 1950. 1. van Wing J., Notes sur quelques problèmes congolais.

**Bulletin of the Baroda Museum and Picture Gallery (Baroda).** 6. 1948-49. 1-2.

Goetz H., A Monument of Old Gujarātī Wood Sculpture: The Jain Mandapa in the Baroda Museum, with Iconographic Notes by U. P. Shah.

**Ciba-Zeitschrift (Basel).** 11. 1950. 122.

Buess H., Geburtshilfe bei den Primitiven. Geburtshilfliches bei den Völkern der Alten Welt. Die Geburtshilfe der hippokratischen Ärzte. Geburtshilfliche Anschauungen der alexandrinischen Ärzte. Die Geburtshilfe im Alten Rom.

**Dân Việt Nam (Hanoi).** 1949. 3.

Durand Maurice, Recueil des puissances invisibles du pays de Viêt de Lý-Tê-Xuỳen. — Karpelès S., Documents inédits sur les relations entre l'Inde et l'Indochine au 18<sup>e</sup> siècle. — Smolski T., Quelques données statistiques sur le suicide en Indochine. — Haudricourt A. G., De l'origine des particularités de l'alphabet vietnamien.

**Etudes Guinéennes (Conakry).** 1950. 4.

de Lestrangle M., Génies de l'eau et de la brousse en Guinée française. — Houis M., Les minorités ethniques de la Guinée côtière, situation linguistique. — Madeira-Keita M., Aperçu sommaire sur les raisons de la polygamie chez les Malinké. — Schnell R., Noms vernaculaires et usages indigènes de plantes d'Afrique occidentale.

**Eusko-Jakintza (Sare, B.-Pyr.).** 3. 1949. 4-6.

de B. J.-M., Ele zaar. VII. Aitte baten azken-itza (el último consejo de un padre). — Garriga G., La Sociedad Vascongada de Amigos del País después de 1793. — Bouda C., Remarques sur les consonnes épenthétiques. Traces basques en Sardaigne ? Un substrat basque en celtique ? — Lafon R., Sur deux racines basques désignant des actions techniques. — St-Pierre, A propos des Eléments. Réponse à M. Bouda. — Giese W., Las doce palabras retorneadas. — Lahovary N., Les origines basques. Essai d'une réponse au problème. — Giese W., Sur le caractère de la littérature basque. — de Barandiaran J.-M., Materiales para un estudio etnográfico del pueblo vasco: en Liginaga. — Lamare P., Sur la toponymie dans les cartes géographiques. — de B. J.-M., Cuestionario para un estudio etnográfico del pueblo vasco. — Laplace-Jaureteche G., Prospections et fouilles. — Pinatel J., La sauvegarde de l'enfance au Pays Basque Français.

**Folk-Lore (London).** 61. 1950. 2.

Brandon S. G. F., The Problem of Change in the Ancient World.

**Folklore Studies (Peking).** 7. 1948.

Wei-Tsu Li, On the Cult of the Four Sacred Animals in the Neighbourhood of Peking. — Wei-Pang Chao, Secret Religious Societies in North China in the Ming Dynasty. — Thiel Josef, Die wirtschaftliche Ausnutzung des Nan-Yang Sees in Süd-Shantung. — Eder M., Eine Ausstellung des alten Kunsthandwerkes in Peking. — Grootaers Willem A., Catholic University Expedition to Hsüan-hua (South Chahar), Preliminary Report.

## Forschungen und Fortschritte (Berlin):

25. 1949. 23-24. **Preisker Herbert**, Mensch und Schicksal in der römischen Stoa und im Neuen Testament. — **Eissfeldt Otto**, Nachtrag zu dem Aufsatz über die 1947 gefundenen hebräischen Handschriften. — 26. 1950. 1-2. **Eissfeldt Otto**, Zur Deutung von Motiven auf den 1937 gefundenen phönizischen Elfenbeinarbeiten von Megiddo. — **Senk Herbert**, Der ägyptische Würfelhocker. — **Frings Theodor**, Erforschung des Minnesangs. — **Fischer Walther**, Zu Charles Morgans künstlerischer Entwicklung. — **Tischler Wolfgang**, Grundprobleme der Ökologie. — **Geipel Georg**, Die Bambuti. Zentralafrikanische Pygmäen. — 3-4. **Sulze Heinrich**, Zum Stand der Forschung über die städtebauliche Entwicklung Pompejis. — **Frings Theodor**, Erforschung des Minnesangs. — **La Baume Wolfgang**, Zur Abstammung des Hausrindes. — **Wieggers Fritz**, Das Ende des Eolithenproblems. — 5-6. **Morenz Siegfried**, Koptische Funde und Forschungen. — **Zimmermann Franz**, Zum Stand der Forschung über den Roman in der Antike. Gesichtspunkte und Probleme. — **Stoltenberg Hans L.**, Woher kamen die Vorfahren der Etrusker? — **Bachmann Kurt**, Neue Forschungsergebnisse zur ältesten Geschichte der Spielkarten und des Kartenspiels in Asien und Europa. — **Mühlmann Wilhelm E.**, Gibt es eine „Rück-Entwicklung“? — 7-8. **Quiring Heinrich**, Herkunft und Beginn der altamerikanischen Hochkulturen. — **Alt Albrecht**, Amenophis II. in Syrien und Palästina. — **Jirku Anton**, Die Entzifferung der gublitischen Schrift durch E. Dhorme. — **Wilhelmy Herbert**, Wachstum und Verstädterung der Bevölkerung Südamerikas. — 9-10. **von Bissing Friedrich Wilhelm**, Hatte die Pyramidenform mystisch-symbolische Bedeutung? — **Hummel Siegbert**, Die Bedeutung der ostasiatischen Keramik für unsere Gegenwart. — **Baethgen Friedrich**, Die Internationale Bibliographie der Geschichtswissenschaften. — **Heyde Johs. Erich**, Priorität des Allgemeinen. — **Hofmann Heinrich**, Pharmakologische Betrachtungen über Panax Ginseng.

## Hespéris (Paris).

34. 1947. 3-4. **Laoust E.**, Des noms berbères de l'ogre et de l'ogresse. — **Ricard P.**, Note au sujet de mosaïques à décor géométrique de l'Antiquité. — **Terrasse H.**, Un tournant de l'histoire musulmane. — **Coindreau R.**, Antoine de Salles, sieur de Saint-Mandrier, gentilhomme provençal et aventurier au Maroc. — **Gateau A.**, La Sirat Ja'far al-Hājib, contribution à l'histoire des Fatimides. — **Meunié Dj. J.**, Les oasis des Lektaoua et des Mehamid, institutions traditionnelles des Draoua. — 35. 1948. 1-2. **Berque A.**, La bourgeoisie algérienne. — **Herber J.**, Onomastique des tatouages marocains. — **Ricard R.**, L'Islam noir à Bahia. — **Thouvenot R.**, Défense de Polybe. — **Germain G.**, Le culte du bélier en Afrique du Nord. — **Marion J.**, Note sur le peuplement de Tanger à l'époque romaine. — **Monteil V.**, Les Juifs d'Ifran. — **Schirmann J.**, Le Dīwān de Semū'el Hannāgīd.

## Hsieh-Ta Journal of Chinese Studies (Foochow, China). 1. 1949.

**Chêng Tê-K'un**, The T'ai-P'ing-Ch'ang Culture.

## Ibla (Tunis). 13. 1950.

1 (49). **Demeerseman A.**, Les exigences modernes de l'éducation tunisienne sur le plan culturel. — **Dubief J.**, Chronologie et migration des Imanghasaten. — **Serradj M. Benhadji**, Qorrāyat (pages de folklore tlemcénien). — **Ben Ali A. et Louis A.**, Le grand Salem, scènes de vie sahélienne, texte, traduction, transcription et notes. — 2 (50). **Buthaud E.**, Vers une géographie des institutions foncières et des structures agraires. De l'utilisation des documents cadastraux en Tunisie pour l'étude du paysage rural. — **Pellegrin A.**, Contribution à l'étude de la toponymie tunisienne. Note sur l'étymologie de Pheradi Majus (Henchr Sidi Kjalifa).

## Jahrbuch der Schweizerischen Gesellschaft für Urgeschichte (Frauenfeld). 40. 1949-1950.

**Alföldi Andreas**, Der iranische Weltreise auf archäologischen Denkmälern. — **García Luis Pericot**, Sobre las posibles relaciones prehistóricas entre España y Suiza. — **Sauter Marc-R.**, Contribution à l'étude de la typologie lithique du Magdalénien suisse. — **Bandi Hans-Georg**, Die Frage eines Zusammenhanges zwischen dem Magdalénien und der Eskimokultur. — **Childe V. Gordon**, Axe and Adze, Bow and Sling: Contrasts in early Neolithic Europe. — **Zambotti Pia Laviosa**, Funzione dei passi centrali alpini-durante la preistoria.

**Journal Asiatique (Paris).**

237. 1949. 2. **Meile P.**, Misā devehi chez Asoka. — **Filliozat J.**, Les deva d'Asoka, „Dieux“ ou „Divines majestés“ ? — **Ivanow W.**, Noms bibliques dans la mythologie ismaélienne. — **Gaulmier J.**, Remarque sur „les bijoux perdus de l'antique Palmyre“. — **Sinor D.**, La transcription du mandjou. — **Lingat R.**, L'influence juridique de l'Inde au Champa et au Cambodge, d'après l'épigraphie. — **Richard J.**, Le début des relations entre la Papauté et les Mongols de Perse. — **Fischel Walter-J.**, Encore un mot à propos de l'inscription hébraïque d'Afghanistan. — **Rabino di Borgomale H. L.**, Les dynasties locales du Gilân et du Daylam. — 238. 1950. 1. **Vajda G.**, Catalogue des manuscrits arabes de la Société Asiatique de Paris. — **Sauvaget J.**, Noms et surnoms de mamelouks. — **Weill R.**, La royauté en division multiple à diverses époques de la période pharaonique. — **Martini Fr.**, En marge du Rāmāyana cambodgien. — **Hekmat Ali Asghar**, Une exégèse coranique du XII<sup>e</sup> siècle en persan. — **Sircar Dines Chandra**, Une inscription sur pierre de Vikrama Samrat 1553 du district de Patna. — **Lagarde L.**, Note sur les journaux français de Smyrna à l'époque de Mahmoud II. — **Filliozat J.**, Maitreya l'invaincu.

**Journal de la Société des Océanistes (Paris). 5. 1949. 5.**

**Leenhardt Maurice**, L'Institut Français d'Océanie. — **Avias Jacques**, Contribution à la préhistoire de l'Océanie: Les tumuli des plateaux de fer en Nouvelle-Calédonie. — **Guiart Jean**, Les effigies religieuses des Nouvelles-Hébrides. — **Fagot**, Relations familiales et coutumières entre les chefferies aux îles Loyalty. — **Poirier Jean**, Les mouvements de libération mythique aux Nouvelles-Hébrides. — **Laroche**, Notes sur quelques ornements de pirogue de la Nouvelle-Guinée hollandaise, baie de Walkner. — **O'Reilly Patrick**, Le documentaire ethnographique en Océanie. Etude, suivie d'un Répertoire analytique et critique de 25 films. — **Loize Jean**, Gauguin, écrivain, ou les Sept Visages de Noa-Noa. — **Lavachery Henri**, L'art vivant de l'île de Pâques.

**Journal de Psychologie (Paris). 43. 1950. 1.**

**Vendryes J.**, Langage oral et langage par gestes. — **Marouzeau J.**, Analyse syntaxique et analyse psychologique. — **Byssens E.**, La conception fonctionnelle des faits linguistiques. — **Hjelmstev L.**, Rôle structural de l'ordre des mots. — **Fourquet J.**, La notion de verbe. — **Martinet A.**, Réflexions sur le problème de l'opposition verbo-nominale. — **Larochette J.**, Les deux oppositions verbo-nominales. — **Benveniste E.**, Actif et moyen dans le verbe. — **Vogt H.**, Un aspect du problème actif-passif dans le verbe. — **Mirambel A.**, Remarques sur l'expression linguistique de la notion de mouvement. — **Sauvaget A.**, La catégorie de l'objet.

**Journal of the University of Bombay (Bombay). New Series. 18. 1950. 4.**

**Srinivasan V.**, A History of Alau-d-Din Muhammad, the Khalji Emperor of Dehli (A. H. 695-715, 1296-1316 A. D.). — **Vyas K. B.**, A Note on the Eighty-four Subcastes of Gujarati Brahmins. — **Majmudar M. R.**, Antiquities in Kārvan: With Reference to Lakulisa Worship.

**Kongo-Overzee (Antwerpen). 16. 1950. 2-3.**

**Stappers L.**, De geheime sekte van de Bukisi bij de Beena Milembwe. — **Mertens J.**, La juridiction indigène chez les Bakongo orientaux. — **Meeussen A. E.**, De tonen van de imperatief in het Ciluba (Kasayi). — **de Boeck L. B.**, De tonologie der naamwoorden van Iniele en Bokonzi. — **Cleire R.** en **Burssens A.**, Noms de famille chez les Abashi (Kivu). — **Verwilghen P.**, Bingana bi Bayaka, Bayaka-spreuken. — **Hulstaert G.**, Tonologie van het Lomongo. — **Vanneste M.**, Nyabongo de eerste Bito-koning.

**L'Anthropologie (Paris). 54. 1950.**

1-2. **Bordes François**, Principes d'une méthode d'étude des techniques de débitage et de la typologie du Paléolithique ancien et moyen. — **Leschi J.**, Empreintes digitales et races. — **Schreider Eugène**, Les variations raciales et sexuelles du tronc humain. — 3-4. **McBurney C. B. M.**, La grotte de l'Hyène (Hagfa ed Dabba), gisement à lames de la Cyrénaïque. — **Pradel L.** et **Chollet A.**, L'abri périgordien de Laroux, commune de Lussac-les-Châteaux (Vienne). — **Schreider Eugène**, Les variations raciales et sexuelles du tronc humain. — **Baylac P.**, **Cammass R.**, **Delaplace E.**, **Lacombe P.**, **Laplace-Jaureteche G.**, **Méroc L.**, **Mothe L.**, **Simonnet R.** et **Trouette L.**, Découvertes récentes dans les grottes de Montmaurin (Haute-Garonne). — **Vallois H. V.**, Sur quelques points de l'anthropologie des Noirs.



**L'Antiquité Classique** (Bruxelles). 19. 1950. 1.

Herrmann L., Quelques fables de Démétrios de Phalère. — Deonna W., Aphrodite accoudée. — Amand M., A propos du brûle-parfum de Warnant-Dreye. — Lambrechts P., Epone et les Matres.

**Le Bulletin des Missions** (Saint-André-lez-Bruges). 24. 1950. 1.

L'Eglise au Congo et au Ruanda-Urundi.

**Le Muséon** (Louvain). 63. 1950. 1-2.

van den Branden A., Une inscription thamoudéenne. — Beeston A. F. L., Notes on Old South Arabian Lexicography. — Tritton A. S., The Muṭarrifiya. — Bareau A., Les origines du Śāriputrābhidharmaśāstra. — van Windekens A. J., Éléments d'origine pélasgique dans la religion grecque.

**Les Musées de Genève** (Genève). 7. 1950.

5. Christinger Raymond, Les „Kivas“ du Nouveau-Mexique et de l'Arizona. — 6. O'Reilly Patrick, Kapunu, potière mélanésienne. — 7. Lobsiger-Dellenbach Marg., La potière de Tahoua (Niger, A. O. F.).

**Lingua** (Haarlem).

1. 1948. 2. Grégoire A., L'apprentissage du langage. — de Groot A. W., Structural Linguistics and Phonetic Law. — Haudricourt A. G., Problèmes de phonologie diachronique (français *ei > oi*). — Uhlenbeck C. C., Present General Trends in the Grouping of American Aboriginal Languages. — Sauvageot A., La phrase nominale en ouralien. — Homburger L., De l'origine des classes nominales dans les langues négro-africaines. — 3. Pos H. J., The Foundation of Word Meanings. — Laziczus J., Phonétique et phonologie. — Collinson W. E., Some Recent Trends Linguistic Theory with Special Reference to Syntactics. — Gonda J., The Javanese Vocabulary of Courtesy. — 2. 1949. 1. Matthews W. K., The Polynesian Articles. — Sauvageot Aurélien, Où les études finno-ougriennes en sont-elles ? — Stetson R. H., Segmentation. — Abercrombie David, What is a „Letter“ ? — Polák Václav, La périphrase verbale dans les langues de l'Europe occidentale. — 2. Sebeok Thomas A., The Meaning of „Ural-Altaic“. — Bouda Karl, Die tibetisch-kaukasische Sprachverwandschaft. — Gonda J., The Functions of Word Duplication in Indonesian Languages. — Fry Dennis, The Function of Experimental Phonetics. — Kopál V., L'état actuel des études linguistiques en Tchécoslovaquie.

**Man** (London). 50. 1950.

29-46. Jeffreys M. D. W., Carved Clay Tobacco Pipes from Bamenda, British Cameroons. — Riesenfeld Alphonse, The Racial Characteristics of the Early „Polyynesians“ in Melanesia. — Nasrallah Joseph, A Carding Comb from the Chalcolithic of Syria. — 47-67. Breathnach A. S., The Measurement of Palatal Height and Length by Means of the Travelling Microscope. — Densmore F., Communication with the Dead as Practised by the American Indians. — Brown T., Burton and Voce E., Bronze Age Metal Objects from Azarbaijan. — 68-97. Blackwood B. M., Reserve Dyeing in New Guinea. — Hasluck M., The First Cradle of an Albanian Child. — Nickul K., The Finnish Lapps in Wartime and After. — 98-131. Fagg William, A Bronze Figure in Life Style at Benin. — Karve Irawati, A Marathi Version of the Oedipus Story. — 132-161. Koppers W., The 'Sketch Book' of an Aurignacian Artist. — Evans-Pritchard E. E., Ghostly Vengeance among the Luo of Kenya. — Richards Audrey I., Huts and Hut-Building among the Bemba. — 162-196. Richards Audrey I., Huts and Hut-Building among the Bemba. — Ashton E. H. and Pardoe W. J., A Craniostat and Projector for the Measurement of Mammalian Skulls.

**Mankind** (Sydney). 4. 1950. 4.

Firth Raymond, Economics and Ritual in Sago Extraction in Tikopia. — Taylor Griffith, Migrations of the Tasmanians. — Capell A., Some Myths of the Laradjeri Tribe, W. A.

**Mensário Administrativo** (Luanda). 1949.

22-23. Redinha José, Método para a reconstituição histórica das migrações. — de Magalhães António, Alguns aspectos da música indígena africana. — Milheiros Mário, Posto do Cuango (Circunscrição de Camaxilo). — de Carvalho Horácio R. A.,

Conto indígena da tribo „Kambunda“ do grupo Ganguela. — **de Faria Manuel Mota Prego**, Contos Cuanhamas. — **de Fario Lobato**, Do homem primitivo ao actual. — 24-25. **de Faria Lobato**, Relato dum recenseamento no Cuangar. — **da Silva Mário Henriques**, Povos da Quibala. — **da Silva Afonso Dias**, Algo acerca dos povos dos Luchazes. — **dos Santos Brandão Anibal**, Usos e costumes dos indígenas „Váuambo“. — **Amaro Francisco Soares**, Uma caçada (kinzári ou canhári). — **Dias Lázaro Manuel**, Da utilidade dos contos indígenas. — **Milheiros Mário**, Os ganguelas (breve estado dos povos e da sua região).

**Mitteilungen der Geographischen Gesellschaft Wien** (Wien). 92. 1950. 1-3.

**Bobek Hans**, Aufriß einer vergleichenden Sozialgeographie.

**Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft** (Schöneck-Beckenried). 6. 1950. 2.  
(Nouvelle Revue de science missionnaire.)

**Biermann P. Benno**, Das Requerimiento in der Spanischen Conquista. — **Wicki P. Jos.**, Pedro Luis, Brahmane und erster indischer Jesuit. — **Kleinhans P. Arduin**, Verdienste eines Franziskaners um die koptische Grammatik.

**Oceania** (Sydney). 20. 1949. 2.

**Ready Marie**, Native Thought in Rural New South Wales. — **Elkin A. P.**, The Origin and Interpretation of Petroglyphs in South-East Australia. — **Lommel A.**, Notes on Sexual Behaviour and Initiation, Wunambal Tribe, North-Western Australia.

**Orientalia** (Roma). Nova Series. 19. 1950. 3.

**Schneider N.**, Göttertempel im Ur III-Reich. — **Ebeling E.**, Mittelassyrische Rezepte zur Herstellung von wohlriechenden Salben. — **Federn W.**, Egyptian Bibliography (Jan. 1, 1939 - Dec. 31, 1947). — **Simon J.**, Bibliographie copte, 2 (1949). — **Beck E.**, Studien zur Geschichte der kufischen Koranlesung in den beiden ersten Jahrhunderten.

**Österreichische Zeitschrift für Volkskunde** (Wien). Neue Serie. 4. 1950. 1-2.

**Klier Karl M.**, Die Bekleidung unbekannter Toter in Wien in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. — **Novotny Fritz**, Volkskundliche und kunstgeschichtliche Betrachtungsweise. Zu Pieter Bruegels „Heimkehr der Herde“. — **Mehl Erwin**, Latinismen im Kinderspiel. „Gesunkenes Kulturgut“ aus der Humanistenschule. — **Dörner Anton**, Eisacktaler Volksglaube und Ausdrücke. — **Kretzenbacher Leopold**, Steirisches zur Statuensalbung als Kulthandlung.

**Philosophisches Jahrbuch** (Fulda). 60. 1950. 1.

**von Ritelen Fritz Joachim**, Die Gottesidee bei Johann Wolfgang von Goethe. — **Krudewig Maria**, Über den psychologischen Epiphänomenalismus in der heutigen Psychologie.

**Population** (Paris). 5. 1950.

1. **Dupreel Eugène**, Morale et démographie. — **Vincent Paul**, La stérilité physiologique des populations. — **Reinhard Marcel**, La statistique de la population sous le Consulat et l'Empire. — **Bousquet G. H.**, L'Islam et la limitation volontaire des naissances. — **Chevalier Louis**, Bilan d'une immigration. — 2. **Sauvy Alfred**, Besoins et possibilités de l'immigration française. — **Kiser Clyde V.**, L'enquête d'Indianapolis sur la fécondité. — **George Pierre**, Géographie de la population et démographie. — **Gravier J. F.**, Productivité et population. — **Sutter Jean** et **Tabah Léon**, Le problème de la mortalité génétique périnatale. — **Girard Alain**, Le problème démographique et l'évolution du sentiment public.

**Primitive Man** (Washington, D. C.).

22. 1949. 3-4. **Speck Frank G.**, How the Dew Eagle Society of the Allegany Seneca Cured Gahéhdagowa. — The Seneca of Coldspring Longhouse, Another Eagle Dance for Gahéhdagowa. — **Dodge Ernest S.**, A Cayuga Bear Society Curing Rite. — 23. 1950. 1-2. **Fuchs Stephen**, A Snake Ceremonial Cure of the Bhumia. — **Meggers Betty J.**, Caboclo Life in the Mouth of the Amazon.

**Records of the South Australian Museum (Adelaide). 9. 1950. 3.**

Tindale Norman B., Palaeolithic *Kodj* Axe of the Aborigines and its Distribution in Australia. Results of the Harvard-Adelaide Universities' Anthropological Expedition 1938-1939.

**Rendiconti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia (Città del Vaticano). 23-24. 1947-1949.**

Paribeni R., La difesa dei palazzi minoici.

**Revista de Historia de America (México). 28. 1949.**

Aguilar Ernesto Chinchilla, Algunos Aspectos de la Obra de Oviedo. — Cárdenas Luis González, Fray Jerónimo de Mendieta, Pensador Político e Historiador. — Posada Germán, Sigüenza y Góngora, Historiador.

**Revista de Indias (Madrid). 9. 1949. 36.**

Canal Carlos Restrepo, Gonzalo Jiménez de Quesada y el espíritu de la conquista. — Arango Jaime Jaramillo, Una descripción inédita de Lima, de Hipólito Ruiz.

**Revista del Instituto Nacional de la Tradición (Buenos Aires). 1. 1948. 1 a.**

Dornheim Alfred, Posición ergológica de los telares cordobeses en Sud América. — Boggs Ralph Steele, Lo „primitivo“ y lo material en el Folklore. — Carrizo Jesús María y Hidalgo Guillermo Perkins, Cuentos de la tradición oral argentina. — Benítez Juan Jesús, Cantares de la tradición oral bonaerense. — Lira Jorge A., Elaboración de la chicha amarilla. — Hidalgo Guillermo Perkins, Comidas regionales de la provincia de Corrientes. — Hidalgo Guillermo Perkins, Creencias y Supersticiones recogidas en la Provincia de Corrientes. — Secas Hermógenes Colán y Vellard Juan A., Adivinanzas de Perú y Bolivia.

**Revista do Arquivo Municipal (São Paulo).**

10. 1944. 98. Bastide Roger, Estudos afro-brasileiros. — Baldus Herbert, Os Tapirapé. — O cemitério dos Boróros. — Recalde Juan Francisco, „Teatro tupí de Anchieta“, carta aberta do sr. Juan Francisco Recalde a M. de L. de Paula Martins. 16. 1949. 127. Baldus Herbert, Os Tapirapé. — 128. Barbosa A. Lemos, Traduções de poesias tupis. — Araujo Alceu Maynard, Jongo. — Baldus Herbert, Rosa Mário Miranda, Gal. Cândido Mariano da Silva Rondon e Schultz Harald, Sociedade Amigos do Índio. — 129. Bertrand Lewis, Calma e conflito no desenvolvimento do Brasil. — Miranda Nicanor, A dança de São Vito. — Moreira Geraldo Campos, Da obrigação social do trabalho. — 16. 1950. 130. Salgado Cesar, A ascendência ítalo-portuguesa dos Marcondes.

**Revista do Museu Paulista (São Paulo). Nova Série. 3. 1949.**

Fernandes Florestan, A análise funcionalista da guerra: possibilidades de aplicação à sociedade tupinambá. — Schmidt Max, Los Payaguá. — Altenfelder Silva Fernando, Mudança cultural dos Terena. — Sick Helmut, Sobre a extração do sal de cinzas vegetais pelos índios do Brasil Central. — Canabrava A. P., Documentos sobre os índios do rio Juquía. — Baldus Herbert, Etno-Sociologia Brasileira. — Maynard Araujo Alceu, Folia de Reis de Cunha. — Baldus Herbert, Georg Friederici 1866-1947.

**Revista Hispánica Moderna (New York). 13. 1947. 3-4.**

Garro J. Eugenio, Jorge Icaza: Vida y obra. — Garro J. Eugenio, Jorge Icaza: Bibliografía. — Bancroft Robert, América en la obra de Ramiro de Maeztu. — Alcalá Hugo Rodríguez, Los Recuerdos de Alejandro Guanes.

**Revista Mexicana de Estudios Antropologicos (México, D. F.). 11. 1950.**

Weitzel R. Roland, Mexican Manuscripts and Solar Eclipses. — Caso Alfonso, De la necesidad de la crítica histórica para interpretar los eclipses de sol en los manuscritos mexicanos. — Christensen Bodil, Oraciones del rito del volador. — Oettinger Bruno, Sacropelvimetry: A Supplementary Chapter. — Macneish Richard S., A Synopsis of the Archaeological Sequence in the Sierra de Tamaulipas. — Comas Juan, Bosquejo histórico de la Antropología en México.



**Revue de l'Aucam (Louvain). 24. 1949-1950. 150.**

Colour bar ... mal universel ?

**Revue de l'Institut de Sociologie (Bruxelles). 22. 1949. 4.**

Pohl J., Frontières politiques et Frontières linguistiques. — Lévy Paul-M.-G., Quelques considérations sur la frontière linguistique et la détermination de son tracé. — Schreel Maurice, La vie sociale à la frontière. — van Loey A., Phénomènes linguistiques frontaliers. — de Smet Roger, Les frontières naturelles. — Letroye M., La fixation des frontières sur le terrain. — Bernard B. E. M., La frontière militaire.

**Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques (Paris). 34. 1950. 2-3.**

Salman D. H., Bulletin de Psychologie sociale. — Grégoire V., Bulletin des Sciences sociales.

**Rivista degli Studi Orientali (Roma). 25. 1950. 1-4.**

Vajdá G., Quelques notes sur le fond de manuscrits arabes de la Bibliothèque Nationale de Paris. — Strauss E., L'inquisition dans l'Etat mamlouk. — Belardi W., Sulla terminologia ittita per i colori. — Bertuccioli G., Dei libri taoisti esistenti nei conventi del Mao Shan.

**Rivista di Etnografia (Napoli). 4. 1950. 1-2.**

Falsirol O., Personalismo del Mana. — Fiore L., Del Cannibalismo dei Ciclopi. — Piccirillo E., Le „Case di Terra“ del Cortonese. — Tucci G., Due Scomparsi: De Jonghe - Speiser.

**Runa (Buenos Aires). 2. 1949. 1-2.**

Imbelloni J., Los Patagones; características corporales y psicológicas de una población que agoniza. — Palavecino Enrique, Los indios Uru de Iruito. — Menghín Osvaldo F. A., El Tumbiense africano y sus correlaciones mundiales. — Bórmida Marcelo, El Acrómetro. Instrumento para medir la altura cefálica. — Dembo A., Paulotti O. y Billinghurst A., Criterios para la diagnosis de las mutilaciones dentarias intencionales. — Bórmida Marcelo, Sepultura colectiva bajo roca en la Patagonia Austral.

**Schweizer Volkskunde (Basel). 40. 1950. 2.**

Hubschmid Johannes, Flurbezeichnungen höfischen Ursprungs. — Henggeler P. Rudolf, Der „Vogelherd“ in Einsiedeln. — Hakios-Fisler Alb., Totenknochen als Zaubermittel.

**Southwestern Journal of Anthropology (Albuquerque). 6. 1950. 1.**

Elkin A. P., The Complexity of Social Organization in Arnhem Land. — Field Henry and Price Kathleen, Early History of Agriculture in Middle Asia. — Herskovits Melville J., The Hypothetical Situation: a Technique of Field Research. — Wallis Wilson D., Culture, Society, and the Individual. — Greenberg Joseph H., Studies in African Linguistic Classification: IV. Hamito-Semitic. — Bascom William R., The Focus of Cuban Santería. — Opler Marvin K., Two Japanese Religious Sects. — Ballard Arthur C., Calendric Terms of the Southern Puget Sound Salish.

**Studia Linguistica (Lund - Copenhagen).**

1. 1947. 1. Naert Pierre, Arbitraire et nécessaire en linguistique. — Holmer Nils M., Ibero-Caucasian as a Linguistic Type. — 2. Hjelmslev Louis, Structural Analysis of Language. — Malmberg Bertil, L'espagnol dans le Nouveau Monde: problème de linguistique générale. — Rosetti A., Sur le traitement des gutturales en indo-européen. — Dumézil Georges, Mitra-Varuṇa, Indra, les Nāsātya comme patrons des trois fonctions cosmiques et sociales. — 2. 1948. 1. Malmberg Bertil, L'espagnol dans le Nouveau Monde: problème de linguistique générale. — Hintze Fritz, Bemerkungen zur Methodik phonologischer Untersuchungen der Wortstruktur. — Wikander Stig, Problèmes irano-arméniens. — 2. Georgiev Vladimir, Etat actuel des études de linguistique préhellénique. — Nilsson-Ehle Hans, Observations sur la soudure syntaxique du groupe 'faire + infinitif'. — Bouda Karl, Baskisch-lakkische syntaktische Übereinstimmungen. — 3. 1949. 1. Holmer Nils M., A Proto-European Consonant System and the Pronunciation of

Sumerian. — **Deroy Louis**, La racine indo-européenne \* $_{23}egw$  - „nourrir, se nourrir“. — **Bouda Karl**, Hethitische Probleme. — 2. **Garvin Paul L.**, Standard Average European and Czech. — **Hintze Fritz**, Zum Verhältnis der sprachlichen „Form“ zur „Substanz“. — **Malmberg Bertil**, Sur un procédé d'enregistrement kymographique.

### Studia Serica (Chengtu, China). 7. 1948.

**Eberhard Wolfram**, Some Sociological Remarks on the System of Provincial Administration during the Period of the Five Dynasties. — **Franke Wolfgang**, Die han-zeitlichen Felsengräber bei Chia-ting (West Ssuehuan). — **Grootaers Willem A.**, The Hutu God of Wan-ch'üan (Chahar). — **Wen Yu**, Studies in Tibetan Phonetics, Sde-dge Dialect.

### Sudan Notes and Records (Khartoum). 30. 1949. 2.

**Morrice H. A.**, The Development of Sudan Communications. — **Arkell A. J.**, Excavations at Esh Shaheinab. — **Clutton S. G.**, Vernacular Literature in the Southern Sudan since 1940. — **Hodgkin R. A.**, Caves in the Hills near Omdurman. — **Corkill N. L.**, Blood Group Patterns in Sudanese. — **Hillelson S.**, Classical Reminiscences in Popular Arabic Literature. — **Mynors T. H. B.**, The Adventures of a Darfur Slave. — **Jefferson J. H. K.**, Harig and Mahal Cultivation.

### The Far Eastern Quarterly (Ithaca, N. Y.). 9. 1950. 3.

**Riesenfeld Alphonse**, Some Probable Bronze Age Influences in Melanesian Culture. — **Briggs Lawrence Palmer**, The Khmer Empire and the Malay Peninsula.

### The Japanese Journal of Ethnology (Tokyo). (Japanisch) 14. 1949.

3. **Yanagita Kunio - Orikuchi Shinobu**, From Volkskunde to Völkerkunde: Achievements of Japanese Volkskunde and what it May Expect from Ethnology. — **Izumi Seiichi**, Social Organization of the Natives of West New Guinea, with Special Reference to the Formation of „Tribes“. — **Okuno Hikorokurō**, The Interaction of Consanguinity and Locality in the Formation and „Ramification“ of Kin-Groups in Micronesia. — **Makino Tatsumi**, Legends of the Descent of the Min-kia in Yünnan. — **Uchida Gimpū**, Development of the *Hun* Studies in This Century and Problems for Future Research. — **Mabuchi Tōichi**, The Late Dr. Albert C. Kruyt and His Contributions to Indonesian Ethnology. — 4. The Problems Raised by „The Chrysanthemum and the Sword“. — **Johannes Rahder** (tr. by Yuriko Otsuka), A Comparative Treatment of the Japanese Language. — **Takenaka Nobutsune**, Mana and Soul-substance, with Special Reference to New Guinea.

### The Journal of the Bihar Research Society (Patna). 35. 1949. 3-4.

**Sinha B. P.**, Sasanka. — **Sharma Dasharatha**, Some New Light on the Gahadavalas of Kanauj: The Kasiraja of the Prakrtapaingalam and his Chief Minister Vidyadhara.

### The Journal of the Polynesian Society (Wellington, N. Z.).

58. 1949. 4. **Schultz E.**, Proverbial Expressions of the Samoans. — **Kempers A. J. Bernet**, The Archaeological Service in Indonesia. — **Turbott I. G.**, The Footprints of Tarawa. — 59. 1950. 1. **Adkin Leslie**, Supplementary Data Relating to the Ancient Waitaha in the Horowhenua — Te Whanga-Nui-a-Tara Area, North Island, New Zealand. — **Schultz E.**, Proverbial Expressions of the Samoans. — **Batley R. A. L.**, Inland Patea Genealogies. — **Phillips W. J.**, Carved Pumice Box from Waikato. — **Lockerbie Leslie**, Dating the Moa-Hunter.

### The Journal of the Royal Anthropological Institute (London). 77. 1947. 1.

**Fleure H. J.**, Some Problems of Physical Anthropology. — **Clark J. D.**, **Oakley K. P.**, **Wells L. H.** and **McClelland J. A. C.**, New Studies on Rhodesian Man. — **Kirby P. R.**, The Trumpets of Tut-Ankh-Amen and their Successors. — **Gjessing G.**, Norwegian Contributions to Lapp Ethnography. — **Trevor J. C.**, The Physical Characters of the Sandawe.

### The Muslim World (Hartford, Conn.). 40. 1950. 3.

**Tritton A. S.**, Folklore in Islam. — **Thomson William**, Free Will and Predestination in Early Islam.

**The South African Archaeological Bulletin** (Cape Town). 5. 1950. 18.

**van der Elst**, Some Implements from the van der Elst Donga. — **Harding J. R.**, A Remarkable Rock Painting in the Bethlehem District, O. F. S. — **Davis S.**, A Coin of Pisa. — **Cooke C. K.**, The Middle Stone Age Site at Khami, Southern Rhodesia: A Further Examination. — **van Riet Lowe C.**, When Experts Differ — The Term „Clacton“ in Africa. — **Leakey L. S. B.**, Stone Implements: How they were Made and Used.

**Trabalhos de Antropologia e Etnologia** (Porto). 12. 1950. 3-4.

**dos Santos Júnior Joaquim Norberto**, Impressões dermo-papilares de indígenas de Moçambique. — **da Conceição Garcia Irene**, Assimetria dos membros em Nhúnguês e Antumbas. — **Cortez F. Russell**, Restos arqueológicos de Villa do Conde. — **Viana Abel**, Contribuição para a arqueologia dos arredores de Elvas. — **Dias Jorge**, O pio de piar os milhos.

**Ur-Schweiz — La Suisse Primitive** (Basel). 14. 1950. 1.

**Emil Bächler** †. — **Beck David**, Die Höhensiedlung Borscht auf dem Eschnerberg (Liechtenstein).

**Zaire** (Bruxelles - Antwerpen). 4. 1950.

5. **Pages A.**, Au Ruanda. A la Cour du Mwami. — **Verwilghen A.**, Wat elk Euro-peaan weten moet over Kongolese muziek. — **de Boeck L. B.**, La géographie linguistique et les langues bantoues. — **Soors M.**, La dénatalité chez les Mongo. — 6. **Larochette J.**, La racine du type CV dans les langues soudanaises. — **Denolf Pr.**, Aan den rand der Dibese. — **Ngoi P.**, La limitation du taux de la dot. — **Wiste M.**, La politique indigène au Congo Belge et l'exemple du Portugal. — 7. **van Caeneghem R.**, Les langues indigènes dans l'enseignement. — **Denolf Pr.**, Aan den rand der Dibese. — **Olbrechts Fr. M.**, L'activité africaniste belge dans le domaine des sciences de l'homme en 1949.

**Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft** (Wiesbaden). 99. 1945-1949. 2.

**Littmann Enno**, Neues zur altnordarabischen Dialektkunde. — **Kissling Hans Joachim**, Eine baktäritische Version der Legende von den zwei Erzsündern. — **Schall Anton**, Eine „unbekannte Völkerschaft“ im „Buch der Gesetze der Länder“. — **Hoenerbach Wilhelm**, Neues über Ibn Quzmān. — **Lommel Herman**, Vedische Einzelstudien. — **Aufhauser Hans**, Hemmende und fördernde Faktoren für die Verbreitung des Christentums in Fernasien. — **Zieseniss Alexander**, Zwei indische Lehrerzählungen im Islām.

**Zeitschrift für Eingeborenen-Sprachen** (Berlin). 35. 1950. 3-4.

**Kähler Hans**, Untersuchung über die Entstehung klassifikatorischer Präfixe in austronesischen Sprachen. — **Busse Joseph**, Aus dem Leben von Asyukile Malango. — **Dammann Ernst**, Einige Notizen über die Sprache der Sanye (Kenya). — **Klingenheben August**, Zur Nominalbildung im Galla. — **Jeffreys M. D. W.**, A Note on the Ekoi Language. — **Meyer Emmi**, Bemerkungen zum Fök im Hochland von Mittel-Kamerun. — **Zyhlarz Ernst**, Die Lautverschiebungen des Nubischen.



## STUDIA INSTITUTI ANTHROPOS

Edited by the Anthropos Institute

Published by St. Gabriel's Mission Press, Vienna-Mödling

---

Vol. 1 : **Paul Arndt**, Religion auf Ostflores, Adonare und Solor.  
258 pp. in 4°. 1951. Price : Frcs. 25.—.

Vol. 2 : **Franz Giet**, Zur Tonität nordchinesischer Mundarten.  
184 pp. in 4°. 1950. With 15 maps. Price : Frcs. 25.—.

Vol. 3 : **Louis J. Luzbetak**, Marriage and the Family in Caucasia.  
254 pp. in 4°. 1951. With 4 maps. Price : Frcs. 26.—.

Vol. 4 : **J. Verheijen**, Het Hoogste Wezen bij de Manggaraiers.  
ca. 250 pp. in 4°. 1951. Price : ca. Frcs. 25.—.

Vol. 5 : **J. Crazzolaro**, Gesellschaftliche und religiöse Anschauungen und Gebräuche der Nuêr (in press).

Vol. 6 : **Paul Schebesta**, Die Negrito Asiens. First part (in press).

---

Please send orders to the Publishers or to  
St. Paul's Press, Fribourg, Switzerland

Sonderdruck aus Anthropos, Band 1950 und 1951

ERNST WAHLE

Geschichte der prähistorischen Forschung

106 pp. in 4°. Broschiert sFr. 8.—

Zu beziehen durch : Paulusverlag Freiburg, Schweiz

# Le Culte de Nyabingi (Ruanda)

Par MARCEL PAUWELS, des Pères Blancs

## Sommaire :

- I. Les origines de Nyabingi et de son culte
  - 1. Introduction
  - 2. Différentes versions
  - 3. Quelques-uns des premiers *bagirwa* du Ruanda
- II. Le culte de Nyabingi
- III. Les ministres de Nyabingi
  - 1. Noms, succession, habitation, prestige
  - 2. Les insignes des *bagirwa* (ministres de Nyabingi)
  - 3. La « venue de Nyabingi »
  - 4. En visite chez les dévots
  - 5. Liste des *bagirwa*

## I. Les origines de Nyabingi et de son culte

### 1. Introduction

Ce nom de Nyabingi, qui signifie « celle qui possède de grands biens » (*bingi* = beaucoup de choses)<sup>1</sup>, est certainement le surnom d'une certaine Kitani dont l'origine est difficile à retrouver parce que les avis à ce sujet sont très partagés<sup>2</sup>.

Les uns prétendent qu'elle était princesse, parente des derniers rois hamites du Ndurwa : Gahaya et Murari. Ces rois appartenaient au clan des Abashambo (totem : le lion), clan apparenté à celui des Abanyiginya du Ruanda (totem : la grue huppée).

D'autres, au contraire, en font une simple femme du peuple, une *muhutukazi*, qui n'aurait été que servante à la cour des rois du Ndurwa.

<sup>1</sup> *Bingi* est du Gihororo (Ruhima) ; en Kinyaruanda on dirait *byinshi*.

<sup>2</sup> On ne mentionne que très rarement Nyabingi et son culte dans les ouvrages parus jusqu'ici. Voir : P. PAGÈS, Un royaume hamite au centre de l'Afrique. Institut Royal Colonial Belge, Bruxelles 1933, p. 16. — DE LACGER, vol. I : Le Ruanda ancien. Grands Lacs (Namur) 1939, pp. 297-299. — P. SCHUMACHER, Die physische und soziale Umwelt der Kivu-Pygmäen. Institut Royal Colonial Belge, Bruxelles 1949, pp. 130-136. — MARCEL PAUWELS, La Magie au Ruanda. Grands Lacs (Namur) 65. 1949. No. 1, pp. 39-42.

Jeune fille Munya-Ruanda<sup>3</sup>, elle aurait fui de chez elle parce qu'enceinte. Les filles-mères, au Ruanda, étaient inexorablement poursuivies et noyées. Au Bugoyi, on les abandonnait sur un petit îlot du Kivu où elles mouraient de faim.

Il en est qui affirment qu'elle n'eut jamais de mari et qu'elle mourut vieille fille ; ils donnent pour raison que c'était une fille aux seins non développés (*impenebere*). Ces malheureuses ne sont pas demandées en mariage ; bien plus, elles sont considérées comme des porte-malheur et il arrivait autrefois qu'on les massacrait sans pitié.

Selon certaines versions, elle aurait été assassinée pour des raisons de jalousie.

D'après la croyance populaire, son père s'appelait Nyakajunga et sa mère Nyabunyana. Dans la région de Byumba, en effet, on entend dire et répéter : *Gahaya ka Murari wa Nyakajunga*, Gahaya, fils de Murari et petit-fils de Nyakajunga. Ce qui fait que Nyabingi, fille de Nyakajunga, aurait été la sœur de Murari et la tante de Gahaya, dernier roi du Ndorwa, qui mourut sous le règne de Cyilima II Rujugira ; à moins qu'il ne s'agisse de cet autre Murari, père de Gahaya, qui tenta de relever la dynastie des Abashambo sous le règne de Yuhi IV Gahindiro.

## 2. Différentes versions

Voici les différentes versions qui ont cours dans la région de Byumba au sujet de l'origine de Nyabingi et de son culte.

Version 1. Nyabingi avait pour père Nyakajunga, roi du Ndorwa, fils de Rukonji et petit-fils de Rumenyerezi. Sa mère s'appelait Nyabunyana. Murari, frère de Nyabingi, devint roi à la mort de son père ; son fils Gayaha Muzora lui succéda. Il était d'une grande beauté et eut un grand nombre de fils : Rukari, Ruhiri, Kilenzi, Gihondwa, Isanzi, Rugambage, Benesemurari, Rubundo, Rwebishaka, et sans doute d'autres encore, car il était polygame. Devenus grands, ils reçurent chacun quelques collines à administrer, mais ils ne pensaient qu'à s'amuser, et ils se disputaient entre eux.

Nyabingi, tante de Gahaya, vivait avec sa vieille mère Nyabunyana ; elles étaient entourées de nombreux serviteurs et servantes, parmi lesquelles on cite : Rutindangezi, Cyangwamunda, Mashami, Kaburabuza, Rwoyangabo, Rutagirakijune, Nyirubuganza, Nyabulezi. Deux petites parentes (peut-être de petites servantes) vivaient également avec elles : Gahu et Kanzanira.

Nyabingi jouait un peu à la petite reine dans la région qu'elle habitait ; nombreux étaient ceux qui venaient lui faire la cour et qui lui offraient des cadeaux. Le roi Gahaya, son neveu, en prit ombrage et ordonna à son homme de confiance, Gahurubuka, de la faire disparaître, car vraiment il ne convenait pas qu'une fille se fît passer pour roi dans son pays, *Nta mukobga wo kub'umwami mu gihugu cyanjye*.

<sup>3</sup> Elle serait née à Kayanza sous le règne de Kitani, roi du Ndorwa.





Nyabingi eut vent de l'affaire et prit la fuite. Elle fut rejointe par les fils de Gahurubuka qui la massacrèrent, elle et sa suite ; mais quelques serviteurs et servantes parvinrent cependant à échapper au massacre qui eut lieu à Hunga-Imandwa, au Bgishigatwa <sup>4</sup>.

Sa mère, apprenant la nouvelle, se suicida de chagrin.

Gahaya devenu vieux et délaissé de ses fils, qui d'ailleurs ne s'entendaient pas, fit appel au roi du Ruanda, Cyilima II Rujugira, pour mettre un peu d'ordre dans son royaume. Il avait toujours vécu en bon voisinage avec lui, et l'on dit même qu'il lui avait donné une de ses filles en mariage (ou une proche parente).

Cyilima envoya au Ndorwa son fils Ndabarasa (Kigeri III) ; ce dernier n'eut pas grand-peine à soumettre les fils de Gahaya qui vivaient désunis.

<sup>4</sup> Gahurubuka et ses fils appartenaient au clan des Abagina ; c'est pourquoi, encore de nos jours, les dévots de Nyabingi leur gardent rancune.

Ndabarasa, devenu roi du Ruanda à la mort de son père, n'en continua pas moins d'habiter le Ndorwa où il avait plusieurs résidences ; il y passa la plus grande partie de sa vie. Gahaya mourut de vieillesse à Nyarubungo, près de Gatsibu, sous le règne de Cyilima II Rujugira.

On sait le culte que les Banya-Ruanda rendent aux *bazimu* (esprits des défunts). Comme nous l'avons dit, Nyabingi, déjà de son vivant, avait de nombreux admirateurs. Apprenant sa mort tragique, ils honorèrent sa mémoire (son *muzimu*) et leurs enfants en firent autant. C'est ainsi que son culte prit naissance. D'autres cependant prétendent que ce culte fut institué et propagé par les quelques serviteurs échappés au massacre dont nous avons parlé, et parmi eux il faut citer en tout premier lieu Rutagirakijune et Gahu. De ces deux personnages nous parlerons en détail un peu plus loin.

Version 2. Nyabingi vivait chez son grand-père Gahaya, roi du Ndorwa. Il était devenu vieux et infirme. Nyabingi l'entourait de soins attentifs et dévoués. Un beau jour, s'étant aperçue qu'il avait rendu le dernier soupir, elle appela aussitôt tous les membres de la famille et les gens de la maison, et imitant la voix de son grand-père que tous croyaient encore en vie, elle leur dit : « Je lègue à ma petite-fille mon royaume et tous mes biens. » Puis tous s'étant retirés, Nyabingi vint leur annoncer qu'il était mort. C'est ainsi qu'elle devint reine du Ndorwa.

Version 3. Le vieux Gahaya étant sur le point de mourir et délaissé par ses fils conseilla à sa petite-fille Nyabingi d'aller se fixer, après sa mort, à Kagarama (près de Kabare, Ndorwa anglais), où il avait de nombreux et fidèles serviteurs. Elle y fut entourée de respect, comme petite-fille de leur maître et roi. Des Batutsi du clan des Abagina, jaloux de son influence, mirent fin à ses jours. Ceux qui l'avaient honorée de son vivant continuèrent d'honorer son *muzimu*, en particulier sa servante Rutagirakijune qui avait échappé au massacre <sup>5</sup>.

Version 4. Murari monta sur le trône du Ndorwa à la mort de son père Nyakajunga, mais il ne tarda pas à mourir lui aussi. Nyabingi, sa sœur, fut alors proclamée reine ; elle était encore jeune fille. Un certain Ruhinda, du Karagwe, vint la demander en mariage ; elle refusa sa main. Furieux, il la tua, ainsi que tout son entourage. Une servante cependant parvint à s'échapper, la fameuse Rutagirakijune.

Version 5. Elle m'a été donnée par Katabarwa, chef de province dans le Ndorwa. D'après lui, Nyabingi n'était qu'une servante, originaire du Ruanda. Il n'est d'ailleurs pas le seul à prétendre qu'elle n'était pas parente des rois du Ndorwa ni même une Mushambo <sup>6</sup>. Gahaya devenu vieux et impotent, ses fils se partagèrent son royaume. Ils ne s'entendaient pas entre eux et n'avaient cure de leur vieux père. Seuls Nyabingi et un serviteur, Nyakajunga, lui étaient restés fidèles. Se sentant près de mourir, le pauvre

<sup>5</sup> Nous dirons un mot de cette Rutagirakijune.

<sup>6</sup> Le Ndorwa belge comprend deux provinces : le Ndorwa-Nord et le Ndorwa-Sud.

homme dit un jour à Nyabingi : « Tous mes enfants m'ont abandonné, il n'y a que toi qui me sois restée fidèle ; c'est pourquoi je veux et j'ordonne à tous mes sujets de te respecter ; je veux aussi qu'ils honorent ta mémoire (ton *muzimu*) lorsque tu ne seras plus. » Puis se tournant vers Nyakajunga : « Et toi, lorsque j'aurai disparu, tu diras partout que tu es un Mushambo. » (Les rois du Ndorwa étaient du clan des Abashambo.)

Sur ce, Gahaya mourut et Nyabingi le suivit de près dans la tombe. Nyakajunga se rendit alors à Kagarama (au Ndorwa anglais) et s'y fixa. Comme il se disait un Mushambo et sans doute aussi un parent de Gahaya, on l'entoura d'honneurs et d'estime. Il n'oublia pas non plus la recommandation que lui avait faite Gahaya d'honorer la mémoire de Nyabingi, et il lui présentait des offrandes, tout comme on le fait dans le culte qu'on rend aux *bazimu* ; bien plus, il demandait à tous ceux qui l'approchaient d'en faire autant. C'est ainsi qu'il devint le fondateur du culte de Nyabingi, et Kagarama le berceau de ce culte.

Après sa mort, Murari, son fils, quitta Kagarama et vint s'établir à Bukire dans le Mutara (Ruanda). A l'exemple de son père, il propagea le culte de Nyabingi. Le prestige qu'il y acquit porta ombrage au roi du Ruanda qui décida d'en finir avec cet indésirable. Mais Murari prit la fuite et alla se cacher à Tovu, résidence actuelle de Katabarwa. De là, il s'enfuit à Katabonwa (Ndorwa anglais), où Gahurubuka, chef de province, le prit sous sa protection. Les fils de ce dernier, jaloux des bienfaits dont leur père comblait cet intrus, le massacrèrent. Comme Murari se faisait passer pour Nyabingi en personne, on répète aujourd'hui encore, mais à tort, qu'elle fut tuée par les Abagina, clan de Gahurubuka et de ses fils.

Version 6. Elle m'a été donnée par le vieux Buzizi, chef « retraité ». Un certain Murari, descendant des rois du Ndorwa, habitait Bukire dans la province du Mutara. Sous le règne de Yuhi IV Gahindiro, il tenta de relever la dynastie de ses ancêtres. Il échoua et fut tué par Gahurubuka, père de Rwanyegamu du clan des Abagina, à Katabonwa au Nkore. Son fils Gahaya parvint à s'échapper et alla se réfugier à Rubirizi, mais fut surpris à son tour et massacré sans pitié. Nyabingi, sa tante, resta cachée à Muhinda, près de Tovu. Elle y vivait entourée de quelques serviteurs qui lui étaient restés fidèles. Parmi eux se trouvaient : Rutindangezi, Gahu, Nyiranjeru, Rutagirakijune, Nyirabuganza, Nyangwamunda, etc. Après la mort de Nyabingi, ils honorèrent sa mémoire (son *muzimu*) et propagèrent son culte.

## Conclusion

Il est indubitable, me semble-t-il, que Nyabingi fut une femme et qu'un certain lien l'unissait aux derniers rois hamites du Ndorwa ou à leurs descendants. Fut-elle réellement une parente de ceux-ci ou seulement une servante attachée à leur service, je ne le sais.

Il me paraît aussi certain qu'en 1865, c'est-à-dire à l'avènement de Rwabugiri, il n'y avait au Ruanda, bien entendu tel qu'il est limité de nos



jours<sup>7</sup>, que quelques rares *bagirwa*, dont Rutagirakijune et Nyagahima, et qu'ils y étaient venus du Nord. Depuis, ils se sont faits très nombreux, et chaque colline a le sien.

Il est également à noter que les Batutsi du Ruanda ne montrent aucun enthousiasme pour ce culte de Nyabingi ; mais cela n'est pas étonnant puisqu'il est censé honorer une princesse étrangère dont la famille fut fréquemment en guerre avec les rois du Ruanda.

### 3. Quelques-uns des premiers *bagirwa* du Ruanda

#### a) Rutagirakijune

C'est elle qui introduisit le culte de Nyabingi au Mulera (Ruanda). Elle était de race bantoue. Elle disait avoir été servante de Nyabingi et avoir échappé au massacre de sa maîtresse avec la petite Kanzanira, Rutindangezi, un autre serviteur, et Ntengura encore enfant<sup>8</sup>.

Elle s'enfuit d'abord à Ihanga et à Nyamilinga ; puis de là à Kagarama où elle demeura un certain temps ; partout où elle passait, elle propageait le culte qu'elle professait au *muzimu* de Nyabingi, et avant de quitter les lieux, elle y intronisait un personnage à qui elle confiait le soin de continuer son œuvre. De Kagarama, où elle avait intronisé un certain Mahinga<sup>9</sup>, elle se rendit dans le Kigoyigoyi et se fixa à Gikore.

Plus tard, traversant le lac Bunyoni, elle séjourna quelque temps à Murandi, où elle laissa à Kalisa le soin de promouvoir le culte de Nyabingi<sup>10</sup>.

Reprenant sa route, elle arriva dans le Kibaya et de là dans le Bgishya (région de Rucuru-Kivu), où elle s'établit à Mumpimbi. La famine ayant éclaté dans ce pays, elle s'achemina vers le Rugezi (Ruanda) et fixa sa résidence sur la colline qui, de nos jours encore, s'appelle Kabona.

C'est là qu'elle maria la petite Kanzanira, devenue jeune fille, à un certain Rubuzi du clan des Abahesi (les Abahesi sont des Abasinga).

En peu de temps, elle y acquit une grande popularité. Rwabugiri, roi du Ruanda et grand guerrier, donna l'ordre de la tuer, sous prétexte qu'elle fomentait la révolte. Bayibayi, fils de Buki, se chargea de l'affaire. Ses hommes arrivèrent dans l'habitation de Rutagirakijune, mais trouvant la grande *mugirwa* (ministre de Nyabingi) assise devant sa case et ornée de tous ses insignes, ils n'osèrent pas porter la main sur elle. Bayibayi s'avança alors et la transperça de sa lance, puis lui coupa la tête qu'il envoya sur-le-champ à Rwabugiri.

Arrivée en présence du roi, la tête de Rutagirakijune se mit à parler et à reprocher au monarque son crime abominable. Pris de peur, Rwabugiri

<sup>7</sup> Sous le règne de Rwabugiri, le Bgishva, le Bufumbira et tout le Ndorwa anglais faisaient partie du Ruanda.

<sup>8</sup> Ntengura eut deux femmes, Gitangaza et Nyinebuga, qui actuellement sont encore *bagirwa* à Butozo (Ndorwa belge).

<sup>9</sup> Mahinga eut pour fils et successeur Bituro, mort en prison à Kigali.

<sup>10</sup> Kalisa eut pour fils et successeur Bamukonya, mort en prison à Kigali.

se confondit en excuses : « Va en paix, lui dit-il, et sois reine <sup>11</sup> comme tu l'étais ; sache que je n'avais nullement donné l'ordre de te tuer, mais comme on parlait beaucoup de toi, je désirais faire ta connaissance et avais enjoint à mes gens de te conduire ici ; aussi venge-toi maintenant comme bon te semble. » Sur ce, Rwabugiri fit mettre à mort Bayibayi <sup>12</sup>.

Mais revenons à Kanzanira. Elle mit au monde un garçon, Ruhara, qui fut grand *mugirwa* et propagea le culte de Nyabingi dans tout le Mulera. Ruhara eut un certain nombre de fils : Mafene, qui lui succéda dans son métier de *mugirwa* et qui fut tué par les Allemands ; Kavange et Gitwaza, morts depuis ; Mazimwe et Bihwahwa, encore en vie.

Mafene légua à son fils Ngayabalezi son titre de *mugirwa* <sup>13</sup>.

#### b) Nyagahima

Nyagahima était un très riche *mugirwa* de race Muhima ; il avait plusieurs résidences : à Rubaya et Kaniga au Ndorwa belge ; à Karuyange, Bukware et Kagarama au Ndorwa anglais.

Un beau jour, il eut l'audace de mettre la main sur un troupeau d'*inyambo* (vaches sacrées) du roi Rwabugiri, qui avait nom « Muhozi ».

Ce dernier le manda sur-le-champ et le fit précipiter, lui et sa suite, du haut d'un rocher dans un profond ravin, *mu Kazi ka Musasa i Ntarabana*.

Bgamuhunda succéda à son père dans son métier de *mugirwa*, mais poursuivi par les gens de Rwabugiri, il se réfugia à Gikore où il mourut.

#### c) Gahu

Gahu se disait être la fille de Nyabingi. De son vrai nom, elle s'appelait Nyirarwoga.

Elle mourut de dysenterie chez le *mugirwa* Mutereri de Cyumba, non loin du poste administratif de Byumba situé au nord du Ruanda.

Elle habitait, dit-on, à Kagarama ; un beau jour, les Abagina, qui toujours firent la guerre aux *bagirwa*, mirent le feu à sa hutte. Elle parvint à s'échapper, mais non sans dommage, puisqu'elle perdit un œil et fut gravement brûlée au visage, à la poitrine et aux jambes.

Voici comment on raconte actuellement cet incident : étant assise chez elle, la foudre tomba sur sa case et la réduisit en cendres ; Gahu n'en resta pas moins paisiblement assise et attribua ce miracle à la toute-puissance de Nyabingi, sa maîtresse.

<sup>11</sup> Nous avons traduit par le terme reine le mot *Umuhinza*, nom donné aux chefs de famille ou de clan Bahutu (bantou). Ces Bahinza avaient une grande autorité dans tout le Rukiga (régions montagneuses de l'ouest et du nord-est). Ils étaient comme autant de petits roitelets.

<sup>12</sup> Rwabugiri, très superstitieux, mit à mort Bayibayi parce qu'il craignait la vengeance du *muzimu* de la puissante Rutagirakijuna.

<sup>13</sup> Si Nyabingi est contemporaine des derniers rois du Ndorwa, Murari et Gahaya, on ne peut admettre que Rutagirakijuna l'ait connue ; mais il est possible qu'il s'agisse de cet autre Murari qui tenta de relever la dynastie des Abashambo sous le règne de Gahindiro, roi du Ruanda. S'il en est ainsi, il peut très bien se faire qu'elle ait été réellement au service de Nyabingi, ainsi que Gahu, Ntengura, Rutindangezi et d'autres serviteurs.

Poursuivie par les Abagina, elle s'enfuit au Ruanda où elle s'installa successivement chez plusieurs individus qu'elle intronisa ministres (*bagirwa*) de Nyabingi : Bahira, Mutereri de Cyumba, Kanyandekwe de Kibali, Kijoro et Nkubito. Enfin, elle retourna chez Mutereri où elle mourut vers 1931.

Elle connut une vogue sans pareille ; de nos jours encore, qui ne parle de Gahu ! On prétend qu'elle n'était pas mariée et qu'elle avait un teint clair (*inzobe*), ce qui laisse supposer qu'elle était de race hamite, bref, une Muhima.

A la mode des jeunes filles Bahororo (bantou) du Ndorwa, elle portait les cheveux en « bisage », c'est-à-dire des mèches de cheveux enduites de beurre rance et ornées de perles et de pendentifs en fer ou en cuivre.

Elle s'ornait un poignet et une jambe de nombreux bracelets en cauris. Elle portait autour du ventre de grands bracelets en fil de cuivre (*ibitare*). Comme toutes les femmes, elle était revêtue d'une peau de vache (*inkanda*). Pour cacher son œil borgne et les traces de brûlures de sa joue et de sa poitrine, elle se couvrait d'une étoffe à laquelle étaient attachés quelques grelots.

Elle recevait ses nombreux visiteurs assise sur un grand siège indigène (*intebe*), déposé sur des nattes étendues par terre devant l'entrée de sa hutte.

On fichait en terre à sa droite deux lances et devant elle deux serpettes (*imihoro*). Elle tenait dans la main une canne en fer (fig. 6).

A sa mort, qui survint chez Mutereri à Cyumba, on creusa une fosse et on y déposa son cadavre sur le lit en sticks qu'on y avait aménagé. Au-dessus de la tombe, on bâtit une hutte dont on ferma l'entrée avec des branchages. De nos jours, il n'en reste plus rien.

Lorsqu'elle mourut, le bruit se répandit aussitôt qu'elle n'était pas morte, mais qu'elle avait tout simplement disparu, et qu'elle vivait toujours.

Kanyandekwe de Kibali (colline qui touche à Byumba), que Gahu avait intronisé *mugirwa*, faisait croire aux gens qu'elle lui apparaissait et qu'elle aimait à se mêler aux jeunes filles qui venaient danser chez lui ; aussi s'y rendait-on en foule, et chacun avait soin d'apporter sa petite offrande : un peu de bière, des haricots ou d'autres présents.

Comme Gahu n'apparaissait pas, Kanyandekwe faisait l'étonné et disait : « C'est curieux, hier encore je l'ai vue. » Tout le pays était convaincu de ces apparitions, et fait plus extraordinaire, nombreux sont encore ceux qui prétendent l'avoir vue. Elle était belle et grande, disent-ils, et dansait à merveille.

Il y a une autre Gahu qui, elle aussi, se disait être la fille de Nyabingi ; on lui donne le surnom de Gahukeyiguru (*Gahu ko hejuru*). Elle était *mugirwa* à Gikore, colline qui se trouve au Ndorwa anglais, non loin de la frontière.

Un jour, des soldats <sup>14</sup> de Rwabugiri arrivent chez elle. Prise de peur, elle monta, dit-on, sur le haut de sa hutte, en criant : « Laissez-moi, je suis Gahu, fille de Nyabingi. » D'où son surnom de Gahu d'en haut (*Gahu ko hejuru*) <sup>15</sup>. Ils la transpercèrent de leurs lances.

Elle affirmait avoir connu Nyabingi.

<sup>14</sup> Ces soldats avaient à leur tête un certain Rwanyonga.

<sup>15</sup> Il est possible que ce soit elle aussi qui fut surnommée « Nkandahejuru » = la peau de vache d'en haut (*Nkanda* est le nom donné à la peau de vache dont les femmes sont vêtues).



## d) Quelques mises au point au sujet des personnages mentionnés plus haut

Gahaya. Il ne faut pas confondre Gahaya, fils de Murari et dernier roi du Ndorwa : 1<sup>o</sup> avec Gahaya, fils de Ntare. Le premier était un Mushambo (clan), le second un Muhinda (clan) ; 2<sup>o</sup> avec Gahaya, fils de Murari, qui, sous le règne de Gahindiro, roi du Ruanda, tenta de relever la dynastie de ses ancêtres, les rois du Ndorwa.

Nyabunyana. Les indigènes confondent Nyabunyana, mère de Nyabingi, avec Nyabunyana, tante du grand Ruganzu Ndori et épouse de Ruhindarwa Ndagara, roi du Karagwe, qui lui est bien antérieure.

Il est deux rois du Ndorwa qu'on connaît avec certitude : Gahaya et son père Murari. Quant à savoir qui était le père de ce dernier, les avis sont partagés. Le Père X nomme Kabeja, mais ce Kabeja n'était pas un Mushambo ; c'était un Muzigaba du Mubali, berceau du clan des Abazigaba.

D'après la croyance populaire, le père de Murari, qui était aussi le père de Nyabingi, s'appelait Nyakajunga. Mais un certain nombre d'indigènes le nient et Katarwa, chef du Ndorwa-Nord, prétend qu'il s'appelait Rutindangezi, mais que ce nom de Rutindangezi n'était qu'un surnom car en fait il s'appelait Gahaya comme son petit-fils, dernier roi du Ndorwa. Ce surnom lui avait été donné à la suite d'une victoire qu'il avait remportée sur ses ennemis. Il les avait surpris en pontant (*gutinda*) un marais (*urugezi*) de papyrus<sup>16</sup>. Un autre Mututsi, qu'on dit très au courant de ces questions, affirme que le père de Murari s'appelait Rukonji et son grand-père Rumenyerezi.

Rutindangezi. Il est tout à fait possible qu'un serviteur de Nyabingi ait porté le nom du père de Murari, roi du Ndorwa.

## Les rois du Ruanda

- 1700 Yuhi III, Mazimpaka
- Kalemera I, Rwaka
- Cyilima II, Rujugira
- Kigeli III, Ndabarasa
- 1800 Mibambge III, Sentabyo
- Yuhi IV, Gahindiro
- Mutara II, Rwogera
- 1865 Kigeli IV, Rwabugiri
- Mibambge IV, Rutalindwa
- 1897 Yuhi V, Musinga
- 1931 Mutara III, Rudahigwa (le roi actuel)

## Les rois du Ndorwa

- Nyakajunga ou Rutindangezi (Gahaya)
- ou Rukonji ?
- Murari
- Gahaya (dernier roi du Ndorwa)
- Murari (qui tenta de relever la dynastie
- des Abashambo, clan des rois du
- Ndorwa, ses ancêtres)

## II. Le culte de Nyabingi

Au Ruanda, son culte est toujours très en vogue dans tout le nord et le nord-ouest, c'est-à-dire dans les provinces du Kanage, Bugoyi, Bushiru, Buhoma, Rwankeri, Mulera, Bukamba, Kibali, Bukonya, Buberuka, Rukiga,

<sup>16</sup> Pour traverser un marais de papyrus, on se contente de couper les tiges de papyrus et de les jeter les unes sur les autres, puis l'on passe dessus comme sur un pont. Bien des fois il m'est arrivé de traverser ainsi les immenses marais du Ndorwa.

Buyaga et surtout le Ndorwa. Au delà de la frontière, il est connu dans toute la région qui entoure les volcans : le Bgishya, le Bufumbira et tout particulièrement le Ndorwa anglais.

Il semble bien que ce culte ait pris naissance à Kagarama, situé non loin de Kabare (Ndorwa anglais), car partout et toujours on entend répéter : « A Kagarama chez Nyabingi », *i Kagarama kwa Nyabingi*. Ce serait aussi de Kagarama que vinrent au Ruanda ses premiers ministres (*abagirwa*) ; on dit également que, pour devenir *mugirwa* de renom, il fallait aller faire un stage chez un maître de Kagarama pour y apprendre les manières d'être et de faire de Nyabingi, *imicyo ya Nyabingi*.

Tout comme dans le culte de *Lyangombe*, certains personnages partagent avec elle les honneurs de son culte ; ce sont, d'après la croyance populaire :

Nyakajunga : son père ; Nyabunyana : sa mère ; Gahu : une petite parente que certains affirment avoir été sa fille, d'autres n'en font qu'une servante (*umuja*) ; Rutindangezi : un fidèle serviteur ; Gahaya : un parent ; Nyirabuganza-Cyangwamunda, etc. : des serviteurs et des servantes, ou peut-être des *bagirwa* de renom.

Quelle est l'idée que le peuple se fait de Nyabingi ? Que Nyabingi est plus grande que *Lyangombe*, car déjà de son vivant il lui faisait des offrandes, et maintenant il lui en fait encore ; on se demande comment ! Le peuple ne se rend pas compte que *Lyangombe* et son culte sont bien antérieurs à Nyabingi. Sans doute, *Lyangombe* est le roi des *imandwa* (esprits supérieurs) et des *bazimu*, mais après tout il n'est qu'un *muzimu*. Nyabingi, elle, n'est jamais morte, elle vit toujours ; ce serait l'insulter que de dire qu'elle est un *muzimu*.

*Imana* (Dieu) a fait de Nyabingi une créature à part (*yamulemye ukwe rwose*), puisqu'elle ne meurt pas, qu'elle vit toujours et apparaît à ses ministres et à ses dévots sous les traits d'une vieille femme à cheveux blancs et habillée de l'*inkanda* (peau de vache dont se revêtent les femmes), ou encore sous la forme d'un chat ou d'un rat. On n'a jamais rien vu de pareil ; seule Nyabingi a reçu un tel pouvoir d'*Imana*. Un tremblement de terre se fait-il sentir, c'est Nyabingi qui passe.

D'après la croyance populaire quasi unanime, Nyabingi est toujours restée « fille ». En pays noir, le fait est assez extraordinaire ; certains prétendent que c'était une fille aux seins non développés (*umukobga w'impenebere*) ; ces filles ne sont jamais demandées en mariage ; bien pire, elles sont considérées comme des porte-malheur ; leur simple présence pouvait déclencher la famine et d'autres calamités sur la contrée ; aussi étaient-elles autrefois vouées à la mort ; on n'avait pour elles aucune pitié.

Voici quelques titres de louanges (*ibisingizo*) dont Nyabingi est qualifiée par ses dévots : *Umwamikazi*, une reine ; *Umuhimakazi*, une Muhima (les rois du Ndorwa étaient des Bahima (race hamite) ; *Umubyeyi*, une mère ; *Nyogokuru*, une grand-mère ; *Umukecuru umeze imvi*, une vieille à cheveux blancs ; *Giheko*, celle qui nous porte et nous garde comme une mère son enfant ; *Nyagasani*, aïeule vénérée ; *Nyagisingizwa*, celle qui est digne de louanges ; *Rutegurirwa*, celle qui mérite qu'on la reçoive avec honneur ; *Rwirunga-Nyamwangakwarama*, etc.

Quelles offrandes fait-on à Nyabingi et aux personnages qui partagent avec elle les honneurs de son culte ? 1<sup>o</sup> Tout comme aux autres *bazimu*, on lui offre de la bière et des vivres ; ces offrandes sont désignées par le terme *imiterekerewe ya Nyabingi*. 2<sup>o</sup> Comme bête, on ne peut immoler à Nyabingi qu'une vache qui, en réalité, ne sera le plus souvent qu'un taurillon. Mais avant de lui immoler cet animal, on commence généralement par immoler une chèvre à Rutindangazi, son majordome, et à offrir un mouton à son ministre. Selon l'expression employée en cette circonstance, cette chèvre et ce mouton serviront de litière à cette vache, *ihene n'intama yo gusasira cya kimasa* (*gusasira* signifie étendre une natte pour s'y asseoir ou s'y coucher). Quand on sacrifie une vache (un taurillon) à Nyabingi, le *mugirwa* vient présider la cérémonie et reçoit pour sa peine la peau et une bonne partie de la viande, qu'on qualifie *inyama z'ababyeyi*, la viande des parents ou plus exactement des mères. On comprend dès lors que le *mugirwa* ait intérêt à prescrire une telle offrande. 3<sup>o</sup> Il arrive que Nyabingi réclame, par la bouche de son *mugirwa*, l'offrande d'une jeune fille, qui comme nous le dirons plus loin, jouera chez lui le rôle de servante.

Ce que font encore les dévots de Nyabingi. 1<sup>o</sup> Lorsqu'ils ont préparé de la bière, ils en offrent les prémices au *mugirwa*. Ils se hâtent également de lui apporter les prémices de leurs récoltes de sorgho, et c'est lui qui en mangera le premier pain (*umutsima*). Il faut savoir qu'il existe au Ruanda une coutume qui consiste à manger l'année nouvelle, *kulya umwaka mushya*, c'est-à-dire le pain de sorgho fait avec la farine des premiers épis de sorgho de la nouvelle récolte. 2<sup>o</sup> Il en est aussi qui présentent à Nyabingi, par l'intermédiaire de son *mugirwa*, un mouton. Ce mouton sera désormais pour eux un gage de bonheur et de paix. Il est connu sous le nom de *intama y'inshingano ya Nyabingi*, le mouton de l'alliance.

Où fait-on à Nyabingi et à ses acolytes les offrandes dont nous parlons ?

1<sup>o</sup> Les dévots de Nyabingi (*ingabo ze*, ses soldats) lui construisent, parfois dans l'enclos (*igikari*) qui se trouve derrière leur hutte d'habitation, une case assez grande qu'ils qualifient du nom pompeux d'*ingoro ya Nyabingi*, le palais de Nyabingi<sup>17</sup>. Cette case n'a pas les dimensions d'une hutte ordinaire d'habitation, mais elle est aménagée d'une façon identique : on y trouve en effet un foyer, une alcôve pour le lit (fig. 1 et 2).

C'est dans cette petite case, à côté du foyer, qu'on dépose les offrandes : un peu de bière, des vivres, bref tout comme on fait pour un *muzimu* qui a pour édifice une hutte d'habitation<sup>18</sup>.

Lorsqu'on lui immole une vache, on l'abat devant son « palais » et on enfonce ses cornes en terre, une de chaque côté de l'entrée.

Si le maître de céans a des filles, c'est dans la case dédiée à Nyabingi que tous les soirs elles vont dormir ; lui-même y passera parfois une nuit pour tenir compagnie à Nyabingi ; quelqu'un est-il malade, on l'y transporte.

<sup>17</sup> On lui donne aussi le nom d'*akazu*, c'est-à-dire la petite case par excellence.

<sup>18</sup> Les *bazimu*, en l'honneur desquels on a épousé une femme, ont pour édifice la hutte même qu'habite cette femme, et c'est aussi dans cette hutte, à côté du foyer, qu'on dépose les offrandes qui leur sont destinées.





Fig. 1. Le Palais de Nyabingi et les édicules dédiés aux personnages qui partagent les honneurs de son culte. 1° *ingoro ya Nyabingi*: le palais de Nyabingi; 2° *indaro ya Nyabunyana*: l'édicule dédié à Nyabunyana, mère de Nyabingi; 3° *indaro ya Gahaya*: édicule dédié à Gahaya; 4° *indaro ya Rutindangezi*: celui dédié à Ratindangezi; 5° *indaro ya Gahu*: celui de Gahu; 6° *ikigega cya Nyabingi*: le grenier à sorgho de Nyabingi, qui n'est qu'un vulgaire panier dans lequel on a jeté quelques épis de sorgho.

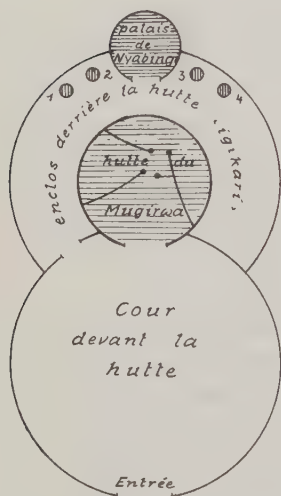


Fig. 2. Un *rugo*, une habitation de *mugirwa* (ministre de Nyabingi). 1, 2, 3, 4, édicules des personnages qui partagent avec Nyabingi les honneurs de son culte.

Il arrive que cette « chapelle domestique » soit tout simplement accolée au fond même de la hutte d'habitation, et ne forme qu'un tout avec elle (fig. 3 et 4). Elle est alors de dimensions beaucoup plus réduites; on y trouve une petite table faite de branches et de roseaux, connue sous le nom d'*uruhimbi* sur laquelle on dépose les petites offrandes faites à Nyabingi.

Parfois même on se contente tout bonnement de fabriquer cette petite table dans l'alcôve qui se trouve au fond de toute case indigène, et qui est appelée *mu mbere* ou *urwengero* (fig. 3 b).

2° Quant aux personnages qui partagent les honneurs de son culte, on leur élève de petits édicules en tout semblables à ceux des *bazimu* ordinaires, et c'est dans ces édicules *amararo* qu'on dépose les offrandes qui leur sont destinées. Au nombre de 4 ou 5, ils sont disposés de chaque côté du palais de Nyabingi (fig. 1 et 2).

Détail enfantin, il m'est arrivé de trouver parmi ses *amararo* un vieux panier soutenu par quelques branches fichées en terre; on y avait jeté une poignée de sorgho. Le propriétaire du *rugo* (habitation) me le présentait comme un grenier à vivres (*ikigega*) offert à Nyabingi.

C'est le *mugirwa* qui conseille à tel de ses clients de construire, en l'honneur de Nyabingi, « un palais », et c'est lui-même qui vient indiquer

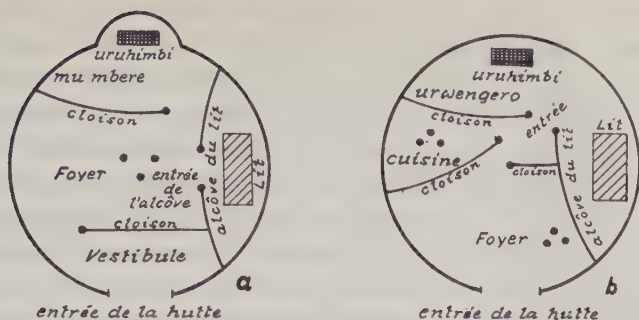


Fig. 3. Aménagement intérieur des huttes avec, au fond, l'*uruhimbi* (autel dédié à Nyabingi). a) Hutte des Abanyaruanda ; b) Hutte des Abahororo du Ndorwa ; le foyer s'y trouve tantôt à droite, tantôt à gauche.

l'endroit précis où il doit le construire. On dit qu'à l'occasion de l'inauguration de ce « monument », on immole un taurillon à Nyabingi et que le *mugirwa*, qui est évidemment invité, préside les agapes.

### III. Les ministres de Nyabingi

#### 1. Noms, succession, habitation, prestige

On donne différents noms aux ministres de Nyabingi. Au Ndorwa et au Rukiga qui touche au Ndorwa, on les appelle *abagirwa* (singulier, *umugirwa*), ce qui signifie « ceux qui sont dressés, initiés » (*kugirwa* : être fait, dressé, initié). Au Buganza, celui de *ababyukurutsa* (singulier, *umubyukurutsa*), c'est-à-dire « ceux qui évoquent, font venir Nyabingi » ; dans le langage courant le verbe *ukubyukurutsa* signifie : faire venir les vaches pour les traire. Au

Fig. 4. Aspect extérieur de la hutte dans laquelle se trouve un *uruhimbi*. Comme l'herbe qui recouvre la hutte recouvre en même temps la petite chapelle domestique dédiée à Nyabingi, qui d'ailleurs ne fait qu'un tout avec elle, on ne peut que difficilement remarquer extérieurement qu'elle existe.



Bushiru, au Mulera, etc., celui de *biheko*, terme qui a le sens de « ceux qui nous portent ». Le verbe *guheka* signifie « porter quelqu'un dans un hamac, porter un enfant sur le dos ». Mais bien souvent on les gratifie du nom même de Nyabingi ; par exemple, si on demande à quelqu'un : « Qui donc est un tel ? » il répondra : « C'est Nyabingi », ou encore : « Chez qui vas-tu apporter cette bière ? » — Chez Nyabingi.

Comment les ministres de Nyabingi se succèdent-ils ? Actuellement, ils se succèdent de père ou mère à fils ou fille et de mari à femme ou femmes ; ainsi Muzungu, de la colline Mukarange (Ndorwa), a succédé à son père

Ruhuma. Un autre Muzungu, de la colline Rubaya (Ndorwa), à sa mère Mugesera ; Gitangaza et Nyinebuga, de Butozo (Ndorwa), à leur mari Ntengura. Il arrive qu'un *mugirwa* intronise un de ses serviteurs. Mais comme nous l'avons déjà fait remarquer, on dit qu'il fallait, autrefois, pour devenir un *mugirwa* de renom, faire un stage à Kagarama près de Kabare dans le Ndorwa anglais.

Comment se présente l'habitation d'un *mugirwa*? C'est tout un ensemble de cases et de cours ; la plus grande des huttes est celle du *mugirwa* en personne ; les autres, celles de ses serviteurs et servantes. Plus loin, dispersées dans les environs, on aperçoit d'autres habitations, celles de ses femmes, parfois nombreuses. Ainsi Ruhuma de Mukarange en comptait une quinzaine. Derrière la grande hutte du *mugirwa* se trouve une case plus petite, c'est le palais de Nyabingi dans lequel il reçoit ses visiteurs (fig. 1 et 2). Certains *bagirwa* cependant reçoivent leurs clients dans la hutte même qu'ils habitent ; c'est le cas de Gitangaza à Butozo. Nous avons pu relever le dessin de sa case (fig. 5). La raison en est sans doute qu'actuellement ils n'osent plus



Fig. 5. Disposition intérieure de la hutte de la grande *mugirwa* Gitangaza de Butozo ; elle est construite à la façon des Bahororo du Ndorwa : 1° l'alcôve du lit (*igitabu*) où se tient assise la *mugirwa* ; 2° l'alcôve du fond (*urwengero*), on y remise les cruches, les paniers, etc. ; 3° l'alcôve où l'on cuisine (*igishenge*) ; 4° le vestibule où l'on reçoit les visiteurs ; à remarquer les sièges indigènes ; des nattes recouvrent le sol ; 5° le foyer (*amashega*) ; 6° l'entrée de la hutte.

trop se montrer ni faire parler d'eux ; c'est même en cachette ou de nuit qu'on vient les consulter, car les autorités européennes, tant belges qu'anglaises, les surveillent d'assez près.

On recourt aux bons offices des *bagirwa* non seulement pour connaître les volontés de Nyabingi, mais aussi pour qu'ils intercèdent auprès de leur toute-puissante maîtresse.

Il va sans dire que ces consultations se paient ; pour obtenir une entrevue, on commence par offrir au *mugirwa* une cruche de bière, un panier de haricots, de petits pois, voire un mouton. Un mouton serait même le cadeau initial habituel. On l'appelle *intama y'abahetsi*, le mouton de ceux qui portent Nyabingi, comme sont portés dans un hamac les rois et les princesses hamites par quatre porteurs.

Vient ensuite l'offrande que Nyabingi réclame par la bouche de son ministre. Cette offrande est parfois d'importance : un taurillon, une vache et même une jeune fille.



Ces jeunes filles, dont nous reparlerons, deviennent les servantes du *mugirwa*, d'où leur nom de *abaja ba Nyabingi*, les servantes de Nyabingi. Elles s'adonnent chez lui aux travaux propres à leur sexe : *balayage* des huttes et des cours, confection de nattes et de paniers ; c'est elles qui vont puiser l'eau nécessaire au ménage ; elles font la cuisine et cultivent les champs du *mugirwa* en compagnie de ses nombreuses concubines. Il en est qui en comptaient jusqu'à 15, 16 et plus encore.

Certaines d'entre elles n'y passaient qu'un temps déterminé, puis étaient rendues à leur famille ; d'autres, une fois nubiles, devenaient tout bonnement les épouses du *mugirwa* ou étaient données comme femme à l'un ou l'autre de ses serviteurs. Il est absolument inexact de dire qu'elles étaient consacrées comme vierges à Nyabingi et qu'elles étaient sujettes à des crises d'hystérie.

Des hommes et des jeunes gens se mettaient spontanément à leur service et vivaient à leurs dépens ; bien plus, le *mugirwa* se chargeait de leur procurer des épouses. On les désigne sous le nom de *Abashumba ba Nyabingi*, les bergers de Nyabingi ou *abavunyi*, *abajuna*, c'est-à-dire ceux qui prêtent main-forte au *mugirwa*. Ils ont pour fonction d'introduire les clients, de ranger les offrandes, d'accompagner leur maître dans ses tournées de quêtes. Une autre source de richesse était pour eux leurs nombreuses femmes ; au Rukiga, en effet, les femmes Bakiga (montagnardes) ont beaucoup de terres cultivées.

En quoi le prestige et l'influence des *bagirwa* consistent-ils ? Un homme, par le seul fait qu'il est riche en impose, cela est surtout vrai en pays nègre. C'est pour cette raison sans doute qu'on les qualifiait volontiers du nom de *abahinza*. Au Rukiga, on se sert de ce terme pour désigner les chefs de clan ou de famille Muhutu (bantou). Ces chefs de clan avaient jadis grande autorité ; on leur attribuait même le pouvoir non seulement de promouvoir la prospérité des cultures, d'en écarter les larves, les chenilles et les oiseaux destructeurs, mais aussi celui d'éloigner la pluie ou de la faire tomber.

Le prestige dont jouissaient les *bagirwa* porta souvent ombrage aux Batutsi, classe dirigeante du pays, et cela d'autant plus que certains d'entre eux abusaient réellement de leur influence pour secouer leur joug.

Au Ndorwa anglais, les Abagina, clan Mututsi Muhima, leur firent la guerre dès le début. Les *bagirwa* et leurs dévots leur reprochent d'avoir massacré plus d'un des leurs. Au Ruanda, les rois batutsi en firent autant. Rwabugiri se chargea d'en faire disparaître plusieurs, dont la fameuse Rutagirakijune et Nyagahima.

Même les autorités européennes, belges et anglaises, durent sévir plus d'une fois contre ces agitateurs qui poussaient les gens à la révolte en leur annonçant que Nyabingi viendrait les délivrer des corvées et des impôts. A la fin de cette étude, nous donnerons une liste de *bagirwa*, dont un bon nombre moururent dans les prisons de l'Uganda ou du Ruanda.

## 2. Les insignes des bagirwa (ministres de Nyabingi)

Une serpette (fig. 6c) : très allongée à laquelle on donne communément le nom d'*urunana*. Celle des *bagirwa* a ceci de particulier qu'elle n'a pas de manche en bois ; ils lui donnent le surnom de *gatemabagome*, du verbe *gutema*, couper, et *abagome*, les récalcitrants, et par là il faut entendre ceux qui refusent d'honorer Nyabingi et ses ministres (*gatema*, celle qui coupe).

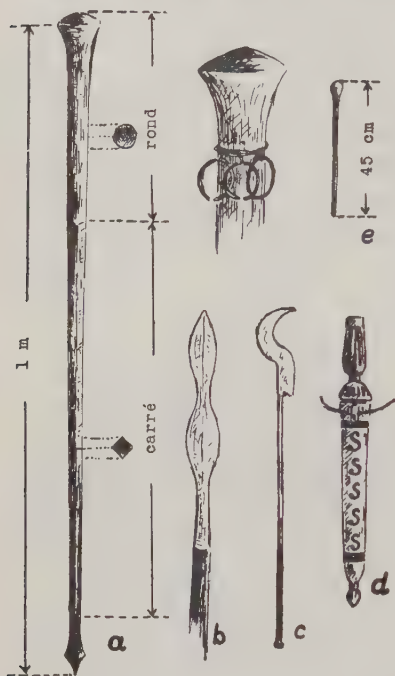


Fig. 6. Insignes des ministres de Nyabingi. a) *umushoro* (canne en fer), *urutimburiro*, *rugandura* ; b) *kicabagome*, *icumu* (lance) ; c) *urunana* (serpette) *gatemabagome* ; d) *inkoia* (épée) *kalyabagome* ; e) *inkoni* (bâton).

Une canne en fer (fig. 6a) : longue d'environ 1 mètre<sup>19</sup> ; la poignée est quelque peu évasée ; le bout opposé se termine en une pointe qui a plus ou moins la forme d'un fer de lance. Cette canne est carrée dans presque toute sa longueur.

Communément appelée *umushoro* ou *igishoro* et parfois *icumu lya Nyabingi*, la lance de Nyabingi, les *bagirwa* du Ndurwa lui donnent le surnom de *urutimburiro*, et ceux du Buberuka, celui de *rugandura*.

Dans l'exercice de leur art, les *bagirwa* y fixent parfois, au moyen de lanières en cuir, des anneaux de cuivre (*imilinga*, bracelets que portent les femmes) ou des grelots, et ils les secouent alors pour avertir leurs clients de la venue de Nyabingi. Mais il arrive qu'ils se contentent de frapper l'un contre l'autre leur canne et les tiges de fer dont nous allons parler.

Une ou deux tiges de fer (fig. 6e)<sup>19</sup> d'environ 50 cm. de longueur. On donne à ces tiges le nom de bâtons *inkoni*.

<sup>19</sup> J'ai déposé au musée de Kabgaye la canne en fer, les tiges en fer et la cruche à deux goulots. C'est grâce à M. Petit, administrateur de Byumba, que j'ai pu me procurer ces objets.

Une épée qui serait plus longue que les épées ordinaires (*inkota*). Elle est surnommée *kalyabagome*, celle qui mange (du verbe *kulya*) les récalcitrants (fig. 6 d)<sup>20</sup>.

Une lance (fig. 6 b) : tout comme l'épée, je ne l'ai pas vue ; elle aurait la forme que nous indiquons et est surnommée *kicabagome*, ce qui tue (du verbe *kwica*) les récalcitrants<sup>20</sup>.

Un tambour, orné de nombreux cauris, *amasimbi* (fig. 7). Au Ruanda, le tambour est un signe de royauté. On reconnaissait comme roi celui qui possédait le *kalinga*, palladium du royaume.

Les *bagirwa* emploient également une petite cruche à deux goulots pour boire la bière en compagnie de leur client (fig. 8). On dit que, à certaines



Fig. 7.



Fig. 8.

Fig. 7. a) *ingoma*, tambour orné de cauris ; b) *imilishyo*, baguettes dont on se sert pour frapper le tambour ; c) *isimbi* (pluriel *amasimbi*), cauris.

Fig. 8. *akabindi k'iminwa ibili*, petite cruche à 2 bouches (goulots).

occasions, ils portent suspendue à une épaule la peau d'un serval, ornée de cauris. Les femmes *bagirwa* se paraient d'un très grand nombre de colliers de perles et de bracelets (voir la description que nous faisons de la grande *mugirwa* Gahu).

### 3. La « venue de Nyabingi »

1<sup>o</sup> De la manière dont le *mugirwa* reçoit ses visiteurs.

S'il n'a pas une case spéciale dédiée à Nyabingi (*ingoro ya Nyabingi*, le palais de Nyabingi), il les reçoit dans sa hutte d'habitation. Voici un visiteur qui se présente ; il a sur la tête une cruche de bière. Un serviteur du *mugirwa* vient aussitôt lui demander ce qu'il veut et avertit son maître que quelqu'un désire le voir. « Qui est-ce donc ? » crie le *mugirwa* d'une voix rauque. — « C'est un tel », répond le serviteur. — « A-t-il apporté quelque chose ? » — « Oui, de la bière. » — « Rien que cela ? Dis-lui d'apporter également un mouton ; sa bière, il peut la ramener chez lui. » Le visiteur ennuyé insiste pour qu'il lui prenne sa bière et ajoute qu'il reviendra demain avec le mouton. Bref, on lui prend sa bière et le voilà parti.

<sup>20</sup> Tous les *bagirwa* ne possèdent pas cette épée et cette lance.



## 2° La scène de la « venue de Nyabingi ».

Le lendemain, notre homme revient traînant avec lui le mouton sollicité. On l'introduit dans la hutte du *mugirwa* et on lui présente un siège. Le *mugirwa* se tient caché aux yeux de son client derrière la cloison de l'alcôve où se trouve le lit sur lequel il est assis. Il demande habilement à son visiteur l'objet de sa visite ; notre homme lui raconte bonnement qu'il a un enfant malade, qu'il est allé consulter un devin, et que ce dernier lui a conseillé d'aller chez un *mugirwa* pour savoir les volontés de Nyabingi.

Après un moment de silence, pendant lequel on attend la venue de Nyabingi (*batega Nyabingi*), le *mugirwa* se met tout à coup à gémir et à geindre comme le ferait un malade ; toujours invisible, il saisit un des piliers de la case et le secoue fortement, son lit craque, toute la hutte tremble ; du pied il frappe contre la cloison ; il agite sa canne en fer à laquelle sont suspendus des grelots ou des anneaux de cuivre (*imilinga*), fig. 6a. Tout ce bruit annonce la venue de Nyabingi.

Le visiteur atterré se prosterne avec respect et tremblement devant l'alcôve où se tient caché le *mugirwa* ; il frappe ses mains <sup>21</sup> en disant : *Urakagira Imana*, puisses-tu avoir toujours *Imana* (Dieu) avec toi. Dès ce moment, le *mugirwa* est censé être Nyabingi en personne ; ce n'est plus lui qui est là et qui parle, mais Nyabingi, *Ntakili we*, *yabaye Nyabingi*, ce n'est plus lui, il est devenu Nyabingi.

Prenant alors un ton de voix qui est censé être celui de Nyabingi, le *mugirwa* dit en gémissant : « Je viens à l'instant de chez un tel qui habite à tel endroit » ; il dit tout cela en Ruhima <sup>22</sup>, langue que parlait Nyabingi de son vivant et que, de nos jours encore, parlent les habitants du Ndorwa.

Le visiteur, qui est un Mukiga (montagnard) des environs de Byumba et qui ne parle que le Kinya-Ruanda, interrompt le *mugirwa* pour lui dire qu'il ne comprend pas. Le *mugirwa*, prenant aussitôt son ton de voix ordinaire, le lui répète en Kinya-Ruanda. Il lui demande ensuite en Ruhima ce qu'il veut. Notre homme de répondre : *Nyagasani*, *icy'uwuga*, *sincyumva*, Seigneur, je ne sais ce que tu dis. Le *mugirwa* de le lui répéter en Kinya-Ruanda.

Enfin, il lui annonce les volontés de Nyabingi, ou plutôt c'est Nyabingi elle-même qui les lui fait connaître : « Si tu m'apportes un taurillon, ton enfant ne tardera pas à guérir... »

Le visiteur, tout tremblant, promet le taurillon, puis confiant dans la toute-puissance de Nyabingi s'en retourne chez lui, tout heureux qu'elle ait daigné lui parler.

A propos de la scène que nous venons de décrire, on a dit et même écrit des choses que je ne puis admettre, à savoir :

1° Que c'est un complice du *mugirwa* qui, caché au fond de la hutte, imite la voix de Nyabingi. Pour moi, il n'y a pas de doute que ce soit le

<sup>21</sup> Au Ruanda, c'est en se frappant dans les mains qu'on salue le roi et la reine-mère.

<sup>22</sup> Ruhima est ainsi appelée la langue parlée par les habitants du Ndorwa, les Bahororo ; c'est aussi celle des Bahima, batutsi pasteurs. Parfois elle est désignée du nom de Gihororo.

*mugirwa* lui-même qui contrefait sa voix. D'ailleurs, certains sorciers spirites, les *abashyitsi*, parviennent à rendre jusqu'à trois tons de voix différents ; nos *bagirwa* seraient-ils moins habiles ? Enfin, il y a le témoignage des indigènes eux-mêmes qui, la plupart, savent pertinemment que c'est bien le *mugirwa* lui-même qui change sa voix.

2<sup>o</sup> Un auteur décrit ainsi la scène de la « venue de Nyabingi » : « Le *muzimu* de Nyabingi apparaît au seul opérateur (le *mugirwa*) ; sa venue est signalée par un ébranlement violent et tapageur de l'arrière hutte où se tient caché le voyant. Il répond aux questions du consultant avec une voix de ventriloque, voix de spectre ou de revenant. » Puis il ajoute : « Le second procédé est plus impressionnant encore, sinon moins sujet à caution : c'est celui de la pythie, de l'espèce de nos somnambules-médiums. L'impresario entretient dans sa boutique une demi-douzaine de sujets, filles névropathes ou hystériques. Quand un client se présente, l'une d'elles se livre devant lui en proie au démon obsesseur. Nyabingi fond sur elle et la subjugué. La transe produit ses effets accoutumés : le médium se roule par terre et écume ; il débite avec volubilité des paroles inintelligibles et des phrases incohérentes. C'est le moment de les interroger. Le *mugirwa* interprète ses oracles. La curiosité du client satisfaite, la jeune fille revient à elle. Des phénomènes étranges accompagnent ces possessions ; des coups frappés, des secousses auxquelles les poteaux de la hutte ne sauraient normalement résister ; des lévitations du médium qui reste suspendu en l'air sans appui d'aucune sorte pendant quelques instants, des guérisons soudaines de plaies purulentes, autant de manifestations inexplicables en soi, mais qui, il faut bien le dire, ont échappé jusqu'ici à tout contrôle européen, encore qu'elles ne soient pas insolites dans les pays de forte démonomanie. »

Ce qui est curieux, c'est qu'ayant vécu dix-sept ans au Ruanda, dont quatorze ans environ dans les régions où ce culte de Nyabingi est en vogue, je n'ai jamais rien entendu de pareil. Il est vrai que l'auteur des lignes citées n'a jamais fait qu'y passer et qu'il ne connaissait pas la langue du pays.

Ce que je puis affirmer, c'est que les jeunes filles qu'il traite de « névropathes ou d'hystériques » sont absolument normales et qu'elles ne s'occupent chez le *mugirwa* que de travaux réservés à leur sexe. Je me suis personnellement entretenu avec la *mugirwa* Gitangaza et sa sœur Nyinebuga de Butozo, avec Nyirabitama de Buhambe, avec Kabuga de Byumba, avec Muzungu, fils du grand Ruhuma de Nyabyondo, et j'y ai vu quelques-unes de ces filles ; je puis donc en parler en connaissance de cause.

#### 4. En visite chez les dévots

Le *mugirwa* ne se contente pas toujours de recevoir chez lui des visiteurs ; lui arrive parfois de se rendre en visite chez l'un ou l'autre de ses dévots (*ingabo ze*)<sup>23</sup>. Il leur annonce habituellement sa visite afin d'être

<sup>23</sup> On donnerait à ses visites le nom de *ukubyukurutsa kwa Nyabingi* ; dans le langage courant, ce verbe *ukubyukurutsa* signifie faire venir les vaches pour les traire.

mieux reçu et y arrive à la nuit tombante. Il se présente tenant en mains ses insignes : la canne en fer et la serpette.

On lui présente aussitôt un peu de bière ; on cause amicalement de la pluie et du beau temps, puis on lui sert à manger. Lorsqu'il est bien repu, il se retire et se couche sur le lit. Il n'y a plus qu'à attendre (*gutega*) la venue de Nyabingi. Les gens assis dans la hutte se sont tus. Tout à coup, notre *mugirwa* s'agite, frappe du pied la cloison de l'alcôve où est caché son lit, etc. Tout le monde aussitôt se prosterne et honore Nyabingi en frappant des mains.

Les gens des environs, avertis que Nyabingi est là, accourent pour lui rendre, eux aussi, leurs hommages ; ils lui apportent, qui de la bière, qui des haricots, qui des petits pois.

Les jeunes filles et les femmes se mettent à danser dans la cour devant la case, car il faut fêter Nyabingi qui est venue visiter ses enfants.

Le maître du *ruko* (habitation) présente ses requêtes à Nyabingi, et elle lui répond. Alors le *mugirwa*, se sentant fatigué et ayant envie de dormir, fait au nom de Nyabingi ses adieux aux assistants : « Au revoir, dit-il, je m'en vais » (*murabeho, ndagiye*), et il s'endort profondément.

Un certain nombre de personnes rentrent chez elles ; quelques jeunes filles et quelques femmes continuent à danser.

Parfois, au milieu de la nuit ou de grand matin, le *mugirwa* entre de nouveau en possession de Nyabingi.

S'il est content de la réception qu'on lui a faite, il reste là deux ou trois jours.

Le *mugirwa* en tournée de quête. De temps à autre le *mugirwa*, armé de ses insignes, s'en va mendier dans les environs ; il est suivi de quelques serviteurs, porteurs de grands paniers (*ibisobane*).

Comme il est connu dans toute la région et que, par ailleurs, il tient dans les mains ses insignes, personne évidemment n'ose lui refuser haricots, petits pois, sorgho, etc.

Lorsque ses paniers sont pleins, il rentre chez lui.

## 5. Liste des Bagirwa

Rutagirakijune (femme) : fut tuée à Kabona (près du Rugezi) par ordre de Rwabugiri.

Elle eut pour successeurs : Kanzanira (femme) ; Ruhara ; Mafene : tué par les Allemands ; Ngayabalezi.

Nyagahima : Rwabugiri le fit massacrer.

Il eut pour successeur Bgamuhunda.

Gahu (femme) : fut tuée par les soldats de Rwabugiri à Gikore. C'est sans doute à elle qu'on donne les surnoms de Gahukeyiguru et Nkandahejuru.

Gahû (femme) : échappée de sa hutte incendiée par les Abagina, elle vint s'établir au Ruanda et mourut à Cyumba chez Mutereri.

Bituro : fils de Mahinga, habitait Kagarama ; poursuivi par les Anglais, il fut ensuite pris par les Belges et mourut en prison à Kigali.



- Bamukonya : fils de Kalisa de Murandi mu Bakonkwe, mourut en prison à Kabare, ainsi que son frère Buransezere.
- Kijoro : habitait Manyagi (territoire de Byumba), mourut en prison à Kigali.
- Kinyagi (femme) : du Gisaka (territoire de Kibungu), mourut en prison à Gitega.
- Rwanyegamo : mourut en prison à Kigali.
- Kayonde : mourut en prison à Kigali ; il était fils du *mugirwa* Bahinyoza dont la mère, Mukemisheke, était fille de Muyange venu au Ruanda avec Nyagahima.
- Madamu (femme) : habitait Nyamyumba (Ndorwa belge).
- Narambe (femme) : après avoir habité à Kigogo (Rukiga), se fixa à Nyamyumba ; elle était nièce de Kamisheke, femme de Bahinyoza.
- Muzungu : de Rubaya (Ndorwa belge), mourut en prison à Kigali ; il était fils de la grande *mugirwa* Mugesera (femme).
- Gakwanzi (femme) : épouse de Gatembo, habitait le Buyaga (province) ; elle fut incarcérée un certain temps à Astrida.
- Mbungira : de Kayita près de Kiziguru (Buganza), passa lui aussi en prison.
- Muzungu : fils de Ruhuma, qui habitait Mukalange (Ndorwa), est allé se fixer à Nyabyondo (Ndorwa). Sa mère Cyanubujojo était servante chez le grand *mugirwa* Kalisa de Murandi (Ndorwa anglais).
- Mutereri : de Cyumba. Gahu mourut chez lui.
- Gitangaza et Nyinebuga (femmes) : toutes les deux épouses de Ntengura, originaires du Ndorwa anglais, habitent actuellement Butozo (Ndorwa).
- Nyiranturo (femme) est *mugirwa* au Mutara.
- Nyirabitama (femme) est *mugirwa* à Buhambe (Rukiga).
- Kanyange (femme) est *mugirwa* à Nyakenke (Buberuka).
- Kabuga : *mugirwa* à Byumba (Rukiga).
- Henda : *mugirwa* à Shangasha (Ndorwa).
- Bahulira : *mugirwa* à Bungwe (Ndorwa).
- Kanyandekwe : fils de Kabandwa et petit-fils de Mutereri, habite Cyumba.
- Sinamenye : fils de Bijumbu et petit-fils de Rwangeyo, habite Nyabishyambi.
- Sagatwa : *mugirwa* à Buhambe (Rukiga).
- Kalema : *mugirwa* à Rushaki (Ndorwa).
- Keleta : *mugirwa* à Tovu (Ndorwa).
-

# Der *aqáqar*-Fluchzauber der Qunantuna auf Neubritannien

Von P. CARL LAUFER, M. S. C. \*, New-Britain

## Inhalt:

### Vorbemerkung

#### I. Die psychologischen Grundlagen des Fluchzaubers

1. Der Ursprung
2. Die Persönlichkeit des Zauberers
3. Das übernatürliche Element in der Zauberei
4. Der Glaube an den Seelenstoff in der Zauberei
5. Die Angst vor Verlust von Seelenstoff

#### II. Diagnosezauber als Vorbereitung zum *aqáqar*

1. Das *kómkom*-Ordal
2. *A pakapáka tuba*-Diagnose
3. *A títunai*-Diagnose
4. *A tun píi daval*-Diagnose
5. *Al kaur*-Diagnose
6. *A didiaval*-Diagnose

#### III. Die Ausführung des *aqáqar*-Totzauberns

1. *A váral na puta, puta*-Diebstahl
2. Die Herstellung des *qáluqal*-Zaubermittels
3. Die *aqáqar na kómkom*-Verwünschung
4. Weitere *aqáqar*-Formeln
5. Tubuan-Fluchzauber

#### IV. Die Verwendung des *puta*

1. Verbrennen des *puta*
2. Vergraben und Wegwerfen des *puta*
3. Aufhängen des *puta*
4. Zerschneiden des *puta*

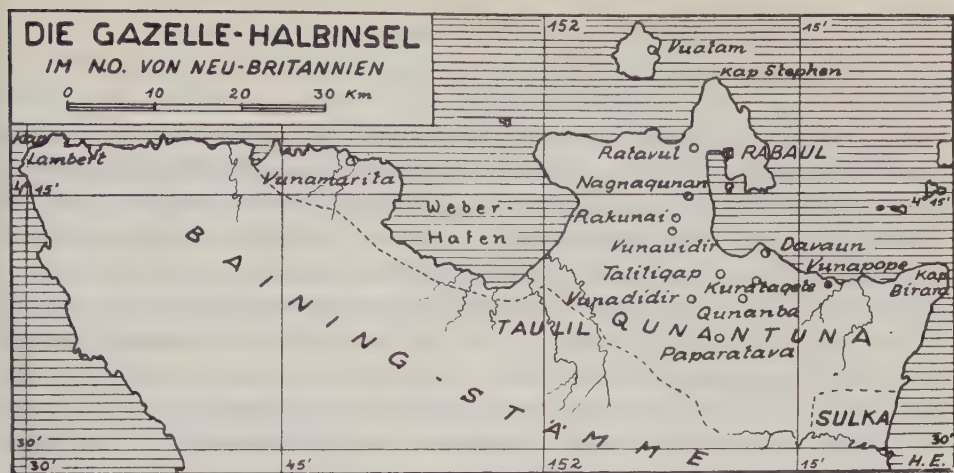
#### V. Ergänzende Analogiezauber

1. Verhexung der Fußspur
2. Verhexung von Bäumen
3. Verhexung des Gehörtes

### Schlußwort

---

\* C. LAUFER ging 1929 nach Neubritannien und arbeitete seitdem bis 1942 und wieder seit 1945 unter den Qunantuna. Er war von 1936 bis 1939 Redakteur der Qunantuna-Monatszeitschrift. Einige seiner Veröffentlichungen siehe im Literaturverzeichnis unten p. 398, Nr. 7-14.



### Vorbemerkung

Bei der Lektüre der hier gebotenen Tatsachen und Texte mag der eine oder andere vielleicht das Bild der Qunantuna gar zu düster sehen. Das ist ein Nachteil, der entsteht, wenn in der Behandlung eines Themas die Beispiele so gehäuft vor die Augen treten, daß man darüber die andern, außerhalb des Fragekomplexes stehenden Dinge im Leben der Eingeborenen nicht mehr genug beachtet. Dieser Gefahr möchte ich begegnen und auf folgende Punkte hinweisen: 1. Die hier wiedergegebenen Arten und Formeln von Fluchzaubern entstammen — wie aus dem Text ersichtlich ist — nicht einer einzelnen Ortschaft, sondern sind von mir und meinen Konfratres zu verschiedenen Zeiten und aus verschiedenen Distrikten des Qunantuna-Gebietes gesammelt worden. 2. Fluchzauber kann längst nicht jeder Eingeborene vornehmen; die schwarze Magie beschränkt sich vielmehr auf einen Kreis von verhältnismäßig wenigen, dafür besonders begabten und ausgebildeten Individuen, die ihre Kunst nicht alltäglich, sondern nur gelegentlich zum Schaden anderer ausüben. 3. Ihr Einfluß auf die Allgemeinheit ist an sich zwar schlimm genug; aber es ist längst nicht so, als ob das ganze Volk nun dauernd in einer Angstpsychose lebte und sich einer dumpfen Resignation überließe. Man muß bedenken, daß die Eingeborenen felsenfest überzeugt waren, eine Menge von sicherwirkenden Schutzmitteln und Gegenzauber zu besitzen, die alle Schädigungen von außen her von vornherein paralysieren könnten. Die vielen öffentlichen und privaten Feste und Tanzfeierlichkeiten auch in alter Zeit, Gesang und Musik und frohe Stunden im Familienkreise sind Zeugen dafür, daß auch den Qunantuna die Freude am Leben nicht fehlte. Und damit gehen wir über zu unserem Thema.



## I. Die psychologischen Grundlagen des Fluchzaubers

### 1. Der Ursprung

Frühere Autoren haben vielfach in den Geheimbünden der Qunantuna und in den damit verbundenen *aqáqar*-Zauber eine soziale Einrichtung sehen wollen, die den Zweck hatte, den im Lande allgemein herrschenden Anarchismus zu dämpfen und niederzuhalten<sup>1</sup>. Denn die Häuptlinge verurteilten ihre eigenen Freunde und Verwandten nicht für begangenes Unrecht und waren auch sonst in ihrer Rechtsprechung käuflich und parteiisch. Recht konnte sich darum der geschädigte Einzelne nur dann verschaffen, wenn er selbst stark genug war, den Gegner abzutun. War er das nicht, so mußte er die unsichtbaren Mächte der Geisterwelt zu Hilfe rufen und mit Gift arbeiten. So soll sich der geheime *aqáqar*-Fluchzauber als ein persönliches, unmittelbares Gericht entwickelt haben, das immer auf Tod lautete. Verteidigung und soziale Machtstellung des schuldigen Teiles wurden dabei zwecklos<sup>2</sup>.

Diese Erwägungen spielen gewiß eine große Rolle, waren aber nicht der eigentliche und tiefste Grund. Denn die *aqáqar*-Fluchzauberer waren und sind teilweise noch heute selbst Häuptlinge oder doch deren Freunde. Eine Krähe aber hackt der anderen kein Auge aus. Ich glaube vielmehr, daß der geheime Giftmord mit seinem magischen Zeremoniell einem primitiven Zerstörungstrieb einzelner Eingeborener entwachsen ist, einer Lust, ungestraft zu morden. Wie ein ungeartetes Kind eine innere Befriedigung empfindet, wenn es seine eigenen Spielsachen oder die Wertsachen anderer beschädigen und in Stücke reißen kann, so gab — ursprünglich wenigstens — manch ein Eingeborener hemmungs- und skrupellos seinem inneren Drange nach, Eigentum und Leben seiner Mitmenschen zu zerstören, solange er dabei nur nicht erwischt wurde.

Diese selbstsüchtige und infame Einstellung kommt z. B. ganz klar zum Ausdruck in den Mythen über die Entstehung des ersten Meuchelmordes:

Die beiden Kulturhelden der Qunantuna, *To Kabinana* und *To Purgo*, beraten, wie sie auf eine für sie ungefährliche Art und Weise ihren eigenen Vater beseitigen könnten. "Wir wollen giftige Kräuter sammeln und damit *To Laquláqu* vergiften, damit er sterbe." Sie tun das Gift in die Pfefferblätter, die sie ihrem Vater zum Betelkauen reichen. Von Schmerz gepeinigt stürzt dieser sich in die See, und *To Kabinana* folgt ihm, um ihm mit einem dünnen Stöckchen überdies noch den After zu durchbohren, so daß *To Laquláqu* verblutet und das ganze Meer rot färbt<sup>3</sup>.

Ein andermal lädt *To Kabinana* seinen Bruder und Freunde zum Kampf-

<sup>1</sup> THURNWALD (22) 134 z. B. beschrieb den Iniet-Geheimbund als eine Art Schutz- und Trutzverband, der allerdings häufig zu einem Raub- und Mordverband ausartete. POWELL (24) 62 nennt den Dukduk-Bund die „personifizierte Justizverwaltung“, die als Richter, Polizist und Henker zugleich fungiert, Streit beilegt und Übeltäter bestraft.

<sup>2</sup> Vgl. KLEINTITSCHEN in: Hiltruper Monatshefte 1912, p. 63. Ferner: P. KLEINTITSCHEN (4) 228, 232 ff.

<sup>3</sup> KLEINTITSCHEN (5) 73 ff.

spiel ein. "Kommt, laßt uns miteinander fechten und Krieg spielen. Aber keiner soll ernstlich getroffen werden, daß er etwa sterbe. Es soll nur ein spielerischer Zeitvertreib sein." Aber *To Purgo* tötet dabei doch einen Mann mit Keule und Speer, und seine Freunde schneiden die Leiche in Stücke <sup>4</sup>.

In beiden Fällen kann man als Motiv zum Morde kein verletztes Ehrgefühl oder Rechtsgefühl erkennen, das einem Anarchismus die Stange zu halten versuchte. Vielmehr sehen wir hier, besonders in *To Purgo*, den Typ des von Fremdeinflüssen unberührten Qunantuna-Helden, der wider allen guten Rat und eigene bessere Einsicht einfach seiner Laune folgt und mordet um zu morden, auch ohne Rücksicht auf Blutsbande und Freundschaft. Sicher fühlt auch der heutige Qunantuna, daß diese Handlungsweise nicht recht ist; er entschuldigt sich selbst aber damit, daß bei einem Verbrechen, das er am Leben seines Mitmenschen begeht, die Schuld nicht eigentlich auf ihn selber fällt, sondern auf das Beispiel seines mythischen Vorfahren, der es einstmals vormachte.

## 2. Die Persönlichkeit des Zauberers

Die *aqáqar*-Zauberer waren und sind noch heute ausnahmslos Männer, die einem oder mehreren der großen Geheimbünde angehören, also dem *Pepe na lom*, dem *Iniet* und dem *Tubuan*. Die beiden ersteren Bünde wurden durch das Bemühen der Missionen und den Druck der deutschen Kolonialregierung bereits vor dem ersten Weltkrieg aus dem öffentlichen Leben verbannt. Dafür aber hat die Tubuan-Gemeinschaft ihr Erbe übernommen und im geheimen weitergenährt. Es sind die Führer des Tubuan-Bundes, die noch heute als *tena aqáqar* fungieren und eine mehr oder minder beschränkte Auswahl ihrer Bundesbrüder zur Mitarbeit heranziehen. Wer Gift braucht, kauft es bei ihnen und darf auf größte Diskretion rechnen <sup>5</sup>.

Die Meister der *Iniet*-Loge, die den höchsten Weihegrad besaßen, waren überzeugt, daß sie zur Annahme einer fremden Tier- oder Menschengestalt befähigt seien, wenn es darum ging, ihr Mörderhandwerk unerkannt auszuüben. Als *tur laur* traten sie ihrem Opfer in Gestalt eines Freundes entgegen, als *vávina tábaran* in Gestalt eines verführerischen Weibes, als *toi*, *tamélamar* oder *e máqit* ließen sie ihre Seele in bestimmte Tiere eingehen und übertrugen auf diese ihre eigene Mordgier. Diese Inkorporation fremder Gestalt und fremden Wesens heißt: *a vapétep*, d. h. Anhaften, Übertragung. Wohlgemerkt, diese *Iniet*-Zauberer waren keine eitlen Gaukler, die nur mit der Autosuggestion ihrer Opfer rechneten und diese für ihre Zwecke ausnützten. Sie waren im Gegenteil voll und ganz von ihrer übermenschlichen Fähigkeit überzeugt und machten mit dieser Überzeugung Ernst. Andere Bundesmitglieder, die nicht so weit graduiert waren, schickten stellvertretende Hilfsgeister (*a túragan*) in veränderter Gestalt aus, um Mitmenschen an Leib und Seele zu schaden. Vermöge der ihnen durch die Initiation innewohnenden Zauberkraft (*a igal*)

<sup>4</sup> KLEINTITSCHEN (5) 73 ff.

<sup>5</sup> Vgl. LAUFER (13) 217-227.

besaßen auch diese Iniet-Bündler niederen Grades einen nicht geringen Einfluß auf den Beistand der Geisterwelt und waren nach ihrem Tode selbst als Schutzgeister tätig und als solche ihren noch lebenden Logenbrüdern behilflich <sup>6</sup>.

Die Macht der Iniet-Zauberer schien somit grenzenlos, sie wurde respektiert und gefürchtet von allen, Eingeweihten und Nichteingeweihten. Es lag darum auch in ihrem Interesse, von Zeit zu Zeit immer wieder durch neue Greueltaten das Volk von ihrer Allgewalt zu überzeugen. Dabei zogen sie jedoch vor, persönlich möglichst unerkannt zu bleiben, denn immerhin bestand die Möglichkeit, daß sie in Ausübung ihres Handwerkes dem Zaubermeister einer andern Ortschaft, eines andern Stammes, zu nahe traten, der eventuell noch stärkere Fähigkeiten und Mittel sein eigen nannte, um Rache zu nehmen, zum mindesten aber ihre Verwünschungen unschädlich machen konnte. Doch fehlte es auch nicht an *Tena iniet*, die aus ihren Untaten kein Hehl machten und sich sogar rühmten, soundso viele ihrer eigenen Verwandtschaft umgebracht zu haben; aber das waren Ausnahmen.

Dadurch, daß das Treiben des Iniet-Bundes durch Regierungserlaß aus dem öffentlichen Leben ausgeschaltet wurde, erledigte man aber durchaus nicht die geheimen Zauberpraktiken, die unter der Oberfläche weiterwucherten und im Tubuan-Bund, der nicht von dem Verbot betroffen war, vorsichtig wieder zutage traten <sup>7</sup>. In beiden Geheimgesellschaften waren die Führer sowieso die gleichen, und somit war das Fortbestehen auch des *aqáqar*-Fluchzaubers bis in die jüngste Zeit hinein gewährleistet. Erst nach dem zweiten Weltkriege gelang es der katholischen Mission, die diesmal ganz allein stand, auch die Kraft der Tubuan-Loge zu brechen.

### 3. Das übernatürliche Element in der Zauberei

Den wirklich ausschlaggebenden Faktor für die Wirksamkeit des *aqáqar*-Fluchzaubers bilden die Geister, die zu den Geheimpraktiken der Zauberer ihre Kraft verleihen. Jeder einzelne Zauberer besitzt nämlich einen persönlichen Schutzgeist (*a túragan*), der einstmals selbst Bundesmitglied war und entweder seiner nächsten Verwandtschaft angehörte oder doch zu Lebzeiten sich als sein besonderer Gönner erwies. Höher Graduierte nennen auch einen Geist höherer Ordnung ihr eigen, und besonders begnadeten Iniet-Meistern steht als *túragan* selbst ein *kaia*, ein Mitglied aus der obersten und mächtigsten Geisterklasse, zur Seite. Diese Differenzierung begründet auch das mehr oder minder große Ansehen der einzelnen Zauberer: Je höher ihr geistiger Beistand

<sup>6</sup> Vgl. MEIER (19), (18) und (15); KROLL (6). Über das Wesen des *igal* vgl. LAUFER (13); ferner MEIER (16).

<sup>7</sup> LAUFER (13). Alljährlich ereigneten sich, besonders zur Zeit der öffentlichen Tubuan-Veranstaltungen, so viele rätselhafte Todesfälle, daß man nicht mehr von einem zufälligen, zeitlichen Zusammentreffen reden kann. In geringem Maße galt das auch vom *pepe na lem*-Bund, dessen erstes Ziel war, seine Mitglieder durch den Erwerb von *igal*-Kraft hier und im Jenseits selig zu machen. Sie wandten diese Kraft aber auch an, um Leben und Gesundheit ihrer Mitmenschen zu schädigen.



steht, um so stärker und unfehlbarer ist auch die Wirkung der Zaubermittel, die er seinem Schützling mitteilt. Gegensätzliche *túragan* befehlen sich untereinander genau wie die lebenden Menschen, und vom Ausgang ihres Kampfes hängt dann der Erfolg oder Mißerfolg der betreffenden Zauberer ab. So kam es vor, daß ein Iniet-Mann, der mehrmals mit seinem Zaubern Mißerfolg hatte, seinen unfähigen *túragan* aufgab und sich einen neuen, besseren Helfer suchte. Andererseits rächen sich die Schutzgeister wieder an ihren Nachfahren, wenn ihnen von deren Seite nicht die gebührende Achtung und Verehrung bezeugt wird: ihr Beistand läßt nach und verkehrt sich selbst in das Gegenteil.

Sie sind gegenwärtig in heiligen Steinen, *a biut* oder *a bele* genannt, die in einer besonderen Hütte im Busch, nahe dem Versammlungsplatz der Iniet-Bündler, aufbewahrt werden. Diese Hütte heißt *a pal na umu*, "Haus der Verschwiegenheit". Darin liegen die Steine, in Blätter oder Baumbast gewickelt, mit der Gesichtsseite zum Boden hin, jeder führt den besonderen Namen des ihm innewohnenden Schutzgeistes<sup>8</sup>. Bloßes Ansehen und erst recht jede Berührung durch Fremde würde unfehlbar deren sofortigen Tod herbeiführen. Aber auch der Iniet-Mann selbst, dessen Eigentum ein solch kraftgeladenes Steinbild ist, hat seine Vorsichtsmaßnahmen zu treffen, ehe er sich dem Heiligtum nähert. Durch eine *málira*-Zauberei muß er erst seinen *túragan* versöhnlich stimmen und ihn sich gefügig machen; erst dann kann er ihn anrufen und für sein Vorhaben gewinnen.

Außer dem Steinbild seines Schutzgeistes verbirgt der Zauberer im *pal na umu* auch noch einige Reliquien von dessen Leichnam, den Schädel oder den Unterkiefer oder nur Arm- und Beinknochen. Diese Dinge wurden einige Zeit nach der Beisetzung eines einflußreichen Iniet-Bündlers dessen Grabe durch den Erben wieder entnommen: in ihnen ist ja nach dem Glauben der Eingeborenen die Seelenkraft des Verstorbenen enthalten<sup>9</sup>. Wer sie besitzt, hat einen sicheren Einfluß auf den Geist des Verstorbenen und kann diesen von seinem eigenen Willen abhängig machen. Er kann den verwandten Schutzherrn nun dazu zwingen, auf seine Anrufungen und Gebete zu hören und ihm in der Ausführung des *aqáqar*-Zaubers behilflich zu sein. Er hat es in seiner Macht, den Geist des Toten auszuschicken, um die Seele seines intendierten Opfers zu rauben und damit dessen irdisches Leben zu vernichten. Wir werden immer wieder sehen, daß dieses urpersönliche Verhältnis des Zauberers zu seinem *túragan* durch das Mittel der heiligen Steinbilder und Reliquien die Grundlage zu aller schwarzen Magie bildet.

Vom Iniet her haben auch die Tubuan-Dukduk-Logen Geistersteine

<sup>8</sup> P. MEIER (17) 51. Hier werden diese Bilder ganz allgemein *a bala na vat* (Steinvorderseite) genannt.

<sup>9</sup> Im Schädel vor allem wohnt die Seele des Verstorbenen. Dahin zieht sie sich zurück, wenn sie von ihren Wanderungen heimkehrt. Deshalb werden die Schädel an Schmuckgerüsten aufgesteckt, wenn Festlichkeiten zu Ehren der Verstorbenen aufgeführt werden, damit ihr Geist gegenwärtig sei und an der Ehre teilnehmen könne. Die Schädel werden auch oft mit Kitt und Kalk nachmodelliert und mittels eines eingefügten Querstabes bei den *tabaran*-Geistertänzen vor dem Gesicht getragen. POWELL (21) 62.

übernommen, die in der alten Hochburg der Geheimbünde, den Duke of York-Inseln hergestellt und an die Tubuan-Besitzer für teures Geld (etwa 160 Mark) verhandelt wurden. Erst in jüngster Zeit ist dem ein Ende gesetzt worden; aber die Steine selbst finden sich noch vielerorts und werden sorgfältig geheimgehalten.

#### 4. Der Glaube an den Seelenstoff in der Zauberei

Ist also die Verbundenheit des Hexenmeisters mit dem Geist eines mächtigen Ahnen die Grundlage, so stellt der Besitz von unrechtmäßig angeeignetem *puta* die unerläßliche Vorbedingung für die Vornahme von *aqáqar*-Zaubern dar. Unter *puta* verstehen die Qunantuna eine Art stofflichen Teil der Seele, die an dem ganzen lebendigen oder toten Körper eines Menschen haftet, auch an dessen leblosen Abfällen wie Haare, Fingernägel, Kot, Schweiß, Speichel usw., ja selbst an Dingen, die nur in längerer Verbindung oder physischer Berührung mit der betreffenden Person gestanden haben wie: Speisereste, Kleider, Schlafmatte und andere Gebrauchsgegenstände des täglichen Lebens. Sie alle haben durch den Kontakt mit der Person etwas von deren Lebenskraft in sich aufgenommen. Selbstverständlich gelten dann auch Schatten- und Spiegelbild, Zeichnung und Photographie eines Menschen als beseelt, und schließlich auch sein persönlicher Name. Sie sind eben ein Teil seines Ichs und nehmen je nach ihrer Bedeutsamkeit mehr oder weniger teil an seinem Leben und dem Prinzip des Lebens, seiner Seele<sup>10</sup>.

Nach dem Grundsatz: *pars pro toto* kann nun ein Zauberer, der etwas

<sup>10</sup> Nach CH. KEYSSER (3) 112 besteht zwischen Seele und Seelenstoff keine Identität. „Jedes ist eine Sache für sich. Beide sind nicht voneinander abhängig, doch hängen sie beide vom Leibe ab und umgekehrt. Das Bindeglied zwischen beiden ist der Leib. Als Bild zur Verdeutlichung diene der Baumstamm. Der Saft sei der Seelenstoff, den Leib stelle das Holz dar, und der Kern bedeute die Seele. Daß gelegentlich Saft verloren gehe infolge von Verletzungen, schadet dem Baume nicht. Aber wie eine bedeutende Anzapfung das Eingehen des ganzen Baumes zur Folge haben kann, wird auch der ganze menschliche Körper vernichtet durch eine ernste Verletzung seines Seelenstoffes. Der Leib geht mit dem Seelenstoff zugrunde: die eigentliche Seele lebt fort. Die fortlebende Seele — wir wollen sie Geist nennen — hat wieder ihren eigenen Seelenstoff; denn die Geisterzauberer im Jenseits nehmen davon und zaubern die Bewohner des Jenseits zu Tode.“ Dagegen schreiben VICEDOM/TISCHNER (23) 336: „Wie früher ausgeführt, hat die Seele ihren Sitz im Herzen des Menschen. Von dort aus durchdringt sie den ganzen Körper mit Lebenskraft. Sie ist überall im Körper. Diese im ganzen Körper und allen seinen Teilen lebende Kraft dürfen wir aber nach meiner Überzeugung nicht Seelenstoff nennen... Es handelt sich dabei also nicht um einen unpersönlichen immanenten 'Seelenstoff' als Absonderung oder Ausfluß der Seele, sondern um einen Teil der Seele selbst, der fähig ist, sich selbständig zu machen, aber trotzdem immer mit dem Hauptteil verbunden bleibt und sich wieder mit ihm vereinigen kann.“ Wie man sieht, sind die Auffassungen über den Gegenstand noch nicht einheitlich, brauchen deshalb aber noch keinen Gegensatz in sich zu schließen. Der Eingeborene stellt sich die Seele mehr oder weniger stofflich vor, also als eine sublimen Materie, die teilbar ist und als Ganzes wie in ihren stofflichen Teilen Lebenskraft äußert. Darum behalten wir im Verlaufe dieser Arbeit beide Ausdrücke bei: Seelenstoff und Seelenkraft für ein und dasselbe Phänomen.

*puta* seines Mitmenschen in die Hand bekommt, dadurch die Seele seines Opfers so oder so beeinflussen und, auf dem Wege über die Seele, dann auch Leib und Leben. Stiehlt er *puta* eines Menschen, so bringt er das Leben des Betreffenden aus dem Gleichgewicht, spricht er den Fluchzauber darüber, so reißt er gleichsam ein Loch in das innere Gefüge von dessen Physis, aus dem das Leben nun langsamer oder schneller herauströpfelt, bis nur noch eine leere Hülle (*a pobóna páli-na*) zurückbleibt. Die Art und Weise des Todes wird bedingt durch das, was der Zauberer mit dem gestohlenen *puta* anfängt: verbrennt er es, so wird auch das Opfer einem hitzigen Fieber erliegen; durchbohrt er es, so wird der Betreffende an äußeren Verletzungen dahinsiechen; zerbricht oder zerreißt er es, so wird auch der Mensch durch Sturz die Knochen zerbrechen und an inneren Verblutungen sterben; läßt er es einfach im Busch verfaulen, so wird auch die Person bei lebendigem Leibe zerfallen usw. Auf die gleiche Weise kann aber ein Zauberer, der *puta* eines kranken Freundes bespricht, auch dessen Wiedergesunden erwirken, kann durch *puta* die Liebe einer Frau erzwingen, die Wut eines Feindes besänftigen<sup>11</sup>.

Dem *aqáqar*-Fluchzauberer stehen nun vielerlei Mittel zu Gebote, um etwas von dem Seelenstoff eines intendierten Opfers in seine Gewalt zu bringen. Um bei seinem Tun nicht entdeckt zu werden, bereitet er sich durch eine der vielen *várivai*-, *kabagkéake*- oder *kinakináo*-Zauber darauf vor: er bittet seinen Schutzgeist, ihn unsichtbar zu machen oder etwaige unverhofft dazwischenkommende Zeugen zu blenden, damit sie ihn nicht erkennen. Auf seinen Exkursionen nimmt er auch Knochenreliquien seines *túragan* mit, die ihm als Tarnkappe dienen sollen. Körperabfälle oder Speisereste seines Opfers zu finden, fällt gewöhnlich nicht schwer, wenn er wartet, bis sich die Insassen des Gehöftes daraus entfernt oder zur Nachtruhe begeben haben. Ein einfacher Weg ist auch der, dem Opfer aufzulauern, wenn es im Busch seine Notdurft verrichtet, um dann das *puta* (Exkreme) an sich zu nehmen, *i kaba ra puta*.

Vermutet der Zauberer, trotz seiner magischen Vorkehrungen von jemand anderem gesehen worden zu sein, oder hat er Helfershelfer mit sich genommen, denen er nicht ganz traut, so wird er diese durch einen *kamakamán*-Zauber zu ewigem Stillschweigen zwingen<sup>12</sup>. *Kamakamán* ist für sich schon eine Art

<sup>11</sup> CH. KEYSSER (3) 115-117 faßt den ganzen Komplex des Seelenstoffglaubens unter einheitliche Richtlinien zusammen:

a) Jedes Wesen und jedes Ding besitzt einen Seelenstoff, der es vollständig durchdringt und erfüllt. b) Die Fähigkeiten und Eigenschaften, welche eine Person oder Sache besitzt, kommen auch seinem Seelenstoff voll zu. c) Es gibt eine Übertragung von Seelenstoff — und damit eine Übertragung von Kräften und Eigenschaften — auf ein anderes Wesen oder einen anderen Gegenstand. d) Es gibt eine Isolierung des Seelenstoffes durch bestimmte Mittel (z. B. Einschluß in Bambusrohr). e) Übertragener Seelenstoff kann wieder abgeleitet werden (durch Gegenzauber). f) Es gibt auch eine gegenseitige Anziehung verwandter Seelenstoffe (durch Analogie). g) Was dem Seelenstoff geschieht, erleidet zugleich sein Besitzer.

<sup>12</sup> Jene, die sich zu gegenseitigem Schweigen verpflichten, legen z. B. einen Kieselstein zwischen sich mit den Worten: *I vat ra glem, i vat ra giéqu!* — „Hart (verschlossen) wie ein Stein sei dein Mund und mein Mund.“ Ich erinnere mich in all den



Fluchzauber, die für die freiwilligen und unfreiwilligen Zeugen eine Todesdrohung enthält, falls es ihnen einfallen sollte, das Geheimnis des *puta*-Diebstahls auszulplaudern. In den meisten Fällen wird darum die *kamakamán*-Drohung von allen Eingeborenen respektiert, weil jeder weiß, daß mit dem *tena agáqar* nicht zu spassen ist. Es kommt selten vor, daß ein Qunantuna, der heimlich einen *puta*-Diebstahl beobachtet hat oder vermutet, einen andern, befreundeten Zauberer in aller Stille angeht, das *puta* im Besitz des Diebes durch Gegenmaßnahmen zu zerstören und so den Fluch unwirksam zu machen. Ein solcher Paralysiszauber heißt: *a gaga rinamai*, d. h. "Kauen einer magischen Betelnuß", die Zauberformel selbst: *a dokádoko*, d. h. "Das Vernichten von gestohlenem *puta*". Aber diese Dinge gehören schon in das Kapitel der Krankheits- und Heilzaubereien, und ihre Beschreibung würde hier zu weit führen.

### 5. Die Angst vor Verlust von Seelenstoff

Aus dem Gesagten wird ersichtlich, welch eine ungeheure Bedeutung dem *puta*-Seelenstoff im Leben der Qunantuna beigemessen wird, und wir können ihr Entsetzen verstehen, wenn sie feststellen, daß ihr eigenes *puta* in fremde Hände gefallen ist. Um solch ein Unglück nach Möglichkeit zu vermeiden, haben die Eingeborenen ihr ganzes Alltagsleben mit einem Wall von Vorsichtsmaßnahmen umgeben, die heutzutage schon zu einer Art von Anstandsregeln geworden sind<sup>13</sup>: der Qunantuna ißt gewöhnlich allein, abgesehen von andern, höchstens die engsten Blutsverwandten und Freunde werden zum Mahle geladen, weil er von diesen durchweg nichts Schlimmes zu befürchten hat. Nach dem Essen steckt er die Reste (Blätter, Schalen, Knochen, Fischgräten) in den Kehrlichthaufen, der jeden Tag verbrannt wird, oder er versenkt sie in der See oder im dichten Busch, wo niemand sie finden und verhexen kann.

Schon seiner weitläufigeren Verwandtschaft wagt er nicht mehr recht zu trauen. Von einem Fest (das ja immer nur von Mitgliedern derselben Heiratsklasse, also Blutsverwandten im Sinne der Eingeborenen, veranstaltet wird) nimmt er die Speisereste seines Anteils in ihrer Blatthülle mit nach Hause, um niemand Gelegenheit zur Entwendung seines *puta* zu geben. Jeden Tag wenigstens einmal wird sein ganzer Gehöftplatz gefegt, damit ja kein Krümchen, kein Speichelflecken vom Betelkauen auf dem Boden zurückbleibt. Das Gehöft selbst und die Kochhütte darf kein Fremder ohne Erlaubnis betreten, und falls ihm dieses gestattet würde, bliebe er keinen Augenblick unbeobachtet und allein. In seine Wohn- und Schlafhütte läßt der Qunantuna selbst seine Freunde nicht gern hinein.

Um seine Notdurft zu verrichten, entfernt er sich weit von den andern

20 Jahren meiner Wirksamkeit auf der Station Rakunai nur eines einzigen Falles, wo ein Eingeborener der Ortschaft Navunaram trotz des Schwures seinen Komplizen verrät, und das erst mehrere Jahre nach dem Geschehen und nur deshalb, weil der ehemalige Verbündete seiner Frau nachstellte.

<sup>13</sup> Vgl. LAUFER (9).

und versichert sich im Busch erst, ob niemand in der Nähe ist. Die Exkreme-  
mente verscharrt er sorgfältig und deckt Laub darüber oder lockt die herum-  
strolchenden Schweine herbei, um mit eigenen Augen zu sehen, daß sein *puta*  
restlos beseitigt wird. Ebenso sorgsam wickelt jede Mutter die Exkreme-  
mente ihres Säuglings in Blätter und verwahrt sie eventuell in ihrem Tragkorb bis  
zur Rückkehr ins heimatliche Gehöft, wo sie verbrannt werden. Aborte, die  
der Gemeinschaft zugänglich sind, wurden wiederholt von der Regierung an-  
befohlen; man baut sie, benutzt sie aber nicht, um Leib und Seele nicht in  
Gefahr zu bringen. Die alten Qunantuna ließen sich auch das Haar nicht  
scheren aus Sorge, Übelgesinnte könnten ein übersehenes Härchen vom Boden  
auflesen. Noch heute werden die Fingernägel meist nicht abgeschnitten, son-  
dern abgekaut. Bei Wundbehandlung im Hospital wickeln die Leute Watte  
und schmutzige Binden sorgfältig ein und nehmen sie mit heim zum Ver-  
brennen; freilich geschieht das heute oft nur noch aus alter Gewohnheit, aber  
es ist bezeichnend, daß sich Männer wie Frauen auch heute noch nicht für  
einen Augenblick von ihren Hand- und Tragkörben trennen.

Der Qunantuna wird auch tunlichst vermeiden, sich so zu stellen oder  
zu setzen, daß sein Schatten auf einen Fremden fällt, und noch mehr, daß  
dieser auf seinen Schatten tritt <sup>14</sup>. Noch heute geniert man sich, auf Befragen  
den eigenen alten Namen zu nennen; wohl spricht man ohne Zögern seinen  
Taufnamen aus, weil dieser ursprünglich etwas Fremdes und darum nicht so  
tief in der Person des Trägers verwurzelt ist. Gerade deshalb aber setzt sich  
in den Familien immer mehr der ausschließliche Gebrauch des Taufnamens  
durch, denn die Eltern brauchen dann ihre Kinder durch Nennung ihres  
wirklichen Namens, der Seelenstoff enthält, vor Fremden nicht mehr in  
Gefahr zu bringen.

Auch die Haustiere und Gebrauchsgeräte können, wenn gestohlen und  
verzaubert, zum Verderben werden; auch an ihnen haftet ja etwas von der  
Seelenkraft ihrer Besitzer und Eigentümer. Darum schneidet man Schweinen,  
Hunden und Katzen ein Stück vom Schwanz ab, reißt den Hühnern und  
zahmen Kakadu, die mit zur Familie gehören, Federn aus und bewahrt diese  
Dinge auf, um mit ihrer Hilfe im gegebenen Falle einem Dieb beikommen  
zu können. Und zwar raissoniert der Eingeborene folgendermaßen: der Dieb  
ißt das gestohlene Tier und überträgt durch den Genuß seine eigene Seelen-  
kraft auf die Speise, die er sich einverleibt hat. Damit wird aber das vom  
ehemaligen Eigentümer aufbewahrte Schwanzstück zu einem *puta* des Diebes,  
den man mit Hilfe der *didiavai*-Zauberei erkennen und eventuell durch  
*aqáqar*-Fluch bestrafen kann. Kleider und Geräte gibt oder verkauft man

<sup>14</sup> Der Schatten ist das Abbild der Seele. LAUFER (8) 291: „Der Qunantuna  
sagt: *i láun ra tulugeáqu*, meine Seele ist unsterblich, und: *iau rúa ra tulugeáqu*, ich  
trete auf meinen Schatten, d. h. es ist Mittag. Sonst wird der Schatten mit *mahur*  
bezeichnet.“ Als harmloses Spiel der Kinder wird dagegen das Nachzeichnen der  
Schattenumrisse eines Kameraden aufgefaßt, weil bei diesem Zeitvertreib keine Ver-  
hexung zu befürchten ist. Ist aber das Spiel zu Ende, und die Kinder wollen ausein-  
andergehen, so verwischt man die Schattenrisse sorgfältig, indem man sie mit den  
Füßen auseinanderwischt.

nicht an Fremde, ebenso wenig wie Essen. Die persönlichen Habseligkeiten eines Verstorbenen werden vernichtet oder mitbegraben, teils als Opfer, teils aus Vorsicht, damit durch dieses *puta* des Toten nicht eventuell noch seine Seele im Jenseits feindlichen Geistern ausgeliefert werden könnte.

Diese Auswahl von Beispielen zeigt, wie tief und in welchem Umfang der Glaube an den Seelenstoff im Herzen der Eingeborenen verankert ist und von welch eminenter Bedeutung dieser Glaube für das Zustandekommen des *aqáqar*-Fluchzaubers ist <sup>15</sup>.

## II. Diagnosezauber als Vorbereitung zum *aqáqar*

### 1. Das *kómkom*-Ordal

Nach den Aussagen der alten Qunantuna starb früher kein Mensch eines rein natürlichen Todes, immer waren Geisternachstellung und Verhexung durch böswillige Zauberer mit im Spiele. Heute denkt man im allgemeinen schon anders; aber immer noch hört man von vereinzelt Fällen, daß vor der Beisetzung eines einflußreichen Toten *kómkom* oder *aqáqar na kómkom* gemacht wird und dies den Auftakt zum eigentlichen Fluchzauber gibt. Der Bezeichnung *a kómkom* liegt die Verbalwurzel *kom* zugrunde, d. h. abschneiden, verstümmeln. *Di kom ra minát-ina*, man schneidet ein Stück von der Leiche. Das Substantiv *a kómkom* bezeichnet also den Akt des Abschneidens von Leichenteilen wie: Fingerglieder, Zehen, Ohr läppchen, Haarbüschel usw., dann aber auch die Zauberriten, die über diese Reliquien zum Zweck der Ausfindigmachung des vermeintlichen Mörders gemacht werden.

Wenn die Schar der Leidtragenden unter Trauergeheul und Geschenken von Muschelgeld Abschied vom Verstorbenen genommen hat, tritt der Erbe zur Leiche, um die seine Freunde einen engen Kreis schließen, so daß keiner der Trauergäste sehen kann, was vor sich geht. Mit einem raschen Schnitt des Bambusmessers trennt er das *puta*-Stück von dem Leichnam und birgt es in einem Bambusröhrchen. Unverzüglich hüllt man den Toten in Blattmatten und schreitet zur Beisetzung. Nachdem alle Feierlichkeiten der Beerdigung beendet und im Gehöft des Dahingegangenen wieder Ruhe eingetreten ist, beschäftigt den Erben und nächsten Verwandten des Toten nurmehr der eine Gedanke: Wer war schuld am Tode meines Angehörigen?

<sup>15</sup> Eine allgemeine, allerdings etwas zu düster gehaltene Charakteristik der Qunantuna gibt PFEIL (20) 181 f. Das Bild, das er zeichnet, ist etwa: Wo die Eingeborenen noch unbeeinflusst von europäischem Zwang leben, beschränkt sich ihr Verkehr nur auf ihre Familie und die Blutsverwandten in den nächsten Gehöften. Der Grundton des Eingeborenencharakters ist der recht offensichtliche Wille zu physischem und psychischem Abschluß von der Außenwelt. Alle andern sind Fremde und sogar Feinde, obgleich alle doch demselben Volksstamm zugehören. Ist die Furcht die Wurzel dieser eigenartigen Disposition, oder hat die ständige Abgeschlossenheit erst dies Mißtrauen und diese gegenseitige Furcht erzeugt? Der Eingeborene haßt die, welche ihm fremd sind, sieht sie als seine Feinde an und will möglichst wenig mit ihnen zu tun haben. Gegen seinesgleichen kennt er nicht die freundliche Mitteilbarkeit wie z. B. die afrikanischen Neger. Etwas aufgehellt wird dieses Urteil jedoch durch LAUFER (14).



Wo und wie finde ich den Mörder, daß ich an ihm sein Verbrechen rächen kann? Ehe das geschehen ist, darf er selbst keine Trauer anlegen<sup>16</sup>.

Mittel und Wege zu einer Lösung dieser brennenden Frage sind vielerlei. Als Wegweiser und ausführendes Organ dient ihm ein befreundeter *tena aqáqar*. Jeder Zauberer hat in der Diagnose seine eigene Weise. Der eine hält es mit dem *pakapáka tuba*, der andere schwört auf das *tútunai*, ein dritter ist Fachmann im *tun pit davaí*, während ein vierter das *al kaur* für das sicherste Mittel hält. Eines aber haben alle gemeinsam: sie arbeiten mit den *puta*-Reliquien des Toten und mit dem Beistand eines *turagan*-Schutzgeistes; ersteres ist die notwendige Bedingung; letzteres aber die Wirkursache ihres Erfolges.

Eine Tatsache aus neuester Zeit zeigt, wie erfinderisch die Eingeborenen sind, um ihre altgewohnten Anschauungen dem modernen Standard christlicher Lebensform anzupassen. Die Missionen haben, ebenso wie die Regierung, jede Art von Leichenschändung verboten. Nun sind mir eine ganze Reihe von Fällen bekannt geworden, wo nichtkatholische Qunantuna bei mangelnder Kontrolle diesen Ausweg fanden: Aus Angst vor Bestrafung stehen sie davon ab, Leichenteile für ihre Zwecke zu entfernen, legen dafür aber ein Blatt, das sie aus der Bibel gerissen haben, auf den Toten, damit es durch eine minutenlange Berührung etwas von dessen "Seelenstoff" in sich aufnehmen. Das Blatt wird alsdann zusammengerollt und in die Bambushülle gesteckt, um später genau wie richtiges *puta* zur Auffindung und Bestrafung des vermeintlichen Mörders Verwendung zu finden. Man glaubt, daß so wegen des religiösen Einschlags der Erfolg doppelt garantiert sei und alles seine Richtigkeit habe.

## 2. A *pakapáka tuba*-Diagnose

Gewöhnlich ziehen die Freunde und Verwandten im Anschluß an die Beisetzung eines Toten in Prozession durch seine Pflanzungen und Gärten, um darin alles niederzuschlagen, niederzutreten und unter Absingung von Klageliedern (*a lili*) zu zerstören (*dia táktakin*). Währenddessen werfen ein paar Kameraden des Erben inmitten dieser Verwüstung eine etwa zwei Meter tiefe Grube auf, geräumig genug, um zwei oder drei Menschen aufnehmen zu können. Bei angebrochener Dunkelheit nun begibt sich der Totenbeschwörer (*a tena kómkom*) mit dem Erben des Verstorbenen in diese Grube, in den Händen das Bambusrohr mit den Reliquien haltend. Selbstverständlich hat er vorher über sich und seinen Genossen einen kräftigen Schutzzauber gemacht, um ihr leibliches Wohl gegen jedes Unheil zu feien. Hilfreiche Freunde überdecken alsdann die Grube mit einer Lage von Bananenblättern, zünden in der Nähe ein qualmendes Feuer an und ziehen sich in den Schutz des nahen Gehöftes zurück, um auf den Ausgang der Totenbefragung zu warten. Dieses Sichverstecken in einem überdeckten Erdloch hat diesem Diagnosezauber seinen Namen gegeben, denn *pakapáka tuba* bedeutet wörtlich: den Körper zudecken.

<sup>16</sup> Man vergleiche die Schilderung des ganzen Vorganges bei LAUFER (7).

Eindringlich flüsternd beginnt der Zauberer seine Beschwörung — die Formel stammt von To Kaleg aus Rakunai — indem er krampfhaft die *puta*-Reliquien zwischen seinen Händen drückt und den Namen des Verstorbenen anruft (*i oro ra minat*):

1 „*A tábaran i vana, a tábaran i vana, a túlugean irairai.* 2 *Iau oro tábaran, na lúgane ra putaputána, na tur laúre amír.* 3 *A tábaran i vana, a tábaran i vana, a túlugean irairai.* 4 *Una apág Toan, una tur kápa Toan, una laúre amír.*“

1 „Der Geist des Toten geht um (bis), es irrt umher seine Schattenseele. 2 Ich rufe ihn bei Namen: Möge er dem Geruch seines *puta* folgen und vor uns erscheinen! 3 Der Geist des Toten geht um (bis), es irrt umher seine Schattenseele. 4 Komm herbei NN., zeige dich uns NN., mache dich offenbar!“

Der in der Nähe seines früheren Besitztums gegenwärtig gedachte Totengeist wird durch den vom Nachtwind über die Felder getragenen Rauch herbeigelockt und vernimmt das inbrünstige Flehen des Zauberers. Er sieht seine verwüsteten Felder und ist tiefbetrübt, den Ertrag seiner langen, mühsamen Arbeit vernichtet zu wissen. So beginnt die einsame Seele, leise wie Windessäuseln, und doch klar und vernehmlich, ihr Weinen und Klagen: „Oh ich unglückliches Geschöpf! Ist das meine Pflanzung? Sind das meine Felder voll Taro, meine Gärten voller Bananen? Ist das mein Reichtum, mein Stolz? Gearbeitet habe ich darin ohne Unterlaß, Muschelgeld hätten sie mir eingebracht in Menge, Feste hätte ich feiern können damit und hätte den Lobpreis der Menschen geerntet. Aber nun bin ich betrogen: ich durfte die Früchte nicht ernten, weil der Soundso mich tötete und wegriß von meinen Schätzen. Der Soundso ist mein Mörder, ohne ihn wäre ich gewiß noch am Leben. Wehe mir Unglückseligen!“

Vor Aufregung und Angst zitternd hören die im Versteck harrenden Männer das erschütternde Jammern und auch den Namen des Feindes, der all dies Leid auf dem Gewissen hat. Sobald nun der Feuerbrand in sich zusammenfällt und kein Laut mehr vernehmbar ist, springen sie aus der Grube und rennen zurück in den Schutz des Gehöftes, um ihren Freunden das erlauchte Geheimnis mitzuteilen <sup>17</sup>.

<sup>17</sup> Daß manch ein Eingeborener sich in der Dunkelheit den bösen Scherz erlaubt, als Totengeist aufzutreten und Namen von Personen zu nennen, die ihm persönlich mißliebig sind, steht wohl außer Zweifel. Aber das ist längst nicht immer der Fall. Was ein Qunantuna sehen und hören will, sieht und hört er tatsächlich auch oft. Es darf nicht wundernehmen, wenn ein Volk, das vor wenigen Jahrzehnten noch im Steinzeitalter lebte, Vorstellungen und Träume mit der Wirklichkeit verwechselt. Schon der Beginn einer Krankheit und noch mehr ein plötzlicher Unglücksfall legt ja dem mißtrauischen Eingeborenen den Verdacht nahe, daß sein Leiden verursacht ist durch Haß und Zauberei übelgesinnter Menschen. An diesem Verdacht nimmt die ganze Familie und schließlich auch die ganze weitere Verwandtschaft teil, die bestrebt ist, durch schnelle magische Gegenmaßnahmen das Leben eines Sippenangehörigen zu erhalten. Bleibt der Erfolg ihrer Bemühungen aus und wird die Krankheit schlimmer, dann geht man zu Rate, wessen Mißgunst und Rache der Kranke wohl auf sich geladen haben könnte. Der Verdacht bleibt an der einen oder anderen Person in der Umgegend haften

3. *A tútunai*-Diagnose

Die ganze Beschreibung wie auch die Zauberformel erhielt ich von P. LAKAFF, seinerzeit in Taliliqap. Sein Gewährsmann war Tatapal.

Der Name *tútunai* kommt vom Verbum *tun*, d. h. verbrennen. Die Zeremonie spielt sich folgendermaßen ab:

Stirbt ein junger Mann oder ein Häuptling, so ruft man den *kómkom*-Zauberer herbei, der in diesem Falle auch *tena tútunai* genannt wird. Im voraus erhält er für seine Bemühungen von den Angehörigen des Verstorbenen 10-20 Faden Muschelgeld im Wert von 20-40 Mark. Er schneidet, wie bereits geschildert, von der Leiche ein Zehenglied oder eine Haarlocke ab (*a taqal a ip*) und nimmt die Reliquie mit sich in den Busch. Selten macht er den Diagnosezauber im Trauergehöft selbst vor vielen Zeugen, denn diese könnten den Vorgang stören oder auch selbst irgendwie in Gefahr kommen. Im Busch oder in der Pflanzung des Toten läßt er einen kleinen Platz klären und steckt darauf eine Stelle mit Drazänen (*a taqéte*, Cordyline) zu einer Rotunde ab, mit einem Durchmesser von etwa einem Meter. Helfende Freunde schaffen unterdessen Brennholz und Kokosnüsse herbei, um ein Zauberesen zu bereiten, das sie schützen soll gegen alle persönliche Fährnis, welche eine Teilnahme an der Totenbeschwörung im Gefolge haben könnte. Ist gegen Abend alles bereit, so nimmt der *tena tútunai* die Bezauberung der Mahlzeit vor, indem er folgendes Tischgebet darüber spricht:

<sup>1</sup> „*Lama vatút ia, lama vatút ia, úve ta tamelémar, 2 ta alir pukai, úve ta paka kankádik. 3 Kudu varóda. Ina varódo vue ta kaia, vue ta mátmat.*“

<sup>1</sup> „Der Genuß dieser Zaubernuß soll vertreiben alle Wesen in Tiergestalt, <sup>2</sup> alle Iniet-Geister, die uns überraschen könnten, alle Gliederschmerzen. <sup>3</sup> Dieses Stück Zaubernuß soll fernhalten alle plötzliche Krankheit und unvorhergesehenen Tod!“

Nach dem Mahl erheben sich alle und schichten in der Rotunde (*a baqi*) Reisig und darüber Feuerscheite auf. Daraufhin ziehen sich alle zurück und stimmen mit leiser Stimme ein *málira*-Lied an, um den Geist des Toten herbeizulocken, während der Hexenmeister allein auf dem Platz bleibt. Auf dem Boden breitet er *qaqa*-Blätter (*Cominsia*) aus und legt auf diese Unterlage

und wird beim *kómkom*-Zauber durch die fingierte oder erträumte Anklage des Toten schließlich nur noch bestätigt. (Die Zauberer der Umgegend, die im Rufe stehen, Seelen zu stehlen, sind ja allgemein bekannt. Wie B. DANKS (1) 350 sich ausdrückt, sind sie deshalb „always open to the charge and so always liable to trouble“. Die Eingeborenen aus Rakunai halfen sich vorher auch schon selbst, durch einen sogenannten *vava na uraura*-Zauber, den Schuldigen ausfindig zu machen. *A vava* ist das Blatt einer Farnart, und *uraura* heißt: abstreifen, abreißen. Mann nennt mehrere der bekannten Zauberer in bestimmter Reihenfolge und reißt bei jedem Namen ein Fiederblättchen ab, von der Spitze angefangen. Der Name, der mit dem letzten Blatt zusammentrifft, gibt den Schuldigen an.) Die manchmal wochenlange psychologische Spannung, das Nachdenken und Rätseln über die vermeintliche Ursache des Unglücks, verstärkt durch den Schauer der nächtlichen Geisterbeschwörung, führen ganz natürlich zu einer Klimax, in der der Eingeborene das nur Vorgestellte für tatsächlich hält.



die frischen Triebe von *makúlua* (*Laportea gigantea*), *kára* (*Urtica enderalis*), *barbágo* (*Laportea sessilifolia*) udgl., alles Blätter, durch deren Berührung die Haut des Menschen verbrennt (*i varubu*). Dahinein steckt er die *puta*-Reliquie und verschnürt das Ganze zu einem Paket. Die Brennpflanzen sollen den Seelenstoff reizen, wodurch auch der Totengeist selbst Schmerz empfindet und darauf aufmerksam gemacht wird, daß sich jemand mit ihm beschäftigt und seine Gegenwart wünscht<sup>18</sup>.

In dem Augenblick, da der Chor schweigt, trägt der *tena tútunai* das Paket zur Rotunde, worin der Feuerbrand flackert, und wirft es unter Absingen einer Totenanrufung in die Glut. Zwischen den einzelnen Anrufungen gebärdet er sich wie ein Besessener, indem er wild herumspringt, um sich schlägt, aufheult und den Boden mit den Füßen scharrt. Wenn das *puta*-Paket verkohlt ist und die Erregung des Zauberers den höchsten Grad erreicht hat, bricht er plötzlich ab und zieht sich in angemessene Entfernung zurück. Seine ganze Aufmerksamkeit ist auf den emporsteigenden Qualm gerichtet: steigt er senkrecht auf, so gilt ihm das als ein Zeichen, daß der gesuchte Mörder weitab in einem fremden Stamme zu suchen ist; treibt ihn der Nachwind in der Richtung zu einem Gehöft hin, so wohnt der Übeltäter dort; kriecht der Schwaden aber, wie es bei feuchter Witterung geschehen kann, am Boden dahin, so ist einer der Anwesenden oder der Verwandten des Toten schuld an dessen Hinscheiden. Man ist felsenfest davon überzeugt, daß die unglückliche Seele des Verstorbenen, und nicht der Wind, den Rauch lenkt, um so auf den Schuldigen hinzuweisen.

Noch aber ist der Name des Täters nicht eindeutig festgelegt. Darum murmelt der Zauberer wieder und immer wieder seine Beschwörungsformel, bis der Totengeist selbst in Erscheinung tritt. Es ist nicht schwer, in den aufsteigenden Rauchsleiern menschliche Formen zu erkennen und als den herbeigerufenen Schatten des Toten zu deuten, der sich beim Feuer niederläßt und zu klagen anhebt: „Was habe ich dem Soundso angetan, daß er mich haßte und mir in seinem Haß das Leben nahm?“ Er weint und klagt solange über sein trauriges Los, als das Feuer brennt, und verschwindet erst nach seinem Verlöschen wieder.

Die im Busch versteckten Helfershelfer sehen wohl, in welche Richtung der Qualm getragen wird, und wissen das Zeichen zu deuten, aber die Geistererscheinung selbst können sie weder sehen noch hören. Das ist Sache des Zauberers allein, der den ungeduldig Wartenden seine Offenbarung mitteilt. Sie sind nicht verpflichtet, das ihnen anvertraute Geheimnis zu wahren; im Gegenteil: der *tena tútunai* hat Interesse daran, daß der vom Totengeist angegebene Name des Schuldigen bekannt wird. Das kann diesem nur Seelen-

<sup>18</sup> Einer ähnlichen Auffassung begegnen wir auch in der *mákira*-Liebeszauberei. Der Person, deren Liebe man erzwingen will, werden zuerst physische Reizmittel beigebracht: Juckpulver, adstringierende Substanzen, dem Essen beigemischt, oder Erbrechen bewirkende Zutaten zum Rauchtabak. Diese Dinge sollen bewirken, daß die Frau Unbehagen empfindet und dadurch aufmerksam gemacht wird, daß jemand nach ihr verlangt. Die genannten Mittel brauchen in sich nicht direkt giftig zu sein, wie KLEINTITSCHEN (oben Anm. 2), Hiltruper Monatshefte 1912, p. 204, meint.

pein verursachen, wenn er weiß, daß er nun seinem Schicksal nicht mehr entrinnen kann. Es bleibt dem Betreffenden, so unschuldig er auch sein mag, nichts anderes übrig, als in dumpfer Ergebung die Durchführung des Urteils abzuwarten. Nach Tatapals Angaben kann das *tútunai* statt abends auch in den frühen Morgenstunden gemacht werden. Der *baqi*-Platz bleibt fortan tabu und die Schutzhecke darf unter Todesstrafe von niemand berührt werden.

#### 4. *A tun pit dawai*-Diagnose

Diese Art ist der vorhergehenden sehr ähnlich, nur wird in diesem Falle die *puta*-Reliquie nicht mitverbrannt, was schon der Name andeutet, denn *tun pit dawai* heißt wörtlich: verbrennen — zum Teil nur — Holz. Manchmal verscharrt der *tena tun pit dawai*, wie der Zauberer genannt wird, das Bambusröhrchen mit dem Leichenteil im Sterbegehöft selbst neben dem Grabe. Meist aber, weil zuviel Menschen anwesend sind, trägt er es in den nahen Busch und vergräbt es unter einem alten, morschen Baumstamm. Bei Einbruch der Nacht wird über der Stelle ein Feuer angezündet, die Beteiligten singen *málira*-Lieder, der Zaubermeister beginnt seine Inkantationen und alle erwarten die Geistererscheinung, wie sie beim *tútunai* beschrieben ist. Wie bei diesem wird auch hier die Feuerstelle mit Drazänen eingezäunt und tabu gemacht. Die Wärme des Feuers soll in die vergrabene Reliquie einziehen und den einsam einherziehenden, frierenden Totengeist herbeilocken. Im Gegensatz aber zum *tútunai* wird hier der geoffenbarte Name des Schuldigen von den Zeugen geheimgehalten. War die Beschwörung erfolgreich, so wird das Opfer der nachfolgenden *aqáqar*-Verwünschung erliegen, sobald die eingepflanzten Drazänen die ersten neuen Triebe ansetzen, d. h. also innerhalb weniger Wochen.

Allen drei genannten Arten der Totenbeschwörung gemeinsam ist, daß hier mit *puta*-Reliquien ersten Grades, d. h. mit wirklichen Leichenteilen gearbeitet wird und nicht mit Dingen, die nur in äußerer Berührung mit dem Verstorbenen gewesen sind. Das *kómkom* kann also nicht angewendet werden, wenn der Betreffende in der Fremde gestorben oder daheim derart verunglückt ist, daß man nicht an die Leiche herankommen kann, wie bei Verschüttung durch Bergrutsch, Tötung durch Haifisch usw. Um in diesen Fällen den Tatbestand zu erkennen, hat man andere Mittel und Wege, von denen später die Rede sein wird. Aber selbst in dieser mißlichen Lage wird man alles daran setzen, um erstklassiges *puta* zur Hand zu haben: bei den jährlich stattfindenden, wochenlangen Seereisen ins ferne Nakanai lassen die Seefahrer ihren Angehörigen eine Haarlocke zurück für den Fall, daß ihnen unterwegs etwas passieren sollte. Verunglückt jemand während der Fahrt, so werden die übrigen Teilnehmer seine Leiche in Kalk eingepackt aufbewahren, um sie später mit in die Heimat zu nehmen. Ist dies aber nicht gut möglich, so werden sie doch wenigstens einen Leichenteil mit heimbringen, mit dessen Hilfe die Totenbeschwörung vorgenommen werden kann. Bei Verschüttung wird man versuchen, sich bis zur Leiche durchzugraben,

während man bei einem Brandunglück nach den Knochen sucht oder wenigstens die Asche zusammenfegt, usw.

Feuer und Rauch sind die Mittel, wie oben beschrieben, um den Totengeist anzulocken und sichtbar und hörbar zu machen, ein Brauch, der sich aus der engen Verbindung des Qunantuna mit dem bebauten Feld ergibt. Die Hütte, die ihm eigentlich nur als Nachtschutz dient, hat weniger Bedeutung als seine Pflanzung, worin er tagtäglich schafft und arbeitet, um Muscheldgeld zu verdienen; die Felder stellen seinen Reichtum, sein Ansehen und sein Glück dar. Darum wird sich die abgeschiedene Seele vorzugsweise hier am Ort ihrer früheren Tätigkeit aufhalten, und die Überlebenden werden sie am ehesten hier erwarten. Darum findet die Totenbefragung meist auf dem Felde oder am Rande der Pflanzung, im Busch, statt. Hier zündet man ein qualmendes Feuer an, um bei der irrenden Seele den Anschein zu erwecken, als würde noch gearbeitet, Unkraut verbrannt usw. Unwiderstehlich fühlt sie sich dort hingezogen zu den früheren Mitarbeitern und Freunden; aber auch, weil sie wegen des kalten Nachtwindes sich nach Wärme und Geborgenheit sehnt.

### 5. *Al kaur*-Diagnose

In der hier wiedergegebenen Beschreibung bin ich in der Hauptsache einem Bericht gefolgt, den P. BERNHAUSER mir aus dem Distrikt von Qunanba zukommen ließ.

*Al kaur* bedeutet in der Qunantuna-Sprache: Bambusziehen, um einen vermeintlichen Mörder ausfindig zu machen. Es bedarf in diesem Falle keines besonderen Zauberers; es genügt eine Zahl beherzter Männer, die unter der Führung des Erben oder nächsten Anverwandten des Toten das Risiko auf sich nehmen, mit der Überwelt in direkte Verbindung zu treten. Es bedarf auch nicht notwendig der Reliquie des Verstorbenen: man braucht einfach das Wohnhaus als Mittel, um den *tábaran*-Geist heimzulocken, also ein *puta* sekundärer Ordnung. Daher kann diese Art der Totenbeschwörung auch dann vorgenommen werden, wenn keine direkten Leichenteile mehr vorhanden sind. Wenn z. B. jemand fern der Heimat durch den Fluch eines Feindes, wie man sagt, ums Leben gekommen ist, dann wird seine Seele versuchen, auf irgendeine Weise sein früheres Heim zu erreichen, um in Gestalt eines Leuchtkäfers (*a pábeke*) oder einer lästigen Schmeißfliege (*a laga*) oder als plötzlicher Zugwind, der die Mattentür im Hause schließt und öffnet, den Angehörigen Nachricht zu geben von dem Unheil, das den Abwesenden befallen hat<sup>19</sup>. Das ist der Grund, warum also die *al kaur*-Zeremonie in oder

<sup>19</sup> Leuchtkäfer werden *a tútlam kai ra tábaran* genannt, d. h. elektrische Taschenlampen der Totengeister, also auch eine moderne Fassung. Was die Schmeißfliegen angeht, so erinnere ich mich eines Falles: Der alte Taramtur war bei mir im Zimmer, als zufällig eine große Fliege brummend hereinflog und um seinen Kopf herumsurrte. Er unterbrach die Unterhaltung und folgte dem Tier mit den Augen; als nun plötzlich auch mein Tisch noch knackte, war es mit ihm geschehen. Er stürzte eiligst aus dem Hause und schrie: To Kaleg, To Kaleg! Damit meinte er seinen Verwandten, der für ihn nach Nakanai gegangen war, um Muscheldgeld zu holen.



bei der Hütte des Toten vorgenommen wird. Ihr Erfolg oder Mißerfolg hängt davon ab, ob der irrende Totengeist auch wirklich die Heimat erreicht hat, oder ob er unterwegs durch andere ihm feindliche Geister überfallen worden ist. Hat darum ein erstmaliges *al kaur* nicht das erwünschte Resultat gebracht, so wird es einige Zeit danach wiederholt, wenn man andere Anzeichen dafür hat, daß der Tote doch endlich in der Heimat angelangt ist.

Die männlichen Angehörigen bereiten ein langes, schweres Bambusrohr vor, indem sie es mit Schweinefett einreiben, mit wohlriechenden Kräutern schmücken und das obere Ende mit einem Stück Schweine- oder Hühnerfleisch, mit Fisch- oder Bananenresten versehen, deren Geruch den Geist herbeiziehen soll. Bei Anbruch der Nacht ziehen die Männer damit durch den Busch rings um das Gehöft, wobei sie flöten, um ihn aufmerksam zu machen. Freiwillige Helfer durchstöbern unterdessen das Gebüsch und durchsuchen angestrengt alle Stellen, an denen sich ein *tábaran* für gewöhnlich aufhalten könnte: die Feldhütte in der Nähe, Wegkreuzungen, das Gewirr von Luftwurzeln alter Banianenbäume (*Ficus*) usw. Fühlen die Träger des Bambusrohres an einer der genannten Örtlichkeiten, daß die Last auf ihren Schultern mit einem Male schwerer wird, so rufen sie mit verhaltener Stimme ihre Genossen herbei und sagen ihnen, was sich ereignet hat. Alle probieren der Reihe nach und machen die gleiche Erfahrung; ein Zeichen also, daß der gesuchte Geist auf dem Bambus sitzt und sich gierig an dem darangebundenen Essen gütlich tut. Schweigend tragen sie ihn heim in sein Gehöft. Tritt während des nächtlichen Suchens das Geschehnis nicht ein, so wird es in den nächsten Nächten wiederholt.

Bei der Rückkehr ist das Gehöft voller Neugieriger, die atemlos gespannt die nun beginnende Totenanrufung verfolgen. Jemand reißt ein Loch in die Mattenwand der Hütte des Toten, und langsam wird die Spitze der Bambusstange ins Innere hineingeschoben. Das längere, draußen verbleibende Ende wird von den Männern frei auf den Handflächen balanciert. Totenstille herrscht ringsum, wenn nun der nächste Anverwandte des Dahingeeschiedenen anhebt zu fragen: „*Toan, to ita qo i qa vamát u?* — Seele, sprich: wer ist schuld an deinem Sterben?“ — Nichts geschieht; und wieder hebt der Fragesteller seine Stimme: „Ist es etwa der Soundso?“ — Erfolgt keine Antwort, so geht er eine Litanei von Namen durch und nennt nahe und ferne Personen, die als Täter wohl in Frage kommen könnten. Wird aber ein bestimmter Name genannt, dann fühlen alle Beteiligten einen plötzlichen Ruck durch den Bambus gehen. Krampfhaft suchen sie das Rohr festzuhalten, aber es ist ihnen schier unmöglich, gegen den Totengeist anzukommen, der als Zeichen der Zustimmung die Stange zu sich ins Haus hineinzieht. Alle Männer springen auf und verlassen eiligst den unheimlichen Platz, um anderswo das schaurige Ereignis und die ihnen gewordene Erkenntnis zu besprechen und einen *tena aqáqar* zu benachrichtigen, der dann den eigentlichen Fluchzauber vornehmen soll.

In der Umgegend meiner Station Rakunai ist der Verlauf des Bambusziehens ein klein wenig anders. Hier wird vor der Hütte des Verstorbenen in Bruthöhe eine Astgabel in den Boden gerammt, worin das freie Ende des

Bambusrohres zu liegen kommt, aber so, daß es auf den Handflächen oder den Unterarmen der Männer balanciert, die sich in zwei Reihen gegenüberstehen. Man fängt an, den Geist zu rufen (*di oro várpa ra minát*). Sobald in der Litanei der rechte Name genannt wird, beginnt die schwere Stange, sich in der Gabel von selbst zu drehen, und keine Macht der Welt soll imstande sein, dieser gewaltsamen Drehung Einhalt zu gebieten<sup>20</sup>. Wie man mir erzählte, soll es manchmal zu einem regelrechten Wettkampf gekommen sein: drinnen in der Hütte zog der Geist, draußen die Schar der Männer. Einmal waren sie die stärkeren, dann wieder obsiegte die unsichtbare Macht am andern Ende. Der Kampf wogte hin und her, bis schließlich die in Schweiß gebadeten Männer gegen die Hüttenwand gerissen wurden und erschöpft die Sache aufgaben.

Über die Herkunft der *al kaur*-Zeremonie gehen die Meinungen auseinander. Man ist nicht sicher, ob die Zauberei ursprüngliches Eigengut der Qunantuna, oder ob sie von auswärts eingeführt worden ist. Manche Kenner der Verhältnisse unter den Missionaren neigen zu der letzten Auffassung. Die *al kaur*-Totenbefragung war zur Zeit, da der Weiße Mann ins Land kam, beim Stamm der Qunantuna gewiß sehr verbreitet, jedoch längst nicht in dem Ausmaße wie bei den benachbarten papuanischen Bainingstämmen<sup>21</sup>. Auch bei der melanesischen Bevölkerung von Mittel-Neuirland stellt die *al kaur*-Diagnose so ziemlich die einzige Art der Totenbefragung dar, während die Qunantuna, wie wir sahen, noch mehrere andere Mittel kennen. Man geht wohl nicht fehl in der Annahme, daß die Zeremonie von den Baining übernommen worden ist, wie so manches andere. Ein anderer Papuastamm, die den Baining benachbarten Sulka an der Weiten Bucht, besitzen überdies denselben Brauch, der also wohl ein altes, vormelanesisches Kulturgut darstellt<sup>22</sup>.

## 6. *A didiavaí*-Diagnose

Als letzte, allerdings weniger dramatische Weise, durch Totenbefragung einen Schuldigen zu finden, möge hier das sogenannte *a didiavaí* zur Sprache kommen. Der Name kommt vom intransitiven Verbum *diop* (schlafen) und dem transitiven *diéve* (beschlafen). Im allgemeinen wendet man diese Zauberei an bei allen mehr oder minder harmlosen Zwischenfällen des alltäglichen Lebens, um z. B. einen Dieb ausfindig zu machen, um etwas Verlorenes wiederzufinden, um sich bei Abwesenheit über die eheliche Treue der Gattin zu vergewissern, um die Ursache einer Krankheit zu ergründen und so fort. Man braucht kein großer Zauberer zu sein, um *didiavaí* machen zu können; es genügt, einen einigermaßen findigen Schutzgeist als Spion zu haben. Nichts-

<sup>20</sup> Es braucht nicht immer Betrug vorzuliegen: die plötzliche Drehung kann, ähnlich wie beim Tischrücken, unbewußt hervorgerufen werden durch die intensive Spannung und seelische Konzentration der Beteiligten.

<sup>21</sup> Vgl. LAUFER (10) 541 f.

<sup>22</sup> Siehe EICHORN (2) 296 f. Zwei Arten: *Keil a guip* mit Stamm des *Erythrina indica*, *keil a ho mang a mhel*, mit einer andern Baumart.

destoweniger kommt der *didiavaí*-Traumdeutung auch beim Fluchzauber, in Fällen, wo man über den Verbleib von Angehörigen im Ungewissen ist, eine große Bedeutung zu.

Jeder Qunantuna vermeidet es tunlichst, sich ohne schwerwiegende Gründe zu einem fremden Stamm oder in unbekanntes Gebiet zu wagen. Muß er es trotzdem, so läßt er für alle Eventualitäten, wie schon erwähnt, seinen Angehörigen eine kleine Reliquie von sich zurück, die während der Zeit seiner Abwesenheit sorgfältig aufbewahrt wird <sup>23</sup>. Kommt der Betreffende von seiner Reise zur festgesetzten Zeit nicht wieder zurück, so nimmt man an, daß ihm ein Unglück zugestoßen sei. Man übergibt sodann sein *puta* (z. B. seine Haarlocke) einem *tena didiavaí*, einem Meister im Traumdeuten, und bittet ihn, mit der Reliquie zu schlafen und im Traum Erkundigungen über den Verbleib des Vermißten und die Umstände und Ursachen seines eventuellen Todes einzuziehen. Gegen ein entsprechendes Honorar zeigt sich der Zauberer bereit.

An einem windstillen Abend macht er vor seiner Hütte zunächst das "Kalkblasen" (*a pu kabag*). Über Kalkstaub in der flachen Hand murmelt er einen magischen Spruch wie etwa diesen, der von To Kopia aus Paparatava stammt <sup>24</sup>:

1 „*A kábag i mule, a kábag i mule. 2 Ina qa vámule pa ra túlugaina aina pire ra umána kapán. 3 A kábag i mule, a kábag i mule. 4 Ina qa vámule ra túlugaina abára ra matamáta na qanaó, 5 abára ra matamáta na tábaran. 6 Ina qa vámule pa ra túlugaina abára ra matamáta na kaia. 7 A kábag i mule.*“

1 „Wie der Kalkstaub (den ich aufblase) wieder zu mir zurückkehrt,  
2 So will ich versuchen, die Seele des NN. aus dem Totenreich heimzuleiten.  
3 Wie der Kalkstaub (den ich aufblase) zu mir wieder zurückkehrt, 4 so will ich die Seele des NN. aus den Höhlen der Fliegenden Hunde 5 und aus den Pforten der Unterwelt wieder hierher zurückholen, 6 will sie zurückführen aus dem Lande der *kaia*-Geister <sup>25</sup>. 7 Der aufgeblasene Kalkstaub falle zurück (zum Zeichen meines Erfolges).“

Damit bläst er den Kalkstaub von der Handfläche empor und beobachtet die Richtung, in die er fliegt: sinkt er stetig wieder zu Boden, so ist es für den *tena didiavaí* ausgemachte Sache, daß er die geraubte oder verirrte Seele wieder freibekommt. Trägt indessen ein Windhauch die Staubwolke davon, so heißt das für ihn: Laß alle Hoffnung fahren! Fällt das Experiment aber ungünstig aus, dann bettet der Zauberer etwas *puta* des Vermißten in

<sup>23</sup> So besitze ich noch ein Briefchen, das eine Katechistenfrau, die ihren Mann ins westliche Neubritannien begleitete, an ihre Verwandten in Rakunai schrieb: „Ich habe hier viel unter Kopfweh zu leiden, darum möchte ich euch bitten, die Blechschachtel, in der ihr meine Haarlocke aufbewahrt, zu öffnen, denn das scheint mir die Ursache meines Leidens zu sein, daß ihr sie eingeschlossen haltet.“

<sup>24</sup> Sämtliche Paparatava-Texte, die noch zur Besprechung kommen werden, sind mir seinerzeit von P. KLEINTITSCHEN zur Verfügung gestellt worden. Die Übersetzung ist in allen Fällen von mir.

<sup>25</sup> Ähnliche Texte mit Bezugnahme auf die Höhlen der Fliegenden Hunde als Eingänge ins Totenreich finden sich bei LAUFER (12) 234.



den Restbestand des besprochenen Kalkpulvers und wickelt das Ganze in Blätter zu einem verschnürten Paketchen. Dies klemmt er unter die Achselgrube, ruft seinen Schutzgeist um Beistand an und legt sich schlafen. Im Traume nun wird er von diesem zu dem Ort geführt, wo eventuell der Vermißte den Intrigen eines Feindes zum Opfer gefallen ist. Mit Hilfe des *puta* hat er es in der Macht, dem unglücklichen Totengeist den Mund zu öffnen und ihn zur Preisgabe seines Geheimnisses zu veranlassen. Geschieht das nicht sogleich in der ersten Nacht, so wird der Versuch wiederholt. — Ich bin überzeugt, daß die eingeborenen Traumdeuter es fertig bringen, durch Konzentration auf einen bestimmten Gegenstand, bestimmte, intendierte Traumgesichte willkürlich hervorzurufen <sup>26</sup>.

### III. Die Ausführung des *aqáqar*-Totzauberns

#### 1. *A váral na puta, puta*-Diebstahl

Das eigentliche Totzaubern schließt sich für gewöhnlich nicht unmittelbar an die Totenbefragung an. Der *tena aqáqar* nimmt sich Zeit, um sich zunächst über sein Vorgehen klar zu werden, indem er sich vorsichtig über Ort und Verhältnisse informiert und den günstigen Zeitpunkt abwartet, wann er sich unbemerkt etwas *puta*-Seelenkraft des Schuldigen aneignen kann. Auch muß er die zum *aqáqar* notwendigen Ingredienzen sammeln und weitläufige Vorbereitungen treffen. Ferner fungiert der *tena kómkom* oder *tena didiavai* auch nicht immer selbst als ausführendes Organ des Fluchzaubers; oft reichen seine Befugnisse nicht so weit, und man ist genötigt, einen Spezialisten zu dingen.

Der rechtmäßige wie der unrechtmäßige Erwerb fremden Seelenstoffes gibt, wie wir sahen, dem Zauberer Macht über Leben und Tod des Betreffenden. In demselben Maße, wie er durch den rechtmäßigen Besitz von *puta* eines Toten dessen *tábaran*-Geist zitieren und befragen kann, vermag er durch den illegalen Erwerb von *puta* des vermeintlichen Schuldigen auch dessen Seele zu stehlen und verderben. Ist ihm daher durch die vorausgegangene Totenbefragung der Name einer Person als Mörder des Soundso bekannt geworden, so wird er nicht zögern, sich dessen *puta* zu verschaffen, um damit die Person selbst in seine Gewalt zu bekommen. Einige *tena aqáqar* brüsten sich damit, daß sie nur ihren Schutzgeist loszuschicken brauchten, der ihnen das *puta*

<sup>26</sup> B. DANKS (1) 350 führt von den Duke-of-York-Insulanern, die zur Volksgruppe der Qunantuna gerechnet werden müssen, noch einen weiteren Diagnose-Zauber an, der mir jedoch unbekannt ist: Der Körper des Verstorbenen liegt draußen ausgestreckt vor der Hütte; ein Mann ohne Verwandtschaft legt sich so mit dem Kopf gegen die Mitte des Leichnams, daß er mit diesem ein *T* bildet. Alles Volk steht herum, und ein Alter nennt nun die Namen aller Männer, die wohl als Schuldige in Betracht kommen könnten. Der bei der Leiche Liegende hält eine Perlmutterchale in der Hand. Wird ein bestimmter Name genannt, so klopft er damit unter dem Zwang des Totengeistes auf den Boden. Der Genannte wird sogleich zu Schadenersatz oder zum Tode verurteilt; gewöhnlich ist es ein Mann, der sich früher einmal mit dem Verstorbenen entzweit hatte.

des Opfers unfehlbar ins Haus bringen würde. In Wirklichkeit aber verschafft sich der Zauberer diese Substanzen durch Diebstahl in höchst eigener Person oder durch willfähige Helfershelfer <sup>27</sup>.

Es gibt freilich auch Verwegene, die das Tageslicht nicht scheuen und in aller Offenheit *puta* ihres Opfers rauben. Ja, sie sind selbst so ungeniert, ihm den entwendeten Gegenstand vor die Augen zu halten mit den hämischen Worten: „*A putam qo, turáqik, qori una en ra tákim*“ d. h. „Sieh hier, Freudenchen, etwas von deiner Seelenkraft; jetzt wirst du deinen eigenen Kot fressen müssen!“ Mit andern Worten: „Du bist in meiner Gewalt, ich werde deinen Seelenstoff behexen und du wirst infolge davon sterben. Du sollst nur noch als *tábaran*-Totengeist weiterexistieren, so elend und erbärmlich, daß dein eigener Kot dir ein Genuß ist!“ <sup>28</sup> Wie gesagt, diese Unverfrorenheit bringen nur ganz wenige Meister von Fach auf, Männer, die allenthalben gefürchtet und selbst felsenfest überzeugt sind, daß niemand gegen ihre Allmacht aufkommen kann. Durchweg aber verschaffen sich die *tena aqáqar* ihre Objekte auf heimliche Weise. Denn der Betreffende wird, sobald er den Verlust seines *puta* bemerkt, alles daran setzen, um es wieder zurückzubekommen. Er wird gegebenenfalls einen befreundeten Iniet-Mann, der stärker ist als der Gegner, bezahlen, der durch seinen *túragan* das gestohlene *puta* aus den Händen des Diebes entfernt oder doch zum wenigsten unschädlich macht, ehe ein Fluchzauber darüber gesprochen ist. Läßt sich deshalb ein Zauberer beim Diebstahl erwischen, so ist der ganze Erfolg seiner nachfolgenden Verwünschung in Frage gestellt, und er darf damit rechnen, daß er sich unverzüglich die Rache der Gegenpartei auf den Hals lädt. Und Ritter sonder Furcht und Tadel sind die Qunantuna nicht, auch nicht ein *tena aqáqar*.

Hat er sich endlich nach mancherlei Fährnissen und Schwierigkeiten ungesehen in den Besitz von Seelenstoff seines Opfers gesetzt, so trägt er den entwendeten Gegenstand auf den Iniet-Platz (*pal na umu*) und überdeckt ihn mit dem Steinbild seines Schutzgeistes, der darüber wacht, daß er nicht wieder durch andere Mächte gestohlen wird. Oder aber er deponiert die Beute an einer Stelle im Busch, die als Wohnplatz eines *kaia*-Obergeistes bekannt ist (*a úmuku*). Dort ist das Diebesgut sicher, weil diese Örtlichkeit von allen gemieden wird. Selbst wenn der Bestohlene jetzt noch versuchen würde, mit magischen Mitteln sein Eigentum wiederzuerlangen, es wäre zu spät. Er würde mit Blindheit geschlagen, so daß er nicht mehr ausfindig machen kann, wo man es verborgen hält und wer der Räuber war.

<sup>27</sup> Man vergleiche u. a. die Fluchzauber der Kaileute von Neuguinea, die viele Parallelen zu den folgenden *aqáqar*-Zaubereien der Qunantuna bieten. KEYSSER (3) 134 ff.

<sup>28</sup> Die unglücklichen *tábaran*-Totengeister sollen nachts mit einem kleinen, spitzwinklig geflochtenen Körbchen (*a kakia*) einhergehen, um Kot zu sammeln, weil sie wegen mangelnder Zähne keine andere, festere Nahrung genießen können. Dieser *tábaran*-Dreck wimmelt von Fliegen und Maden. Es ist ein Schimpfwort, dem andern zu sagen: *i kórog ra tákim*, dein Kot ist schwarz und schimmelig wie Teufelsdreck. MEIER (17) 62 sagt: „Man gebraucht diese derben Ausdrücke beim Iniet mit Vorliebe. Unter sich sind die Kanaken nicht zimperlich und lesen sich untereinander oft die Leviten im Stalljargon.“

## 2. Die Herstellung des *qáluqal*-Zaubermittels

Inzwischen sammelt der *tena aqáqar* die für das Totzaubern notwendigen Ingredienzen. In Frage kommen bestimmte Kräuter und Mineralien, die entweder in sich giftig sind oder doch von den Eingeborenen für giftig gehalten werden. Manche davon kann sich ein Zauberer nicht selbst beschaffen, er muß sie von auswärts kaufen. Ein Zauberer an der Küste braucht z. B. spezielle Blätter oder Wurzeln aus dem Hochwald, ein anderer im bergigen Hinterland hat dagegen manche Substanzen aus der See notwendig. Um den beiderseitigen Bedarf zu decken, sind in früherer Zeit regelrechte Giftmärkte entstanden. Pflanzenkundige (*a tena niliba*) betrieben ein einträgliches Geschäft, indem sie ihre Ware in Päckchen- oder Paketform in diese oder jene Gegend verhandelten. Man bezahlte dafür in Muschelgeld (*di lili ra qobol*), der Kauf selbst heißt: *a nilili*. Man hielt nämlich dafür, daß Zaubermittel aus fremder Gegend wirksamer seien, als die allen bekannten einheimischen. Zudem ließ sich das Geheimnis der Zusammensetzung auf diese Weise besser wahren. Ich gebe hier zwei Rezepte wieder, während die vollständige Liste der gebräuchlichen Gifte einer späteren Arbeit vorbehalten bleiben soll.

In einem von Vunamárta stammenden *aqáqar*-Zauber<sup>29</sup> werden folgende Ingredienzen aufgezählt: *a búnum* (Seelilie, Primpoa), Früchte des *a táqur mat*, Blätter von *a íbarai* (*Gyrocarpus americanus*) und *a bálbal* (*Erythrina indica*), der mit einer *kina*-Muschel ausgekratzte Kern der Sago-palme (*a labia*), dazu zerriebene Holzkohle (*a lákit na tádar*). All diese Dinge sind wohl harmlos und bilden gewissermaßen nur Zutaten zu den eigentlichen Giften: ausgepreßter Saft der *kete*-Liane, zerriebene Seesterne (*a taba-tába na tá* und *lápua na tá*). Das ganze Gemengsel nennt sich *a mámakai* nach einem gleichnamigen giftigen Seeschwamm, der als Pulver in fast allen *aqáqar*-Giften den Hauptbestandteil ausmacht.

Ein Rezept aus Rakunai — meine Gewährsmänner sind To Maraba, Häuptling von Vunavidir, und To Kaleg — gibt wieder eine andere Zusammenstellung: Brennblätter von *a batal*, Rinde von *a makúlua* (*Laportea gigantea*), zerstoßene Früchte des *a vun* (*Derris eliptica*). Dazu kommen einige animalische Zutaten, die wohl harmloser Natur sind wie: Teile der großen Stabheuschrecke *a námnamí na táríg* oder *kamai* und der Gespensterheuschrecke *a lákegá*, ferner Säfte kleinerer Schlangenarten wie *a teo* (*Enygris asper*), *a vui koko* (*Enygris carinatus*) und *a veráveve* (Baumschlange, *Dendrophis calligaster*). Sämtliche Stoffe werden mit *a túlian*-Holz (*Jambosa brevicyma*) zu Asche verbrannt und zuletzt mit *mámakai* (Seeschwamm) bestreut.

Jeder Giftmischer folgt seinem eigenen Rezept. Zur Zubereitung baut er in der Regel im *pal na umu* aus Bambusstöcken einen kleinen Altar (*a loqa*). Darauf breitet er eine Unterlage aus *qaqa*-Blättern (*Cominsia*) aus, schüttet die genannten Zauberingredienzen hinein und vermischt sie mit dem *puta* seines Opfers (*i vug potóne ra puta ma ra qobol ta ra mapi na niliba*),

<sup>29</sup> Nach den Aufzeichnungen des P. LAKAFF.



ähnlich wie es bei der *tútunai*-Zeremonie beschrieben ist. Sehr oft fügt der Zauberer noch abgeschabte Knochenteilchen seines verstorbenen Ahnen bei, wenn dieser selbst ein gefürchteter *tena aqáqar* gewesen war, oder aber — in Ermangelung solcher Reliquien — Staub, vom Tuffstein seines Iniet-Bildes gekratzt. Dadurch bindet er seinen Schutzgeist direkt an das Gift und bringt ihn in physischen Kontakt mit dem *puta* des Opfers. Die meisten Eingeborenen nehmen an, daß diese unmittelbare Berührung der magischen Kräfte allein schon genügt, um den Schuldigen zu töten, und daß die später darüber ausgesprochene Verwünschung das Todesurteil nur noch bestätigt.

Nachdem er die sachgemäße Mischung fertiggestellt hat, breitet der Zaubermeister das Ganze zum Trocknen in der Sonne aus. Er schneidet unterdessen ein daumenstarkes Bambusröhrchen von 30-40 cm Länge zurecht (*a tut*) und stopft das getrocknete Giftpulver hinein. Die beiden Enden der Tube werden mit einem Propfen von *bunum* (Farn) und einem Büschel kleiner, bunter Federn verschlossen; das Ganze nennt sich nun *a qáluqal* und bildet die Unterlage für die sich anschließende *aqáqar*-Verhexung.

### 3. Die *aqáqar na kómkom*-Verwünschung

Ist somit alles zur Tat bereit, so ruft der *tena aqáqar* einige wenige Vertraute herbei, damit sie Zeugen und Mitverschworene der großen Fluchzeremonie seien. Weil der Vorgang aber für die Beteiligten nicht ganz ungefährlich ist, so spricht er vorher über sich und seine Freunde eine Schutzformel (*a malán*), die Unsichtbarkeit verbürgen soll, d. h. um während der Beschwörung von den Totengeistern nicht gesehen und mit Unheil geschlagen zu werden. Über ein paar Büschel dunkelroter Blätter des *ka marum* (Zierpflanze *Coleus*) und ein Stück Holzkohle in seiner Hand murmelt er die Worte<sup>30</sup>:

1 „*A tábaran i vanavána tai tika na pápar*, 2 *Ma iau vanavána tai tika na pápar*. 3 *A tábaran i rávravit ma iau rávravit*. 4 *A tábran i rávravit tai tika na pápar a qáo*, 5 *Ma iau rávravit tai tika na pápar a qáo*. 6 *A tábaran i rávravit tai tika na pápar a búnuma*, *Ma iau rávravit tai tika na pápar a búnuma*. 7 *A tábaran i rávravit ma iau rávravit*.“

1 „Während die Geistererscheinung auf die eine Seite geht, 2 will ich mich auf die andere Seite halten. 3 Ich will mich verborgen halten wie der Totengeist selber. 4 Erscheint er auf der einen Seite des *Ficus*baumes, 5 so will ich auf der anderen Seite geborgen sein. 6 Wählt er die eine Seite des Farnbusches, so ich die andere. 7 Ich selbst will ungesehen bleiben wie ein Totengeist.“

Damit übergibt der Zauberer seinen Begleitern je einen Büschel von dunklen Blättern (die man während der Nacht ob ihrer Schutzfarbe nicht erkennen kann) und bemalt ihre Stirn mit einem schwarzen Querstrich. Dasselbe Schutzmittel wendet er bei sich selbst an.

<sup>30</sup> Der Text ist von To Kopia aus Paparatava, aus dem Nachlaß des P. KLEINTITSCHEN. Die Formel wird auch beim Kampf gebraucht, um von den Feinden nicht bemerkt zu werden; *a malán*.

Die Heraufbeschwörung und Verwünschung des zum Tode Verurteilten findet immer in früher Morgenstunde statt, kurz vor Sonnenaufgang. Um diese Zeit holt der Zauberer den Iniet-Stein (*a biut*) oder den Schädel seines mächtigen Schutzgeistes aus der Hütte und legt ihn auf einem freien Platz in der Nähe nieder; darüber deponiert er die *qáluqal*-Bambusröhre mit dem *puta*. Er achtet aber genau darauf, daß bei Sonnenaufgang sein eigener Schatten nicht auf das zu verhexende Objekt fällt, sonst könnte es ihm passieren, daß der Fluch, den er ausspricht, auf ihn selbst zurückkehrt. Aus dem gleichen Grunde verstecken sich seine Mithelfer und Augenzeugen immer auf der der Sonne abgewandten Seite im Busch und halten den dunklen Blätterstrauch vors Gesicht. Wenn die ersten Sonnenstrahlen über den Morgenhimmel leuchten, beginnt der Zaubermeister sein Ritual (*i tata na aqáqar*) und hebt an, seine Verwünschungen über das Opfer seines Hasses auszuschütten. Man sagt: *i vakáuge ra puta*, er beschreißt den Seelenstoff seines Gegners, und: *i tata úr taun ia*, er spricht Iniet-Verwünschungen darüber aus. *I rúa ra puta ma i óg ia ma ra iág i Toan*, er stampft mit den Füßen den Erdboden und zwingt das Opfer durch Nennung seines Namens zum *puta* <sup>31</sup>:

1 „*Tetetetete* ... 2 *A kakárúk marág, a vírua marág, 3 a tiqil marág, a koto marág.* 4 *Ua tetetete, To Rarág!* 5 *Una qa ál kovokovók ia a tabiqapúna.* 6 *Ina qa ál kavkavir ia, ina qa al qoqór ia.* 7 *To Rarág, una qa rávit vanavána pa ia.* 8 *A koto marág, ua tetetete!*“

1 „*Tetetetete* ... (Kriegsruf über einen erschlagenen Feind). 2 Wie ein Huhn auf dem Feuer verbrennt und ein Erschlagener auf heißen Steinen, 3 wie das *tiqil*-Kraut in der Sonne verdorrt und Obsidian in Vulkanhitze glüht, (so soll mein Opfer zugrunde gehen)! 4 *Ua tetetete*, mein Schutzgeist *To Rarág*, 5 reiße seine Glieder in Stücke, sein Blut soll in Strömen fließen. 6 Mit deiner Hilfe will ich selbst seine Gliedmaßen zerreißen und aus den Gelenken zerren. 7 Mein Schutzgeist *To Rarág*, lauere seiner Seele auf und schleife sie herbei. 8 Wie ausgeglühter Obsidian (soll der Mann durch Fieber werden). *Ua tetete.*“

Wieder und wieder spricht der Zauberer diesen Fluch, immer wilder stampft er den Boden und arbeitet sich in eine wahre Besessenheit hinein, so daß es ihm nicht schwer fällt in den gleißenden Sonnenstrahlen, in dem Wiegen des von Tau perlenden Laubes, in dem schleierhaften Mosaik der großen Spinnengewebe ungewisse Schemen zu erkennen. Er deutet sie als die Erscheinung seines Schutzgeistes, der die Seele des zum Tode Verfluchten mit Gewalt heranschleppt und in seinen Klauen festhält. Und er wird sie gefangen halten, Tag für Tag, bis der schuldige Mensch infolge der langen Abwesenheit seiner Seele dahinsiecht und stirbt. Gewiß wird er noch einige Tage am Leben bleiben, aber er ist „leer, seelenlos“ (*a pobóno*), sein Körper ist bis zum endgültigen Ende nur mehr eine bloße Hülle ohne Inhalt. Er wird im Traume selbst den Raub seines Lebensprinzips mit ansehen, ohne sich

<sup>31</sup> Nach KLEINTITSCHEN in: Hiltruper Monatshefte 1912, p. 19. *A tiqil* (*Ocimum basilicum*) ist ein beliebtes Zauberkraut, auch Krankheitsheilmittel.

wehren zu können. Und beim Erwachen wird er sich zum Sterben elend fühlen und felsenfest davon überzeugt sein, daß sein Ende unwiderruflich da ist.

Ein Windstoß fährt durch die Zweige, und die geisterhaften Schemen lösen sich in Nichts auf. Der *tena aqáqar*, der zu Beginn der Erscheinung zu seinen Freunden in den Busch geflüchtet ist, sucht ihre aufgeregten Gemüter einigermaßen zu beruhigen. Vorsichtig bringt er Steinbild, bzw. Schädel seines Ahnherrn wieder in die Hütte (*pal na umu*) zurück und wickelt es in Blätter; das Bambusrohr mit dem *puta* wird dagegen der Vernichtung anheimgegeben und zwar auf eine Weise, wie sie später unter dem Abschnitt IV „Die Verwendung des *puta*“ berichtet werden wird.

Wie die *aqáqar*-Verwünschung mit einem Schutzzauber eingeleitet wurde, so muß sie auch mit einem eigenen Schutzzauber beschlossen werden. An erster Stelle muß der Zauberer, dessen Lippen den Fluch gesprochen haben, verhüten, daß etwas von dem Unheil an ihm selber hängen bleibe. Dazu dient das sogenannte *papaít na valilíai*, das ist ein magischer Spruch über Wasser und Zuckerrohr (*i túrue ra tava ma ra tuf*)<sup>32</sup>:

1 „*Qum, qum, qum, qum, qum, qum, 2 vue ta qap. 3 Qum, qum, qum, vue ta valilíai. 4 Qum, qum, qum, vue ta puta.*“

1 „*Qum, qum, qum* (Geräusch des Mundausspülens). 2 Damit will ich wegwaschen jedwede Blutung (die mir erstehen könnte), 3 Wegwaschen jede Rückwirkung des Fluches auf mich selbst, 4 Wegwaschen allen fremden Seelenstoff, der noch an mir haften könnte.“

Dann zerkaut er ein Stück Zuckerrohr und spült mit dem Saft und mit Wasser sorgfältig den Mund aus, damit er mit dem Speichel nicht etwa seine eigenen Fluchworte mit verschluckt (*kan na en potóne ra tínata na aqáqar*)<sup>33</sup>.

Für seine Mithelfer, die noch unter dem Einfluß der Geistererscheinung stehen und eventuell auch mit dem *qáluqal*-Rohr in Berührung gekommen sind, hat er ein anderes Heilmittel bereit: *a píur urái ra búai ma ra iér*, einen Spruch über Betelnuß und Pfefferblätter<sup>34</sup>:

1 „*Iau vakvakí tábaran. 2 Iau ruárúa vaké ra tulugédna. 3 Iau vál-valilikun pa ra túlugédna mara ra máta na tábaran. 4 Ina vakí tar mule tár tana, a túragan i al vatúr ia.*“

1 „Hiermit will ich allen Einfluß der Geister bannen 2 und feststempelnd seine Seele schützen, 3 will sie zurückführen von den Pforten der Unter-

<sup>32</sup> Text von To Matatege aus Paparatava.

<sup>33</sup> Wie hier so wurde früher bei allen Anlässen, z. B. Iniet-Tänzen und -Zeremonien, wo der Mensch in engster Beziehung zur Überwelt tritt und direkt mit den Geistern verkehrt, eine formelle Entzauberung notwendig, ehe man wieder in das profane Alltagsleben zurücktrat. Meist unterzogen sich die Teilnehmer einer symbolischen Waschung, indem sie ihren Körper mit bestimmten, eigens dafür gesegneten Blättern abrieben, um alle Spuren der magischen Begegnung zu entfernen. Andernfalls würden die Geister ihnen wegen etwa noch anhaftender Staub-, Farb- und *puta*-Teilchen in ihre Privatgemächer folgen und unbeteiligte Familienangehörige affizieren. Besonders in den ersten Nächten nach den Feierlichkeiten fühlen sich die Heimgekehrten noch vollkommen unsicher und erschrecken bei jedem Geräusch, jeder verdächtigen Bewegung im Gehöft, das sie als *pa maqi*, leises Nachschleichen der Geister deuten. Vgl. MEIER (17) 45.

<sup>34</sup> Der Text ist von To Vot aus Kurataqete.



welt (vor denen sie gestanden) 4 und sie wieder fest in seinem Körper verankern. Mein Schutzgeist möge sie wieder zurückführen!“

Im Anschluß daran kauen alle die Betelnuß mit Kalk und Pfefferblatt, und der Fluchzauber ist zu Ende.

#### 4. Weitere *aqáqar*-Formeln

Als Ergänzung zum Vorstehenden mögen an dieser Stelle noch einige andere dieser Formeln aufgeführt werden:

a) Ein Text von To Varpaku aus Paparatava:

1 „*Auha tatatatata!* 2 *I marág, i marág, i marág.* 3 *Toan i márakan, i kúru ra matána. a tabúrbur na qapúna.* 4 *Toan i márakan, na qa bóbe vatógo ra vígan,* 5 *na qa mat bólo ra gā, Toan i marákan.* 6 *Na qa vírua na tamelémar,* 7 *na qa marmárue bēg, na qa marmárue ra kátina.* 8 *A tabúrbur na qapúna, i kútkutu ra qapúna.* 9 *Toan i márakan, na qa tágien na ri pa ia,* 10 *diát a qa kúri na kótkot pa ia. Toan i márakan.*“

1 „*Auha tatatatata!* (Wehruf, wenn einer im Kampf getroffen wird). 2 In Fieberglut soll er erschauern. 3 Frostschauer sollen den Leib des NN. schütteln, totenblaß soll sein Angesicht werden und besudelt von geronnenem Blute. 4 Im Fieberfrost soll er daliegen und den Firstbalken des Daches anstarren. 5 Ohnmächtig soll er quer über den Weg stürzen und im Fieber erschauern. 6 Hingestreckt soll er werden durch Geister in Tiergestalt, 7 soll Blut und Schleim erbrechen und seine ganze Leber auswürgen. 8 Geronnenes Blut soll in schwärzlicher Kruste an ihm kleben. 9 Er soll zittern vor Frost. Die *ri*-Vögel (*Monarcha chalybocephala*) sollen ihm den Tod künden 10 und die Rabenkrähen (*Corvus orru*) sein Verderben über ihn schreien. Todeskälte soll ihn befallen!“<sup>35</sup>

b) Ein Text von To Magina aus Paparatava:

1 „*Ma A Matiraqat, ma A Matiraqat!* 2 *Na qa máť vakaian, na qa maír mat.* 3 *Ma A Matiraqat, na qa raut mat.* 4 *Ma A Matiraqat, na qa maír mat ma ta pakána kúmua, na qa mómo mat.* 5 *Ma A Matiraqat, na qa vaúma mat, na qa kákap mat.* 6 *Ma A Matiraqat, na qa máť vakaian, ra vana vírua.* 7 *Na qa vírua na tamelémar, na qa vírua na e máqit.* 8 *Na qa mat, na qa raut mat, na qa maur mat.* 9 *Ma A Matiraqat, ma A Matiraqat.*“

1 „Höre, mein Schutzgeist *A Matiraqat!* 2 Plötzlicher Tod soll über mein Opfer kommen: der Mann soll sterben während des Essens, 3 während der Feldarbeit, 4 während er sich sättigt mit Tarogemüse, während er seinen Durst mit Wasser stillt. 5 Während er Früchte pflanzt oder dieselben heimträgt, 6 soll der vom Tode Gezeichnete zusammenbrechen. 7 Ob er arbei-

<sup>35</sup> Treffender Hinweis auf die Symptome der Malariaanfalle, die mit Gliederschwere, rheumatischen Schmerzen und Schüttelfrost beginnen; bei ansteigendem Fieber kommt es in schweren Fällen zu Galle- und Bluterbrechen, und schließlich zum Tode durch Kachexie.

tet, ißt oder ruht, 8 der rächende Geist in Tiergestalt soll ihn finden, der Fluch der Verhexung ihn treffen. 9 Höre mich an, mein Schutzgeist *A Matiragat!*“

c) Ein Text von der Insel Vuatam von P. LAKAFF:

1 *Na virua na kotkot, na virua na bago, na virua na kupakúpa, 2 na virua na vori, na virua na mamakai, na virua na papait, 3 na virua na raqaúma, na virua na ur, na virua na mátimat, 4 na virua na tabatába na tá, na virua na māmā, na virua na maraú, 5 na virua na kúloko, na virua na tagir, na virua na miniquilai, 6 na virua na tólitól, na virua na teo, na virua na báливо, 7 na virua na vat, na virua na mota, na virua na mata na kaia, 8 na virua na vinau na kete, na virua na lum, na virua na pal a vát. 9 na virua na tá, na virua na túluge na virua, 10 na virua na máge, na virua na táraqau!*“

1 „Teufelskrähen sollen seinen Tod künden. Der Nesselbaum (*Laportea*), den er berührt, soll ihn verbrennen, der *Lophius*-Fisch ihn vergiften. 2 In einer Schlucht soll er sich zu Tode fallen. Sterben soll er durch Gift des Seeschwammes und den Fluch der Verhexung, 3 durch Verletzung an nadelspitzen Korallen, an den giftigen Stacheln des Seeigels (*Echinometra*). In Ohnmacht soll er hinsinken, 4 wenn er unversehens auf Seesterne tritt. Wenn er auf dem Riff nach Fischen sucht, soll ihn das Krokodil zerreißen 5 und der Fratzenkuckuck (*Scythrops novaehollandiae*) soll seinen Tod künden. Der Pfeilhecht (*Sphyraena*) soll ihn verletzen und der Seeadler (*Haliaetus leucogaster*) ihn zerhacken. 6 Jedes Geisterwesen soll ihn verderben: sterben soll er an dem Biß der *teo*-Schlange (*Enygris asper*) und der giftigen Seeschlange (*Hydrophis* oder *Platurus*). 7 Er soll sterben durch Berührung eines Steines, darin ein *kaia*-Geist wohnt, durch Begegnung mit einer Pythonschlange, durch unvorsichtiges Betreten eines *kaia*-Platzes. 8 Die dort wachsenden *kaia*-Lianen sollen ihn umstricken, im *kaia*-Pfuhl soll er ertrinken. Von den Geistersteinen soll Verderben auf ihn übergehen, 9 Meereswogen sollen ihn zudecken, Sternschnuppen ihn treffen, 10 die Sonnenhitze ihn verdorren und der Fischadler (*Pandion*) auf ihn niederstürzen!“<sup>36</sup>

d) Ein Text von To Vot aus Kurataqete:

1 „*To Bironainiet ooooo, 2 i virua na miniquilai, i virua na móg, i virua na púkpuk, 3 i virua na vinarag, i virua na kalivúvur. 4 Iap káo ooooo, 5 i virua na dídim, i virua na tubutúbu, i virua na qávul, 6 i virua na ókin, i virua na tábaran, i virua na mámakai, 7 i virua na kómkom, ma di tibe ma ra kátina. 8 Ina qa tibe vanavána ma ra kátina, ina qa ál romorómo ia. 9 Una qire tuna pa iau, a pobó na bálam. 10 Ina qa ál vairop ra memeraím!*“

1 „O du mein Schutzgeist *To Bironainiet*, 2 stoß nieder wie ein Seeadler auf das Opfer, zerfleische es in der See als Hai, am Ufer als Krokodil. 3 Bleibt der NN. daheim, komme eine Seuche über ihn, zieht er in die Fremde, hole ihn ein als vernichtender Wirbelwind. 4 Wie das Feuer im Grase weiterfrißt, 5 so verderbe mein Fluch auch seine ganze Familie. Der

<sup>36</sup> Wie man sieht, läßt der Fluchzauberer keine Möglichkeit, wodurch sein Opfer zugrunde gehen könnte, unberücksichtigt.

Mann soll sterben an Körperschwellung, Nebelschwaden gleich soll der Fluch ihn einhüllen. 6 Geister in Kängurugestalt sollen ihm auflauern, Totenschemen seine Seele rauben. 7 Er soll sterben durch *aqáqar*-Gift im Anschluß an den *kómkom*-Zauber. Seine Leber soll man zum Fraße verteilen, 8 ich selber will hingehen, um einen Anteil davon zu erhalten. Ich selbst will sie herausreißen mit einem Ruck. 9 Hier, NN., schaue mir fest in die Augen! Schon bist du ein Mensch ohne Seele. 10 Ich werde dir dein Geschlechts-glied aus dem Leibe reißen!“

e) Ein Text von To Patati aus Paparatava:

1 „*Ahua tatatatata ...* (bis) 2 *Ia ra pípi taratarába, a pípi taratarába.* 3 *Ina qa ál kavkavir ia, ina qa ál kankadúl ia.* 4 *Ina qa vakílalag ma ra balána, ina qa ál rebaréba pa ia, ina qa pul vue.* 5 *Na qa tabúbur ra pakápakána abára ra igaigar a dawai.* 6 *Ina qa rua pépeok vue ra konokápi me.* 7 *Ina qa ál marmárue, a rarába na balána, a rarába na kátina,* 8 *a rarába na buatína, ina qa ál rabarába pa ia.* 9 *Ina qa ál kutu pa ra vivilau na balána.* 10 *A rabarába na kátina, auha tatatatata ...*“

1 „Wehe! 2 Dieser mein Fluch gleicht dem Gewittersturm, der Äste von den Bäumen reißt. 3 So will ich meinem Feind die Glieder brechen und ihn in Stücke zerreißen. 4 Dem Tode ist er geweiht: Das Innere will ich ihm aus dem Leibe reißen und über den Boden zerren. 5 Wenn er einen Baum erklettert, soll er abstürzen und sich die Knochen zerbrechen. 6 Den Bambus, den er als Leiter benutzt, will ich wegstoßen, daß er zerbricht. 7 Ich will bewirken, daß er alles erbricht, was er im Leibe hat; seine abgerissene Leber, 8 sein abgerissenes Herz. Ich will ihm alles herausreißen 9 und ihm die Gedärme stückweise aus dem Leibe ziehen. 10 Mit Gewalt will ich ihm die Leber hervorzerren.“

f) Die folgenden zwei Fluchformeln, die schon an anderer Stelle veröffentlicht worden sind<sup>37</sup>, gebe ich, um das Bild zu vervollständigen, aber nur die Übersetzung.

„Wehe! Mein Feind soll einem hitzigen Fieber erliegen. Sein Angesicht soll sich entfärben und fahl wie das Blatt des *pótol*-Baumes (*Endospermum formicarum*?) werden. In Fieberglut sollen die Knochen ihm dörren und seine Leber vertrocknen durch Hitze. Plötzlich soll er dahinstürzen dort, wo viele Wege sich kreuzen, schwer wie ein Baumstamm falle die Leiche zu Boden. Sein Blut soll man schlürfen, loslösen wie ein Vogel vom Baum soll sich seine Seele vom Körper, dessen Gesicht die Farbe des Todes trägt. Den vom Schicksal Gezeichneten sollen Geister in Tiergestalt auflauern, um ihm die Gebeine zu brechen. Teufelskrähen sollen hinter ihm herjagen und seinen Tod verkünden. An Fieberglut soll er zugrunde gehen!“

„Als *viu*-Vogel (*Cacomantis insperatus*) fliege hin zu NN., mein Schutzgeist, und schreie ihm unaufhörlich nach und singe ihm unablässig sein Verderben: *viu, vii, vii!* Ja, dem Tod ist er verfallen. Sein Körper soll auseinander platzen wie eine Banane auf dem Feuer. Dem Fieber folge die

<sup>37</sup> KLEINTITSCHEN (5) 386 und 465.



Kälte des Todes. Der Kopf soll ihm zerspringen vor Schmerz. Laß nicht ab von ihm und verfolge ihn schreiend. Wohin er sich wendet, habe acht auf ihn, bis ihm die Sinne schwinden vor Schmerz; *a viu, viu, viu.*“

g) Als letzter folge ein Spruch aus meiner Station Rakunai, von dem ich leider den Text in der Eingeborensprache während des Krieges verloren habe:

„*Ahua tatatatata!* Hallo, mein Schutzgeist *To Birokaur*, hallo mein Schutzgeist *To Kulap!* Vernichtet werden soll euer Feind durch den Seeadler, den Hai, das Krokodil. Vernichten sollen ihn Nebel und Wirbelwind, wogende Flut und Fluch der Beschwörung. Scharen von Geistern sollen sich auf ihn stürzen, seine Leber zerfleischen und die Fetzen ringsum auf die Kreuzwege streuen wie *gomata*-Blüten (*Jambosa domestica*). Reißt aus dem Leib ihm die Seele, die Seele des Mörders *To Varmur!*“<sup>38</sup>

### 5. Tubuan-Fluchzauber

Als Erbe des aus der Öffentlichkeit verbannten Iniet-Bundes besitzt auch der Tubuan-Geheimbund seine eigenen *aqáqar*-Fluchzauber. Vertrauenswürdige Qunantuna erklären denn auch selbst, daß der ganze heutige Einfluß und das Ansehen des Tubuan auf dem Iniet beruhe, *a varágina ia ra iniet*. Es ist somit alles beim alten geblieben: *di varóg ra tútana ma ra tinata na iniet*, man verhext ein Opfer durch Iniet-Verwünschungen; *di tatabár ma ra táríg na iniet*, man verabreicht Iniet-Gifte; man ruft dieselben Iniet-Geister zuhülfe, bewahrt auf manchen Geheimplätzen noch heimlich alte Iniet-Steinbilder auf und hält sich bei den Fluchzaubereien ganz an das überkommene Ritual<sup>39</sup>. Als Neuerung kommt hinzu, daß dort, wo man keine Iniet-Bilder mehr hat, deren Staub bei der Zubereitung des *puta*-Rohres gebraucht wird, der von der Gesichtsbemalung der Tubuan-Maske abgekratzte Kalk als Ersatz verwendet wird.

a) Text von To Pirpir aus Vunadidir:

1 „*Aaaaa ... Iau ruárúa vatút pa iu, pi una tadáp Toan.* 2 *Ma una úb ia, ma una lovór ia, ma una pó ma ra kátina.* 3 *Una ag úr pa ra kátina ma ra mélep.*“

1 „Hallo, mein Schutzgeist, ich stampfe den Boden, um dich aufzuwecken. 2 Gehe hin zum NN. und schlage ihn mit Verderben. Reiß ihm sein Inneres aus dem Leibe. 3 Fahre hinein in seine Leber, reiße sie heraus und stopfe statt dessen die so entstandene Höhlung mit dünnen Blättern aus!“<sup>40</sup>

<sup>38</sup> LAUFER (7) 93 f.

<sup>39</sup> Wie tief selbst in der heutigen jungchristlichen Generation die heillose Furcht vor diesen Dingen lebendig ist, beleuchte die folgende Begebenheit: Auf einem alten Kultplatz des Tubuan-Bundes in Raluon lag noch ein heiliger Stein (*a pal a vat*). Im Einverständnis mit den übrigen Bewohnern der Ortschaft beauftragte ich den alten Katechisten To Labit, die Steinplatte zu entfernen. Mutig ging er los, aber am Platze selbst angekommen, wurde es ihm doch ziemlich schwül und unheimlich. Eingedenk seines Auftrages gab er sich schließlich doch einen Ruck, machte ein großes Kreuzzeichen, packte den Stein in einen Sack und trug ihn so vorsichtig zu mir.

<sup>40</sup> Der Sinn ist: die Geister sollen die inneren, lebenswichtigen Organe aus dem

## b) Text von To Pirpir aus Vunadidir :

1 „Aaaaa ... *Iau tó vagágav* (bis), *iau vagágav pa iu*, 2 *pi una vána na tamelémar tadáv ia*. 3 *Una vána na miniquiai*, *una vána na ókin*, *una vána na ri*, 4 *una vána na lúar*, *una vána na aqil béo*, *una vana na álir púikai*. 5 Aaaaa ... *Iau to vagágav*.“

1 „Halló, mein Schutzgeist, ich reize dich auf und treibe dich an, 2 daß du in fremder Gestalt den Soundso heimsuchst. 3 Stoß nieder auf ihn wie ein Seeadler, lauere ihm im Verborgenen auf wie ein Känguruh, verfolge ihn schreiend wie ein *ri*-Vogel, 4 warte geduldig auf ihn wie ein Bussard-adler, renne gegen ihn an wie ein Stöberfalke. 5 Ja, so hetze ich dich auf ihn!“

## c) Text von To Pirpir aus Vunadidir :

1 „Aaaa ... *Iau matt ika*, *iau vuravurái ka ooo*, 2 *iau qáki*, *iau téte*, *io, io*. 3 *Na vírua na e máqit*, *na vírua na kótkot*, 4 *na vírua na qíniquil*, *na vírua na taúkila*, 5 *na vírua na kaia*, *na vírua na tábaran*. 6 *Ina rua dóka*, *na vana vírua*, ooo ... mmmm.“

1 „Hallo, (das Opfer soll schreien :) ‘Todkrank bin ich, mein Inneres brennt mir wie Feuer, o weh. 2 Oh meine Mutter, oh mein Vater, weh mir!’ 3 Sterben soll er durch Geister in fremder Gestalt: durch die ihm nachfolgenden Teufelskrähen, 4 durch die gefräßigen *qíniquil*-Papagaien (*Geofroyus heteroclitus*), durch den furchtlosen Schopffalken (*Baza bismarcki*), 5 durch den Zorn der großen *kaia*-Geister, durch die zahllosen Totenschemen. 6 Ich will ihn mit meinen Füßen zertrampeln. Seinem Schicksal wird er nicht entgehen!“

IV. Die Verwendung des *puta*1. Verbrennen des *puta*

Das ganze Leben des Eingeborenen bewegt sich in Gleichnissen und Symbolen, kein Wunder, wenn er gerade in Augenblicken höchster seelischer Emotion, wie beim *aqáqar*-Fluchzauber, eine eindrucksvolle Dramatik entfaltet. Er selbst braucht sie, um seiner Erregung Luft zu verschaffen, er benötigt sie aber auch, um den Gegner gebührend zu beeindrucken. Wir haben bislang die Frage, was nach der feierlichen *aqáqar*-Zeremonie weiter mit dem *puta*-Stoff des Verurteilten geschieht, unbeantwortet gelassen. Hier nun ist der Platz dafür.

In den meisten Fällen wird der *qáluqal*-Bambusbehälter mit dem *puta*-Inhalt verbrannt, um dadurch anzudeuten, daß die betreffende Person einem perniziösen Fieber erliegen soll, wie das ja in verschiedenen Formeln auch eindeutig zum Ausdruck kam. Diese Form heißt allgemein *a máramarág*; und das Verbum *marág* bedeutet: heiß werden, eintrocknen, verbrennen.

Körper des Opfers entfernen und an ihrer Statt den Leichnam mit Blättern auffüllen, so daß äußerlich nichts Außergewöhnliches zu bemerken ist. Ebenso erzählt man von den *tábaran*-Totengeistern, daß sie nur aus Hauthülle und Knochen bestehen. Was sie essen, fällt unten sofort unverdaut wieder heraus. Um sich aber den Anschein eines wohlgenährten Menschen zu geben, stopfen sie sich mit Blättern voll.

Wie der Seelenstoff des Soundso sich im Feuer erhitzt und die Bambushülle in der Glut zerspringt, so soll auch das Opfer alle Fieberqualen durchkosten, bis ihm der Kopf oder Leib birst und nichts mehr von ihm übrig bleibt. Man kennt eine doppelte Art und Weise dieses Zaubers. Die erste nennt sich : *a wuvu tuba*, d. h. Feueranblasen über dem *puta*, *di wuvu tuba ma ra iáp*. Zu diesem Zwecke gräbt der Zauberer eine kleine, handtiefe Erdmulde, wohin er die Bambustube mit Inhalt legt. Nachdem er sie mit etwas lockerer Erde überdeckt hat, zündet er darüber ein Feuer an, dessen Hitze allmählich das Rohr bersten läßt und das *puta* zerstört. Damit soll das langsame Dahinsiechen des Opfers durch ein schleichendes Fieber angedeutet werden, das natürlich durch heimliches Verabreichen von Gift ausgelöst wird. Plötzlichen Fieberanfall mit schnellem Sterben versinnbildet die zweite Art : *a ram na iáp*, wörtlich : Feuerkeule oder Hieb ins Feuer. Der Zauberer wirft das *puta*-Rohr direkt ins Feuer, damit es schnell verbrenne, während er eine Keule (*a ram*) oder einen Knüttel aus *modor*-Holz (*Morinda citrifolia*) in Händen hält. Sobald der Brand in sich zusammenfällt, schlägt er damit in die Glut, bis sie erlischt. Dann heißt es *a ram neáp i ter úbu Toan*, die Feuerkeule hat den Soundso bereits erschlagen, kurz nur war sein Fieberanfall und der Tod kam wie ein Blitzschlag über ihn <sup>41</sup>.

## 2. Vergraben und Wegwerfen des *puta*

*A ive tuba*, einfaches Verbergen durch Überdecken mit Erde oder Steinen kommt zur Anwendung, wenn es der *tena aqáqar* darauf abgesehen hat, erst nach längerer Krankheit sterben zu lassen infolge innerer Auflösung. Zu dem Zwecke wird das *puta* des Verfluchten einfach in den Erdboden gesteckt, wo Fäulnis und Würmer das Weitere besorgen. Bevorzugt wird in manchen Gegenden ein Platz mit heller, weißlicher Erde (*a pia kéde*) um anzudeuten, daß der dem Tode Geweihte sich ähnlich verfärben soll. Darüber wird ein Iniet-Stein (*a biut*) gedeckt, dessen Geist die gestohlene Seele darin festhalten soll bis zur völligen Auflösung. *I daug bát ia*, er drückt sie durch sein Gewicht in den Boden und gibt ihr Kot zu fressen, der von Würmern und Maden wimmelt. So fühlt auch der Betreffende den Druck und die Last des feindlichen Geistes auf sich, die Glieder werden ihm schwer und schmerzhaft, der Atem kurz, Würmer gehen ihm ab, und von Tag zu Tag verfällt sein Körper mehr, bis er vor Schwäche schließlich stirbt <sup>42</sup>.

*A rapúvvei*, das Fortschlagen, ist eine andere Art, angewendet von Zauberern, die einen großen *kaia*-Geist zum Beschützer haben. Der *tena aqáqar* trägt das *qáluqal*-Röhrchen zu einem *máta na kaia*, einer Quelle, einer düsteren Waldparzelle, einem großen Steinblock, einem Riff oder Felsen in der See, die als Eingangspforte zum Geisterreich bei der Bevölkerung bekannt sind und darum von allen gemieden werden. Dort wird das *puta* des Feindes in den Busch geworfen oder (bei den Uferleuten) in die See. Dabei stampft

<sup>41</sup> Nach Angabe des To Kopia, Paparatava.

<sup>42</sup> Vgl. KLEINTITSCHEN in Hiltruper Monatshefte 1912, p. 19.



der Mann den Boden oder schlägt das Wasser, um die dort hausenden *kaia*-Tiere herbeizulocken: Wildschwein, Wildhund, Kasuar, Aasvögel, Haifisch, Krokodil usw. Sie alle sind „Haustiere“ des *kaia*-Geistes und von ihm mit besonderer Bissigkeit und Gefährlichkeit ausgestattet. Sowie sie den Seelenstoff des Opfers gefunden und gefressen haben, wird auch der Eigentümer den Überfall der betreffenden Tiere erliegen, sei es auf der Jagd, sei es beim Fischfang. In den *aqáqar*-Texten ist auch das zur Genüge ausgesprochen <sup>43</sup>.

Das *rapúvvei* kann aber auch noch anders ausgeführt werden, wie es mir aus der Rakunai-Gegend bekannt ist. An einem der erwähnten *kaia*-Plätze errichtet man ein Tischchen aus Zweigen, ähnlich dem *loqa* beim Fluchzauber; auf ihm kommt in einer Blattunterlage (*a bebel*) das *puta* zu liegen. Manchmal deponiert es der Zauberer auch einfach auf einen Baumstumpf (*i kóre ra qáluqal ta ra tímul*). Mit dem Blattbüschel einer Drazänenart, die *miniquelai* (Seeadler) heißt, fächelt der *tena aqáqar* Wind herbei. So soll der Eigentümer des *puta* durch Wirbelwind umkommen, wenn er auf See fährt, oder durch plötzlich aufkommenden Sturm, der ihn beim Früchte-sammeln vom Baume wirft. Mit einem Schlag des Blattstraußes auf den Seelenstoff soll das Schicksal des Betreffenden endgültig besiegelt werden.

Oder aber der Zaubermeister läßt das *puta* einfach in Regen und Sonne liegen, bis es von selbst verschwindet: Kälte und Hitze sollen abwechselnd das Opfer peinigen, bis es stirbt. Die Sonne des *kaia*-Geistes ist doppelt stark (*a kéake toi*) und verursacht Durst und Hungersnot, der Regen des *kaia*-Geistes doppelt kalt (*a báta toi*) und bringt Fieber und Erkältungskrankheiten. Diese *rapúvvei*-Zauber werden deswegen auch *aqáqar na kaia* oder einfach *a kaia* genannt <sup>44</sup>.

### 3. Aufhängen des *puta*

Beim Tode einer vornehmen Person verzaubert der Zauberer zuerst ein Bambusrohr voll Wasser und eine ganze Traube der *páqatau*-Banane. Nach vollendetem Fluchzauber trägt er das Wassergefäß zum Grabe, wühlt eine Grube auf und schüttet einen Teil der Flüssigkeit hinein, um den Rachedurst des Toten zu stillen. Den Rest nimmt er mit sich zurück. In der Hütte zündet er ein Feuer an und hängt das *puta*-Röhrchen über den qualmenden Brand, wo es rissig und rußig wird. Nach einiger Zeit löscht er das Feuer mit dem Rest des verhexten Wassers und bindet die Bambustube mit der Bananentraube an einen Baum, und zwar an einen Ast, der in die Richtung zum Gehöft des Missetäters weist. Wenn der *puta*-Staub durch das rissige

<sup>43</sup> Die *kaia*-Tiere sind zum Teil solche, die an sich schon bissig sind und dem Menschen gelegentlich gefährlich werden können, wie: Wildschwein, Kasuar, Krokodil. Zum Teil sind es an sich harmlose Tiere, die aber durch den in sie eingehenden *kaia*-Geist (oder die Seele des Zauberers selbst bei der *e maqit*-Zeremonie) zu blutdürstigen Wesen umgewandelt werden. Auch nehmen sie dann in Sage und Erzählung ungeheure Ausmaße an: Schlangen werden z. B. so dick wie Baumstämme geschildert, das Laufen der Wildeber wird mit dem Brausen des Sturmwindes verglichen usw. Vgl. LAUFER (11); ferner: THURNWALD (22) 134.

<sup>44</sup> Nach Angaben von To Maraba und To Kaleb, Rakunai.

Rohr zur Erde rieselt, wird der Schuldige an Fieber und Dysenterie erkranken, und nicht er allein. Mit jeder überreif abfallenden Bananenfrucht muß auch ein Mitglied seiner Familie sterben und das große Sterben wird erst ein Ende haben, wenn alle Früchte am Boden vermodern. Fliehen und sich anderswo ansiedeln hilft ihnen nichts, der Fluch folgt ihnen nach. Darum heißt dieser Analogiezauber auch *a didim*, d. h. das Auströpfeln, das Aussterben einer ganzen Familie <sup>45</sup>.

Eine ähnliche Idee liegt dem sogenannten *a mátmát* (allgemeines Sterben) zugrunde. Der *tena aqáqar* sammelt allerlei kleines Getier, wie Würmer (*a vui*), Maden (*a qúlele*), Ameisen (*a rumi*), Kotfliegen (*a lāga na tábaran*) und tut sie zusammen mit dem fremden *puta* in einen Schädel, den Schädel seines Iniet-Ahnen. Das Hinterhauptsloch und eventuelle andern Öffnungen werden mit *kátita*-Kitt (*Parinarium indicum*) verschlossen. Der Schädel wird im Busch so aufgehängt, daß sein Gesicht zum Gehöft des Schuldigen hinschaut, und alsbald beginnt der Fluch seine Wirkung zu zeigen: alle Bewohner der betreffenden Siedlung werden der Reihe nach krank, einer nach dem andern klagt über Fieber und rasendes Kopfweh (Meningitis oder Kopfgrippe) und fällt der Epidemie zum Opfer. Schuld sind natürlich die Würmer und Fliegen, die im Totenschädel herumkrabbeln und vergebens nach einem Ausgang suchen.

Ein etwas anderer Modus wurde mir von meinem Bezirk Rakunai mitgeteilt. Hier fängt und tötet der Zauberer allerlei kleines Getier wie grüne *kuku* und braune *bo* (Eidechsenarten), Käfer und Würmer und wickelt jedes Stück für sich in einen Streifen trockenen Pandanusblattes, wie man auch Verstorbene zur Beerdigung einhüllt. Die kleinen Leichenpakete verscharrt er im Boden unter dem das *puta* enthaltenden Schädel und zeigt damit die Zahl der Opfer an, die in dem Gehöft des vermeintlichen Schuldigen an den Folgen des Fluches zugrunde gehen sollen (*i valarúane ra umána minát me*).

Schon 1892 berichtete der Missionar B. DANKS von den Duke-of-York-Inseln einen Fluchzauber, der auch bei den Qunantuna auf der Gazellehalbinsel in Gebrauch ist. Der Zauberer schneidet je ein Stück Holz vom *balbal* (*Erythrina indica*) und von der Kokospalme, bindet beides zusammen und verkittet den Talisman mit roter Ockererde (*a tar*), vermengt mit *puta*-Stoff. Das Ding wird an einem Zweig aufgehängt, und der Mann sitzt darunter, in der einen Hand einen Speer, in der andern einen Croton-Zweig haltend. In einer Beschwörungsformel bittet er seinen *túragan*, dem Übeltäter das Holzstück wie einen Dolch in den Leib zu stoßen, wobei er selbst mit der Lanze den mörderischen Stoß imitiert. Kokossplinte sind ungemein zäh und spitz; der *balbal*-Baum ist über und über mit blutroten Blüten besetzt, die das

<sup>45</sup> Eine Sage erzählt, wie ein junger Held auszieht, seine ermordete Mutter zu rächen. Kühn dringt er in das Gehöft der Mörder ein, ruft sie alle zusammen und zeigt ihnen eine durch *aqáqar* verhexte *maila*-Banane (d. h. einen Traubenabsatz): „Richtet eure Augen her zu mir!“ Und wie er die erste Frucht in seinen Mund steckt, fällt der erste Feind tot zu Boden, bei der zweiten Banane der zweite Mörder und so fort, bis der Boden mit Leichen besät ist. KLEINTITSCHEN (5) 122 f.

Verbluten des Opfers andeuten. Der Beschwörende muß aber achtgeben, daß er beim Sprechen nichts von seinem eigenen Speichel verschluckt, sonst würde er sich selbst verhexen <sup>46</sup>.

#### 4. Zerschneiden des *puta*

In der Sage der Eingeborenen schickt der Kulturheros To Kabinana seinen Bruder auf eine Palme hinauf mit dem Geheiß: „Laß ein Bambusblatt an einer Schnur herab.“ Der tölpelhafte To Purqo wirft aber statt dessen ein Scheit trockenen Holzes hinab, das am Boden in Stücke zerbricht. Seitdem zerbrechen sich auch die Menschen, die vom Baum stürzen, die Knochen. Hätte To Purqo gehorcht und ein Blatt genommen, so würden die Menschen auch heute noch herabgeschwebt sein, ohne Schaden zu nehmen <sup>47</sup>. Diese Praxis des törichten Vorfahren macht der *tena aqáqar* sich zunutze. Auf ein flaches Holzstück oder auf trockene Baumrinde zeichnet er die Umrisse eines Menschenbildes, schwarz oder rot, wenn er einen Mann, weiß mit Kalk, wenn er eine Frau töten will. Als Farben dienen ihm rotbraune Ockererde (*a tar*) oder roter Betelsaft (*a teke na búai*), Holzkohle (*a lakit*) oder Ruß (*a kúkuta*), ferner Kalkstaub mit Zitronensaft vermischt. Als Pinsel gebraucht er den dünnen Blattstiel (*a tukatúka*), dessen Ende er mit den Zähnen zerspleißt (*i taqáurane ra gaúgau*). Hat er das Bildnis soweit fertiggestellt, so besteigt er einen hohen Baum und murmelt seine Beschwörungsformel:

1 „*A tar i tumē, a kúkuta i tumē* (bis), 2 *ina qa rua valvalilie*. 3 *A tar i tumē, a kúkuta i tumē*, 4 *ina qa vue valvalilie, na qa úla ura ra pia*. 5 *A tar i tumē, a kúkuta i tumē, a lakit i pula*, 6 *ina qa rua dokádoko ra minátina, a marmáruē bēg*. 7 *A tar i tumē, a kúkuta i tumē*.“

1 „Das ist das Bild des NN. in Rot, sein Abbild in Schwarz. 2 Ich will es kopfüber hinunterstoßen vom Baum. 3 Das ist sein Gleichnis in Rot und Schwarz. 4 So will ich ihn wegstoßen, daß er, sich überschlagend, mit dem Kopf gegen den Erdboden stößt. 5 Das ist sein Gleichnis in Rot und Schwarz, und was schwarz ist, ist blind. 6 Mit den Füßen will ich ihn zu Tode stampfen, daß Blut und Schleim aus dem Munde der Leiche fließen. 7 Das ist sein Gleichnis in Rot und Schwarz.“ <sup>48</sup>

Damit wirft er das Abbild mit Gewalt zu Boden, daß es zerbricht, steigt eilends hinterher und trampelt auf den Stücken herum. *Taba valiliu* heißt mit dem Kopf nach unten hängen wie Fliegende Hunde oder auch wie die gewöhnlichen *tábaran*-Totengeister, denen man nachsagt, daß sie in dieser Haltung von den Bäumen niederklettern. Symbolisch wird damit ausgedrückt,

<sup>46</sup> DANKS (1) 349 f. Hingewiesen sei in diesem Zusammenhang auf das *gil big*, d. h. Totzaubern im mittleren Neuirland. Hier füllt der Zauberer Wespen, Ameisen, Schlangen usw. zusammen mit Gift in ein Bambusrohr, das verschlossen und verhext wird. Er versteckt es unter dem Herdfeuer des zu Tötenden. Kommt dieser heim und setzt sich neben das angezündete Feuer, so wird er durch den Rauch betäubt und stürzt in die Glut. NEUHAUS in: Hiltruper Monatshefte 1912, p. 396.

<sup>47</sup> KLEINTITSCHEN (5) 69 f.

<sup>48</sup> Formel von To Matatege aus Paparatava.



daß auch der dem Tode Geweihte ein *tábaran* werden soll. *Vug valilie* bedeutet eine Sache auf den Kopf stellen, hier also das als *puta* dienende Bild.

In diesem Zusammenhange sei auch hingewiesen auf den Brauch, den B. DANKS schon in den achziger Jahren bei den Qunantuna vorfand und beschrieb. Um sich der Umstände und der Art und Weise des Todes einer ihrer Angehörigen zu erinnern, schnitzen sie aus einem Stück Bananenstamm eine ziemlich rohe Menschenfigur und legen ihr den Namen des Toten bei. Einige dieser „Statuen“ haben ein Stück Holz um den Hals hängen, andere haben Bambussplitter in den verschiedenen Körperteilen stecken, wieder anderen ist der Schädel gespalten, um anzuzeigen, daß der Verstorbene durch Keule, Speer oder Axthieb sein Leben verlor. Nach DANKS sollen die Alten durch diese Darstellungen das Gedächtnis und das Rachegefühl in der jungen Generation wachhalten<sup>49</sup>. Ich habe nun einige Male ebensolche Schnitzwerke gesehen, aber in allen Fällen handelte es sich nicht um Gedächtnisbilder getöteter Angehöriger, sondern um Darstellungen des vermeintlichen Mörders, also um echte *aqáqar*-Fluchzauber, die zum Ausdruck brachten, auf welche Weise der Schuldige seinen Tod finden möge.

## V. Ergänzende Analogiezauber

### 1. Verhexung der Fußspur

Wie in den vorstehenden Beispielen nicht eigentliches *puta*, sondern das bloße Abbild eines Menschen verhext wurde, so läßt sich auch durch das Verfluchen seiner Fußspur Siechtum und Tod auf ihn übertragen. Das Verfahren kann darin bestehen, daß man den Fußabdruck im Boden mit einem Dorn ansticht (*di qo ra pal a káuna*), oder mit einem Feuerbrand absengt (*di rag ra káuna*), oder mit einem Knüppel schlägt (*a raprapú* oder *vártak*).

Der *tena qo káu*, d. h. Experte im Spurenverzaubern, findet zum Beispiel auf dem Wege oder im Felde die Fußspur seines Feindes. Diese schmiert er ein mit dem Saft, den er aus einem Stammstück der *kalápua*-Banane drückt, und spricht darüber die Worte:

1 „*A válvalir kótkot, a válvalir kótkot.* 2 *Na tábatabélbel, i kúkuta ra mamána.* 3 *A válvalir kótkot, i qápqaþ ra mamána.* 4 *A válvalir kótkot, i madáka ra mamána, i gágar ra manúána.* 5 *Na qa mánua ra kavéve ta qo kaúqu qo káu.* 6 *A válvalir kótkot.*“

1 „Die dunkle Pythonschlange soll ihn verwunden am Fuß! 2 Immer wieder aufbrechen soll die sich schwarzfärbende Wunde (und niemals heilen). 3 Durch den Biß der Python soll sie unaufhörlich bluten. 4 Durch den Biß der Python soll die Wunde sich verhärten und faules Fleisch ansetzen. 5 Immer weiter soll die Entzündung um sich greifen infolge dieses meines Fluches. 6 Die dunkle Python soll ihn in den Fuß beißen.“<sup>50</sup>

Jedesmal wenn er *a válvalir kótkot* spricht, sticht er mit einem Bambusmesser (*a via*) einem Obsidiansplitter (*a koto*), einem Knochenpfriem (*a ur*),

<sup>49</sup> DANKS (1) 349.

<sup>50</sup> Formel von To Varpaku aus Paparatava.

einem Fischstachel (*a rávita*), seiner Lanze (*a rumu*) oder einfach mit den jungen Sprossen des *kunai*-Grases (*a taqolódra*) in die Spur, um damit den Schlangenbiß zu symbolisieren. Der eingetropfelte Bananensaft verklebt das Stichloch und hält den Fluch darin fest. Nun wird sich der Betreffende solche Verwundungen zuziehen, wird in Bambussplitter oder Scherben treten, wenn er daheim seinen Verrichtungen nachgeht, in Fischstachel, wenn er auf dem Riffe fischt, oder in spitze Grasstoppen, wenn er in der Pflanzung arbeitet. Die Verletzungen sollen bösartig werden, dadurch daß die Entzündung sich nach innen ausbreitet und keinen Ausgang findet, wodurch allmählich der ganze Körper vergiftet wird.

Versengt der Zauberer die Fußspur mit einer Kokosfackel (*a ul*), so wird tödliches Wundfieber verursacht:

<sup>1</sup> „*Iau qárqar ia, ma iau kórkor ia.* <sup>2</sup> *Una madamadáka.* <sup>3</sup> *Ma iau kórkor ia, ma iau qárqar ia.*“

<sup>1</sup> „Ich will dem NN. Wunden anhexen, große Wunden von schwärzlicher Farbe. <sup>2</sup> Faules, festes Wundfleisch soll sich bilden. <sup>3</sup> Ich will ihn vernichten durch schwarze, fressende Wunden.“<sup>51</sup>

Beim sogenannten *a raprapú* (Schlagen) bedient sich der Zauberer einer Keule (*a ram*), die eine wirkliche Kampfzunge sein kann oder aber nur ein Symbol, z. B. ein *makur*-Zweig, ein *qaqa*-Stengel oder eine dünne Rute aus der Mittelrippe eines Kokosfiederblattes (*a noko*). Analog dazu soll auch der Mann, dessen *puta*-Spur damit geschlagen wird, an Stoß- oder Schlagwunden sterben. Manchmal ist die Keule mit Federn und ähnlichem Zierat geschmückt und wird in einem eigenen Häuschen (*a pal na qo kau*) für passende Gelegenheiten aufbewahrt.

Mündlich teilte mir P. KLEINTITSCHEN in diesem Zusammenhang noch ein anderes Zauberverfahren mit, das er *a qit* (Hämorrhoidenschwellung) nannte, und das eine gewisse Ähnlichkeit mit der *qo kau*-Verhexung aufweist. Der *tena aqáqar* schleicht seinem Opfer in den Busch nach, wenn dieser seine natürlichen Bedürfnisse verrichtet. Hat sich der Mann wieder entfernt, so steckt er in den Kot eine junge Kokosnuß (*a píogo*) oder eine hartschalige Nuß des *qalíp*-Baumes (*Carinaria indicum*) oder des *tóboa* (*Aleurites moluccana*). Hat er seinen Fluch darüber gesprochen, so wird der Betreffende Hämorrhoiden so groß, bzw. so hart wie die genannten Früchte bekommen.

## 2. Verhexung von Bäumen

*A kaina vartumu* ist eine Malerei, die nach Art des bösen Blickes wirken soll. Im Busch versteckt, abseits der offenen Wege, wird die Rinde von einem Baum geschält und auf die entblößte Fläche mit Ruß oder roter Farbe eine Schlange mit Menschenkopf gemalt, das Bildnis eines mächtigen *kaia*-Schutzgötters. Dessen Blick ist dem Gehöfte zugekehrt, worin der zu Tötende wohnt. Mit seinem Namen wird das Gemälde beschrien, damit sich der Fluch nur gegen dessen Person richte und nicht gegen die übrige Verwandtschaft. In

<sup>51</sup> Formel von To Varpaku aus Paparatava.

andern Fällen bringt man die gleiche Zeichnung an Fruchtbäumen des Missetäters heimlich an, indem das nur halbgelöste Rindenstück wieder über das Bild gedeckt wird. Klettert der Betreffende darüber, so muß er sterben, selbst wenn er mit der Malerei gar nicht direkt in Kontakt kommt, es genügt, daß sein Schatten darauf fällt<sup>52</sup>.

A *kilag* ist ein Sperrzeichen an Fruchtbäumen wie Kokos- und Betelpalmen. Ursprünglich wohl nur eigentlicher Eigentumsschutz gegen Diebe, die durch Anhexungen von Krankheit ferngehalten werden sollen, hat das Zauberzeichen noch einen anderen Charakter als den einer bloßen Warnung (*a kilag*) erhalten. Man markiert nicht nur die eigenen Bäume damit, um sie tabu zu machen, sondern bringt es auch an dem Eigentum anderer an, die man schädigen will. Man umwickelt z. B. den Stamm einer seiner Kokospalmen in Mannshöhe mit einem Blattgeflecht (*a viviai*) und steckt darin ein *moko* auf, d. h. eine Pflanze, Federn eines Vogels usw., dessen Namen der zu Verhexende trägt. Heißt er To Qalip, so verwendet man einen Blattbüschel des *qalip*-Baumes, nennt er sich To Kalagar, so nimmt man Papagaienfedern. Darüber wird der Fluch gesprochen<sup>53</sup>. Der Eigentümer, der nun eines schönen Morgens seinen eigenen Fruchtbaum mit einem Verbotzeichen markiert sieht, wundert sich und tritt näher hinzu, um zu wissen, was es damit für eine Bewandtnis hat. Er entdeckt zu seinem Entsetzen an dem *moko*-Mal, daß ihn die Sache selber angeht. Will er mit einem Stecken das feindliche Zeichen entfernen, so tritt er unversehends auf den mit Fluch beladenen Kalkstaub, der rings um den Baum gestreut ist: Er wird Hodenschwellung (*a tala*), einen Kropf (*a kábogok*) oder ähnliche Entzündungen und Geschwüre davon bekommen. Man vergleiche nur die folgende Formel, die P. KLEINTITSCHEN bereits veröffentlicht hat, weshalb ich hier nur meine eigene Übersetzung des Textes wiedergeben will:

„Das ist ein starker Fluchzauber, wodurch ich dem Soundso einen Kropf an den Hals zaubern will, dick wie eine *ipa*-Frucht, so daß er beständig in die Höhe schauen muß. Dadurch soll sein Hals sich spannen wie ein praller Wasserbeutel, so daß sein Blick dauernd aufwärtsgerichtet ist. Er wird nur noch röchelnd einhergehen können, von Husten gepeinigt und mit pfeifender Stimme. Ein Kropf, so dick wie eine *ipa*-Frucht, soll ihm die Kehle zuschnüren, ja bis zur Größe einer *kulan*-Trinknuß anschwellen. Schwer wie das Erdnest der Termiten, schwer wie ein Steinblock, den er sich umhängt, soll sein Kropf ihm werden durch diesen *a tiogo māt*-Zauber.“<sup>54</sup>

<sup>52</sup> Angaben des Taramtur aus Rakunai.

<sup>53</sup> Vielleicht ist damit der *vovolop*-Zauber gemeint, von dem mir seinerzeit P. KLEINTITSCHEN erzählte. Er schilderte ihn als „Federbusch“, der einen speziellen Geisternamen führt; um jemand zu töten, genüge es, das Zauberzeichen so aufzuhängen, daß es von dem Betreffenden gesehen werden kann. Vgl. auch: Hilttruper Monatshefte 1912, p. 65. Mir ist jedoch nur bekannt, daß Iniet-Steine mit *vovolop* bezeichnet werden, wie auch das große Qunantuna-Wörterbuch (Manuskript) des P. O. MEYER nur die Bedeutung „Steinbild“ angibt.

<sup>54</sup> Text von To Kopia, veröffentlicht in KLEINTITSCHEN (5) 358 f. Im ganzen Qunantuna-Gebiet besteht der Brauch, beim Tode eines Vornehmen dessen Frucht-bäume für eine Zeitlang tabu zu machen, d. h. es dürfen weder Früchte von den Bäumen



### 3. Verhexung des Gehöftes

Während der Nacht schleicht der *tena aqáqar* in das fremde Gehöft, wo sein Feind im Schlafe liegt. In Blätter eingewickelt trägt er vor der Brust ein Holz- oder Steinbild, wegen des bösen Blickes, der von ihm ausgeht, *a vabóbo* genannt, d. h. Hinstarrenlassen. Es handelt sich vielfach nur um einen Torso ohne Arme, dessen Füße ein Büschel *bunum*-Farn umhüllt, der um die Handhabe gewickelt ist<sup>55</sup>. Diese Statue, ihrer Blatthülle entkleidet, hält er mit der Linken gegen die Hütte und murmelt seinen Fluch. Zum Schluß wirft er einen Stein darüber hinweg und nennt den Namen des Mannes, den er verderben will. Das nennt man *a várlili*, Verhexen durch Überwerfen, und besagt, daß sein Schutzgeist die Seele des Betreffenden im Traume rauben und damit wie eine Sternschnuppe (*a túlugen*) durch die Lüfte fahren soll zum Eingang ins Totenreich. Wen die *vabóbo*-Statue oder das Iniet-Steinbild anschaut, dem wird der Leib anschwellen (*i úgug ra pakána*), dessen Gesicht verfällt (*i víau ra matána*), dessen Schienbeine erweichen und biegen sich durch Frambösie (*i molámolo ra kakéne*). Frauen werden durch den bösen Blick steril (*i biu*) oder gebären ein Monstrum (*a tánua*), ja selbst die Felder der Verhexten werden verdorren und nicht mehr tragen.

Nun wendet sich der *tena aqáqar* hin zum Weg, der vom Gehöft in den Busch führt, wo der Mann gewöhnlich seine Notdurft verrichtet. Dieser Pfad ist meist durch Gras und Gesträuch derart überwachsen, daß er fast unkenntlich wird. Der Zauberer zieht also das hohe Gras an einer Stelle über den Weg und knotet die Enden zusammen, so daß niemand hindurch kann, ohne die Sperre zu zerreißen. Geschieht dies, so nimmt er den Fluch in sich auf und bekommt Elephantiasis und Hodenwasserbruch.

Nicht genug damit. Auch die andern, öffentlichen Pfade vom und zum Gehöft werden verhext, indem man sie mit besprochenem Kalkstaub bestreut (*di luba mur ra ga*); ein zufälliges Betreten erzeugt Wassersucht, Ödeme (*a vidir, a paravau*). Diese Krankheit verunstaltet die Person allmählich derart, daß sie unförmig dick wird und zu guter Letzt sich nicht mehr durch die Türöffnung ihrer Hütte zwängen kann. Sie wird darin stecken bleiben (*i ki kór tana*) und wird ersticken, wie es der Sage nach dem *kaia To Mauravai* einst bei Paparatava passierte. Das ist das *a mat kór*, der Tod durch Ersticken<sup>56</sup>.

erklettert, noch die abgefallenen Früchte aufgelesen und gegessen werden. Als Warnung errichtet man in der Nähe der Fruchtbestände ein Schmuckgerüst, genannt *a pal a oáqa, a kabakabal* oder einfach *a pidik*. Darüber spricht der Zauberer gegen etwaige Diebe seine Fluchformel, *i vatág ra lama na pidik*. Die Palmen usw. werden dann eigens noch durch Umwicklung markiert. Vgl. auch KLEINTITSCHEN (4) 346.

<sup>55</sup> THURNWALD (22) 134 nennt augenscheinlich diesen Talisman „Totelär“ (wahrscheinlich verderbt aus: *tabalar*): Es seien Symbole der Buschgeister, aus Holz oder Lehm geformt. Gewöhnlich werden sie im Haus des Zauberers vergraben; sobald sie ans Tageslicht gebracht werden, sollen sie töten. Ihren Beistand könne man sich auch vom Besitzer erkaufen. Nach To Labit, Rakunai, heißen solche Geisterbilder auch, *a ur* (Knochendolch), weil sie, in den Muschelgeldhäusern der Häuptlinge aufgestellt, eindringende Diebe mit ihrem Blick durchbohren sollen.

<sup>56</sup> KLEINTITSCHEN (5) 343 f.

## Schlußwort

Die Aufzählung all dieser verschiedenen Arten von *aqáqar*-Zaubereien macht keinen Anspruch auf Vollständigkeit. Jede Gegend hat ihre besonderen Formen und Formeln, die zu sammeln allein schon eine nicht geringe Aufgabe wäre. Was in den vorstehenden Seiten zur Darstellung kam, sollte nur zeigen, in welchen Richtungen sich das Denken und Handeln der Eingeborenen bewegt. An allen Unglücken, Krankheiten, Seuchen und offensichtlichen Unfällen wie Verletzungen, Knochenbrüchen, Ertrinken sind die bösen Geister schuld, deren sich böswillige Zauberer bedienen, um Seelen zu stehlen. Diese Unholde sind bekannt und gefürchtet, nicht so sehr wegen ihrer rein natürlichen Kräfte und Fähigkeiten, sondern wegen ihrer engen Verbindung mit der Überwelt. Angriffen von sichtbaren Menschen kann man ausweichen, oder man kann sie durch Gegenwehr abweisen. Das aber ist unmöglich den unsichtbaren Geistern gegenüber, die über andere als menschliche Kräfte verfügen. Die Beziehungen zwischen Geistern und Zauberern sind wechselseitig: einmal beauftragen erzürnte Dämonen ihre Iniet-Schützlinge, mittels Gift und Meuchelmord gegen ihre Feinde vorzugehen, andererseits benötigen die Iniet-Zauberer die Macht ihrer Schutzgeister, um ihre Verwünschungen und Verfluchungen effektiv zu machen.

Nach dem Glauben der Leute verursacht der *aqáqar*-Zauber für sich allein schon Krankheit und Tod, ganz abgesehen von den sich anschließenden natürlichen Gewaltmitteln. Letztere, wie Gift und andere Arten des Meuchelmordes, beschleunigen den Prozeß nur. Darüber mag später eine eigene Arbeit geschrieben werden. Was uns hier interessiert hat, ist das psychologische Moment des Totzaubers: die Intensität des Rachegefühles auf der einen und die unheimliche Macht der Autosuggestion auf der andern Seite, beides Früchte ein und desselben Geisterglaubens. Daß dieser Glauben auch heute noch nicht vollends entwurzelt ist, dafür abschließend ein paar Beispiele aus jüngster Zeit.

Der alte To Pegia aus Nagnaqunan war an einer Pneumonie erkrankt. Da ich gleich zu Beginn der Krankheit gerufen wurde, machte ich dem Alten klar, sich nicht zu sorgen, er würde wieder gesunden. Aber hartnäckig wies er alle Hilfe von sich mit dem Bemerken: „Ich habe die *tábaran*-Totengeister selbst mit Augen gesehen, wie sie in Gestalt von Mäusen zu mir kamen, um meine Seele zu stehlen. Es hat keinen Zweck, geh und laß mich sterben.“

Den Vulkanausbruch von 1878 führte man auf den *aqáqar*-Zauber eines Mannes aus Ratavul zurück. Und die neue Eruption aus dem Jahre 1937 soll durch einige Tubuan-Bündler aus Davaun verursacht worden sein aus Rache dafür, daß man den Geheimbund verbieten wollte und sogar ihren geheimen Kultplatz (*a taraiu*) bei Davaun verunehrt hatte. Wie man sieht, haben sich die Auffassungen vieler innerhalb von 60 Jahren nicht wesentlich geändert. Während der Zeit nach dem letzten Vulkanausbruch grassierte in manchen Gehöften die Dysenterie, und viele starben. Vornehmlich des Nachts hörte man von dem neugebildeten Krater her immer noch dumpfes Rollen, das von den Kranken als das Geräusch von Lastautos gedeutet wurde, auf denen die Geister durch die Gegend fuhren, um Seelen zu stehlen. Und wer

das Summen höre, dessen Seele müsse folgen. So wurden selbst schon die Errungenschaften der modernen Technik in den Dienst eines uralten, tief im Herzen der Eingeborenen verankerten Glaubens gestellt.

### Literaturverzeichnis

1. DANKS B., Burial Customs of New Britain. The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland (London) 21. 1892. 348-356.
2. EICHHORN AUG., Zum *Pur mea* (Todeszauber) der Sulka. Baessler-Archiv (Leipzig und Berlin) 5. 1916. 296 f.
3. KEYSER CH., Aus dem Leben der Kaileute. In: NEUHAUSS R., Deutsch-Neuguinea. Vol. III. pp. 3-244. Berlin 1911.
4. KLEINTITSCHEN AUGUST, Die Küstenbewohner der Gazellehalbinsel. Hilstrup 1906.
5. KLEINTITSCHEN, Mythen und Erzählungen eines Melanesierstammes von Papartava. Mödling 1924.
6. KROLL HUBERT, Der Iniet. Das Wesen eines melanesischen Geheimbundes. Zeitschrift für Ethnologie 69. 1937. 180-220.
7. LAUFER CARL, To Luluba's Rache. Hilstrup Kalender 1936. 89-96.
8. LAUFER CARL, Ein Beitrag zur Zeichen- und Maltechnik der Qunantuna (Südsee). Anthropos 32. 1937. 291-293.
9. LAUFER CARL, Einige Anstandsregeln der Qunantuna auf Neubritannien. Anthropos 41-44. 1946-49. 349-356.
10. LAUFER CARL, *Rigenmucha*, das Höchste Wesen der Baining. Anthropos 41-44. 1946-49. 497-560.
11. LAUFER CARL, Rezension zu: RITTER, Die Schlange in der Religion der Melanesier. Anthropos 41-44. 1946-49. 1007-1015.
12. LAUFER CARL, Der fliegende Hund in Sitte und Brauchtum der Qunantuna. Acta Tropica (Basel) 5. 1948. 228-243.
13. LAUFER CARL, Die Stellung der Mission zum Geheimbundwesen auf Neu-Britannien. Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft (Schöneck-Beckenried) 5. 1949. 217-227.
14. LAUFER CARL, Deine schwarzbraunen Brüder und Schwestern. Hilstrup Monatshefte 58. 1950. 136-139.
15. MEIER JOSEF, *A Kaja* oder der Schlangenaberglaube bei den Eingeborenen der Blanchebucht (Neupommern). Anthropos 3. 1908. 1005-1029.
16. MEIER JOSEF, Der Glaube an den *inal* und den *tutala vurakit* bei den Eingeborenen im Küstengebiet der Blanchebucht. Anthropos 5. 1910. 95-112.
17. MEIER JOSEF, Zauberverfahren auf Neupommern als Vorstufe zu den Inietmysterien. 26.-29. Jahresbericht des Württembergischen Vereins für Handelsgeographie und Förderung deutscher Interessen im Auslande (Stuttgart) 1911. 29-69.
18. MEIER JOSEF, Steinbilder des Iniet-Geheimbundes bei den Eingeborenen des nördlichen Teiles der Gazelle-Halbinsel, Neupommern (Südsee). Anthropos 6. 1911. 837-867.
19. MEIER JOSEF, Die Zauberei bei den Küstenbewohnern der Gazelle-Halbinsel, Neupommern, Südsee. Anthropos 8. 1913. 1-11. 285-305, 688-713.
20. GRAF V. PFEIL, Duk Duk and other Customs as forms of Expression of the Melanesians' Intellectual Life. The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland (London) 27. 1898. 181-191.
21. POWELL WILFRED, Unter den Kannibalen von Neu-Britannien. Leipzig 1884.
22. THURNWALD RICHARD, Im Bismarckarchipel und auf den Salomoinseln 1906-1909. Zeitschrift für Ethnologie (Berlin) 42. 1910. 98-147.
23. VICEDOM GEORG F. und TISCHNER HERBERT, Die Mbowamb. Die Kultur der Hagenberg-Stämme im östlichen Zentral-Neuguinea. Hamburg 1943-1948.



# Lieder der Qunantuna-Jugend auf Neubritannien

Von P. HERMANN ZWINGE, M. S. C., New Britain

## Inhalt:

Einführung (von P. CARL LAUFER, M. S. C.)

Vorwort

### I. Vogellieder (*a kakailai*)

1. Die Rabenkrähe (*a kotkot*)
2. Der Sporenkuckuck (*a kamuk*)
3. Der „Weckvogel“ (*kau*)
4. Der *vivilok*
5. Der Nymphenlied (*a qi*)
6. Die Taube (*balu*)

### II. Spottlieder (*a taktak*)

1. Wie ein Spottlied entsteht
2. Qunantuna-Texte auf Buka-Melodien

## Einführung

Das allgemeine Urteil über die Qunantuna auf Neubritannien aus der ersten Zeit ihrer Missionierung ist keineswegs schmeichelhaft gewesen. Und doch fehlten auch damals schon nicht die vereinzelt Stimmen einiger Missionare, die auch auf die besseren, menschlich-sympathischen Charakterzüge der mißachteten Qunantuna hinweisen wollten. Ich erinnere z. B. nur an das günstige Gutachten eines P. MESMIN FROMM, M. S. C., über die Buschkinder seiner Station Malaqunan<sup>1</sup>.

An diese Doppelseitigkeit im Charakter des Qunantuna-Volkes mußte ich denken, als ich die Proben einheimischer Kinderlieder las, die vor vielen Jahren P. HERMANN ZWINGE, M. S. C., unter den Qunantuna sammelte und in allzu großer Bescheidenheit jahrzehntelang in seiner Schublade verwahrte, ohne an eine Veröffentlichung zu denken. Diese Liedchen zeugen von derselben gutmütigen Naivität und kindhaften Ursprünglichkeit, wie sie den Kinderliedern in Europa zu eigen ist. Sie stehen damit in totalem Gegensatz zu der Kompliziertheit in Form und Idee, und zu dem mehr oder minder

<sup>1</sup> Monatshefte Unserer Lieben Frau. Hiltrup 1897, p. 8.

schlüpfriegen Inhalt der Gesänge, die wir aus den Volkstänzen und Geheimbündfeiern der erwachsenen Qunantuna kennen. Gewiß ist es darum von ethno-psychologischem Interesse, einmal die andere Seite des Qunantunacharakters an der Hand der Kinderlieder zu sehen. P. ZWINGE gab mir freudlicherweise die Erlaubnis, sein Manuskript durchzusehen, es durch Anmerkungen zu ergänzen und durch Publikation der ethnologisch interessierten Öffentlichkeit zugänglich zu machen.

P. HERMANN ZWINGE, M. S. C., ist seit 1909 ununterbrochen als Missionar der Qunantuna auf Neubritannien tätig. Er beschäftigte sich allzeit eingehend mit dem Studium der Eingebornen-Sprachen und ist schon seit vielen Jahren der Redakteur des „*Talaiqu*“ („Mein Freund“), der Zeitschrift für die hiesigen Eingebornen. Ein spezielles, persönliches Interesse, gepaart mit entsprechender Begabung, ließ ihn bei jeder Gelegenheit besonders auf Text und Melodie der Eingebornen-Gesänge horchen. Eine Frucht dieses persönlichen Interesses ist die nachfolgende Sammlung der Kinderlieder. Die Melodie notierte er nach dem Gehör. Ein Phonograph stand ihm leider nicht zur Verfügung. Diese Kinderlieder der Qunantuna sind alle auf seiner Missionsstation Akabur, die etwa zwei Wegstunden südwestlich von Vunapope im Busch liegt, gesammelt worden.

In den von mir zugefügten Anmerkungen habe ich mich auf sachliche und erklärende Ergänzungen beschränkt, wie ich sie aus eigener, mehr als 20jähriger Missionserfahrung bei den Qunantuna machen konnte. Aus Gründen wissenschaftlich sauberer Kompetenzentrennung sind alle Anmerkungen von mir mit meinem Namen (C. LAUFER) gezeichnet. Dadurch dürfte jede Verwechslung ausgeschlossen sein.

P. CARL LAUFER, M. S. C.

## Vorwort

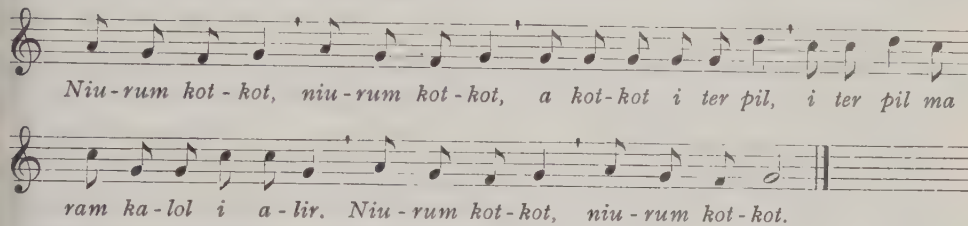
Das Qunantunakind dichtet bald mit, bald ohne Melodie. Zum Anlaß nimmt es, was ihm bei der Schärfe seiner Beobachtung in der ihn umgebenden Natur besonders auffällt. Seine rege Phantasie versucht sich nicht in hoher Lyrik, drückt sich vielmehr aus in einfacher Naturschilderung, in kleinen Balladen und Ringelreihen. Einige dieser Produkte kindlichen Erfindungsgeistes haben einen festeren Bestand und finden eine größere Verbreitung, wie z. B. die nachstehenden Vogellieder, während andere reine Spontandichtungen sind, die meist lokal beschränkt bleiben und nach einiger Zeit auch wieder in Vergessenheit geraten.

### I. Vogellieder (*a kakailai*)

#### 1. Die Rabenkrähe (*a kotkot*)

Die Rabenkrähe (*a kotkot*, *Corvus orru*) ist ein wenig beliebter Gast in den Gehöften, weil sie den Leuten Eier und junge Hühner stiehlt. Sonst ist sie ein Allesfresser, der selbst vor den aufgehängten Weihegaben an die

Totengeister keinen Respekt zeigt, wodurch er selbst in den traurigen Ruf gekommen ist, ein unheilvoller Totenvogel zu sein<sup>2</sup>. Bestellen die Eingeborenen ihre Felder, so stellen sich sicher sofort einige dieser Schmarotzer ein, um in der frisch aufgeworfenen Erde nach Regenwürmern (*a kalolo*), ihrer Lieblingsspeise, zu fahnden. Vorsichtig den Kopf mit den großen Augen von einer Seite auf die andere legend, wagen sie sich die Furchen entlang, bis sie einen zappelnden Wurm erwischen, mit dem sie dann dem nächsten Baum zustreben, um ihn in Sicherheit zu verzehren<sup>3</sup>. Dieses Gebaren schildert das folgende Lied:



Das heißt: „Deine Verwandte, die Krähe, deine Verwandte, die Krähe; die Krähe hüpf schon hierhin, hüpf schon dorthin nach einem Regenwurm, der sich windet. Deine Verwandte, die Krähe, deine Verwandte, die Krähe.“

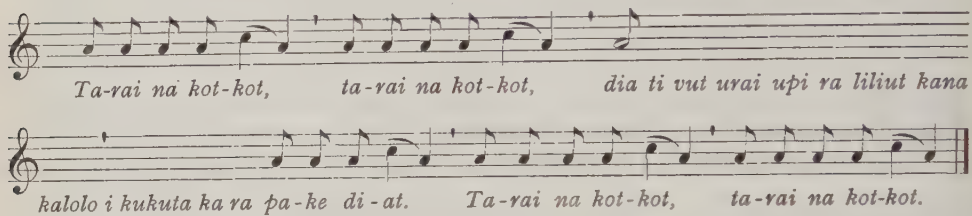
<sup>2</sup> Die Eingeborenen feiern ihre Toten durch Tänze und Festessen. Nach dem Gedächtnismahle werden die Überbleibsel (Schweinekiefer, Kokos- und Bananenschalen, Blatthüllen mit Eßresten usw.) an Schaugerüsten oder einfach an den Bäumen aufgehängt als Angebinde (*tatabar*) für die Geister, die sich nur von der „Schale der Dinge“ nähren. Man glaubt, daß sie dann die Gestalt von Krähen (oder auch Papageien und Staren) annehmen und zum Festplatz kommen, um ihren Anteil in Empfang zu nehmen. In der Zwischenzeit aber sollen sie, falls sie Hunger verspüren, in Vogelgestalt die Pflanzungen ihrer lebenden Verwandten heimsuchen und die reifen Bananen plündern, ja selbst die zum Nachreifen im Boden vergrabenen Früchte aufscharren. Geistervögel lassen sich von vornherein nicht von gewöhnlichen Vögeln unterscheiden, und dadurch ist der Mythe nach schon manch einer, der die Krähen fing oder aus seinem Garten verschuchte, in große Ungelegenheiten gekommen. Man erkennt sie zuweilen an ihrem äußeren Gebaren als Geistertiere, so wenn z. B. eine vorsichtige, scheue Krähe immer wieder die aufgestellte Schlinge vermeidet und trotzdem den Köder (*a lalam*) herausangelt. In den Sagen werden sie auch *a kakaruk kai ra tabaran*, d. h. „Hühner (Haustiere) der Totengeister“ genannt, werden von diesen in die Menschengehöfte gesandt, wo sie durch auffallend lautes „koat“ „koat“ den Tod ankünden oder direkt Seelen „stehlen“ sollen. Die Eingeborenen versuchen, sie durch lautes Rufen vom Platz zu jagen (*dia li vue* oder *purut vue ra beo na tabaran*). (C. LAUFER.)

<sup>3</sup> Nützlich wird die Krähe dadurch, daß sie Engerlinge, Heuschrecken, Bohrkäfer und ähnliche Schädlinge vertilgt. In der Kolonie wurde sie seinerzeit durch die Regierung gesetzlich geschützt, weil man erkannt hatte, daß in Kokosplantagen ohne genügende Anzahl von Krähen den Palmen durch Überhandnehmen von Käfern beträchtliche Schäden zugefügt wurden. Interessant ist, was die Eingeborenen sich von der Brutpflege dieses Vogels erzählen. Aus seinem Gelege sollen zweierlei Arten von Vögeln erstehen, erstens natürlich junge Krähen (*a kurukuruk*) und zweitens auch junge Fratzenkuckucke (*a kuloko*, *Scythrops novaehollandiae*). Dem liegt die Tatsache zugrunde, daß der *Kuloko* wie fast alle Kuckucksarten seine Eier vornehmlich in Krähenester legt. (C. LAUFER.)



Dabei soll die Wiederholung *niurum kotkot* den gurgelnden Ruf des Vogels wiedergeben, während der mittlere Teil des Gesanges eine rhythmische Nachahmung seines hüpfenden Ganges ist. Mit dem Ausdruck: „Deine Verwandte“ redet der Sänger ein anderes Kind in seiner Gesellschaft an, das er mit dem Hinweis auf die dunkle Hautfarbe hänselt, die bei den sonst schokoladefarbenen Eingeborenen nicht gerade in hoher Achtung steht <sup>4</sup>.

Ein anderer Sang schließt sich an den ersten an:



„Die Gesellschaft der Krähen, die Gesellschaft der Krähen. Sie kommen eilends herbei zum Würmergewimmel, ganz schwarz ist ihr Körper (Gefieder). Die Gesellschaft der Krähen, die Gesellschaft der Krähen.“

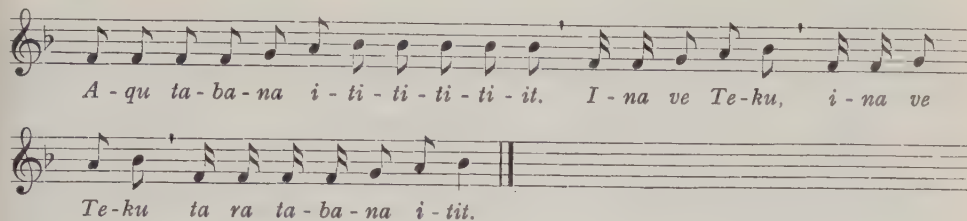
## 2. Der Sporenkuckuck (*a kamuk*)

Der Sporenkuckuck (*a kamuk*, *Centropus ateralbus*) stellt ein weiteres, gern besungenes Objekt dar. Es ist ein Vogel mit schwarzem Federkleid, weißer Halskrause und langem Schwanz, in der äußeren Form einer Elster sehr ähnlich <sup>5</sup>. Gern hält er sich in Gehöftnähe auf, da er durchaus nicht scheu ist, und sucht im niedrigen Busch nach Heuschrecken, die seine Hauptnahrung bilden. Während er tagsüber gewöhnlich einen schnalzenden Laut

<sup>4</sup> Die Qunantuna schätzen an sich eine helle Hautfarbe. Je hellhäutiger z. B. ein junges Mädchen ist, um so höher steht es für die Hochzeit im Preise. Die „Schwarzen“ unter ihnen bespötteln sie als *koto* („schwarzer Obsidianstein“), als *buka* („dunkler Nordsalomone“) oder auch als *kotkot* („Krähe“). In der Krähe sieht man auch ein Abbild der Trauerweiber (*a pal a korkor*), die sich bei einem Todesfall das Gesicht und den ganzen Körper mit öligem Ruß beschmieren. Darum gilt es direkt als Schimpf, jemand, der von Natur aus dunkelhäutig ist, mit *kotkot* („wie ein Trauerweib“) anzureden. Das Wort *kotkot* schließt noch einen weiteren Schimpf, und zwar in moralischer Hinsicht, in sich: man bezeichnet damit einen Menschen, der dem genannten Vogel gleich überall herumschmarotzt (*a vamari*), sich überall ungeladen zum Essen einfindet. Und endlich bezeichnet man noch eine Hure mit dem Namen: *kurkuruk* („junge Krähe“) und spielt damit an auf das Gebaren der Jungen im Nest, die unersättlich sind. (C. LAUFER.)

<sup>5</sup> Verhältnismäßig oft findet man unter diesen Vögeln Albinos, von den Eingeborenen *a kamkam leig* genannt. Gejagt wird der schwerfällige und etwas täppische *kamuk* mit einem kleinen Flitzbogen (*a panak*), dessen Pfeile aus den zähen Rippen der Kokosfiederblätter bestehen. Bei Regenwetter kann man den völlig durchnässten und kläglich dahockenden Vogel manchmal selbst mit der Hand fangen. Sein Fleisch ist sehr zäh, so daß es für den Genuß kaum in Betracht kommt. Wertvoll sind eigentlich nur die langbreiten schwarzen Schwanzfedern, die zum Schmuck der konischen Maskenhüte (*a tubuan*), vor allem aber als Zauberbehang der Maultrommel (*a qapa*), Verwendung finden. (C. LAUFER.)

von sich gibt (*i dokadokol*), läßt er gegen Abend einen eigentümlich hohlen Ruf erschallen, der die halbe Tonleiter durchläuft. Folgende zwei Liedchen ahmen ihn nach :



„Ein Stück Heuschrecke für mich ! Ich will meinem Kleinen Nachricht geben wegen des Heuschreckenbissens“, d. h., daß ich für ihn Nahrung gefunden habe <sup>6</sup>.

Wenn die Vogeljungen schon soweit erstarkt sind, daß sie aus dem Nest springen und den Alten folgen wollen, werden sie durch einen warnenden Schnalzer der Alten zurückgehalten, der in den ersten Worten des folgenden Liedes so interpretiert wird :

*Qali u, qali u, kan 'na katug tabulbulu. Ina vila vake ke ra ura tabana itit, a itit, a itit.*

„Gib acht, gib acht, daß du nicht kopfüber hinunter plumpst ! Ich werde ausfliegen, um einige Happen Heuschrecken zu fangen, Heuschrecken, Heuschrecken !“ Dann bleibt das Junge bis zur Rückkehr der Alten ruhig im Nest sitzen. Wie man sieht, ist in dem kleinen Text eine feine Naturbeobachtung festgehalten, denn das ganze Gebaren dieses Vogels bei der Brutpflege zeigt etwas, was den Eindruck bewußter, gemütvoller Tätigkeit macht.

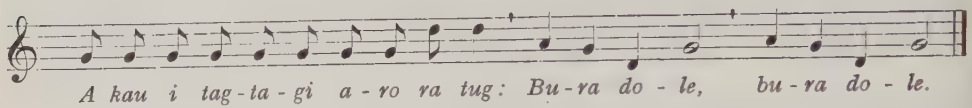
### 3. Der „Weckvogel“ (*kau*)

Der *kau* (*Philemon coquerelli*) ist allgemein als „Weckvogel“ bekannt, weil er seinen lauten, durchdringenden Ruf kurz vor Anbruch der Morgendämmerung hören läßt. Darum ist sein Name auch mit „Morgenfrühe“ (*a kau*) identisch <sup>7</sup>. Das folgende Liedchen beschäftigt sich nun freilich nicht

<sup>6</sup> Außer von Heuschrecken nährt sich der *kamuk* auch und sogar vorzugsweise von den Früchten des *valagur* (Strauch *Eschweilera Pfeilii*) und *tilag* (?). Das im Liede vorkommende Wort *tek*, bzw. *teku* bezeichnet eigentlich ein armes kleines Wesen (Mensch oder Tier) mit nichtentwickelten oder verkümmerten Vordergliedmaßen. So heißt z. B. das junge Känguruh wegen seiner kurzen, gebogenen Pfötchen : *a tek*, ebenso eine Person, deren Hände eine krankhafte, sogenannte „Pfötchenstellung“, verursacht durch Vitaminmangel, einnehmen. Hier wird das Vogeljunge wegen der geknickten Haltung der noch unfüggen Flügel *teku* genannt, also ein Kosewort für Junges. Die Alten sind bei ihrer Brutpflege sehr wachsam und halten gewisse Baumschlangen vom Neste fern. Anwesenheit eines solchen Feindes zeigen sie durch aufgeregtes Schnalzen an (*i dokole ra vui*). (C. LAUFER.)

<sup>7</sup> Der *kau* ist ein richtiger Landstreicher in unansehnlich grauem Federkleid, überall zu finden, besonders auf den Kronen und Wedeln der Kokospalmen, wo er

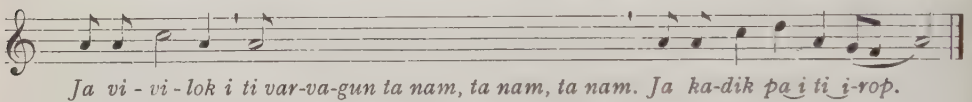
mit seinem Frühaufstehen, sondern beschreibt den fast kläglich klingenden Ton seines Rufes, der recht hohl klingt, so daß man manchmal schwer ausfindig machen kann, wo der Vogel eigentlich sitzt; sein Ruf scheint wie aus irgendeinem Loch zu kommen:



„Der Weckvogel weint dort im Loch: Ich bin hereingefallen, ich bin hereingefallen!“

#### 4. Der Vivilok

Ein Frühaufsteher, der noch eher, schon etwa eine Stunde vor dem *kau*, seinen Ruf erschallen läßt, ist der *vivilok* (*Ripidura setosa*), ein kleiner Vogel, dessen Pfeifen durch die Melodie auf seinen Namen *ja vivilok* und durch die Nachahmung: *ta nam, ta nam* wiedergegeben ist. Diese Worte werden dann ebenfalls gebraucht, um die früheste Morgenstunde zu bezeichnen:



„Frau *vivilok* weckt schon sehr früh, früh, früh. Frau Ameise ist noch nicht aus ihrem Nest gekrochen“, d. h. viel zu früh selbst für die arbeitssamsten unter den Leuten<sup>8</sup>.

gewöhnlich auch sein verhältnismäßig großes Nest baut. Als tapferer, furchtloser Streiter nimmt er es mit allen größeren Gegnern auf, mit Krähen, die ihm Eier oder Junge stehlen wollen, ja selbst mit Raubvögeln wie *logalogo* (Bussardadler, *Haliastur girrenera*) oder *taukila* (Schopffalke, *Baza bismarcki*). Die *kau* halten bei der Abwehr zusammen und jagen die Räuber mit kräftigen Schnabelhieben in die Flucht. Bei den Eingeborenen erfreut sich der „Weckvogel“ allgemeiner Beliebtheit, denn sie meinen, daß bei seinem Ruf in der Morgenfrühe die umherstrolchenden, gefürchteten Totengeister sich in ihre Behausungen zurückziehen. Muß man einmal in aller Morgenfrühe eine Wanderung durch den Busch antreten, so sucht man sich durch eine List gegen die Totengeister zu schützen, indem man einfach den *kau*-Ruf nachahmt. Nur ganz selten wird der kleine Vogel gefangen, und dann spricht man über die Schlinge eine Zaubersformel wie die folgende: *A kau tarataram* (bis). *Iau upi kauqu ta kau na viqul. Iau upi kauqu ta kau na kok*, „Der *kau* soll meinem Lockruf folgen. Ich will ihn fangen, den flötenden *kau*, den Vogel, der immer *kok kok* schreit“. Man erzählt sich auch ein Märchen, wie ehemals der „Weckvogel“ ein buntes Gefieder trug, der kleine *malip* (Breitschwanzlori, *Lorius hypoinochrous*) dagegen ein schlichtgraues. Als beide Vögel einmal miteinander badeten, stahl der *malip* die schönen Federn des *kau*, dem seinerseits nichts anderes übrig blieb, als nun das Bettlergewand anzuziehen, das er bis heute trägt. (C. LAUFER.)

<sup>8</sup> Nach dem Dafürhalten der Eingeborenen warnt der *vivilok* (oder auch *vivialok*, *velok*) vor einem feindlichen Überfall. Man muß sich vergegenwärtigen, daß in früherer Zeit diese Überfälle immer in den frühesten Morgenstunden stattfanden, da dann die



5. Der Nymphenlied (*a qi*)

Ein vielbegehrter und darum vielgejagter Vogel ist der Nymphenlied (*a qi* oder *lokokiakia*, Tanysiptera nigriceps), denn seine zwei langen, blauweißen Schwanzfedern geben einen kostbaren Tanzschmuck ab. Der Fang ist indessen ziemlich umständlich und wegen der Scheuheit und Behendigkeit des hübschen Vogels sehr oft erfolglos<sup>9</sup>. Verärgert kehrt der Jäger dann heim, und statt ein Loblied zu singen, macht er seinem Unmut in unzweideutigen Drohungen Luft. Die Kinder warnen darum voller Schadenfreude den Liest:



„Frau *Talakiokiok* mit den beiden (Schwanzfedern)! Ich werde die Wunde an deinem Bürzel noch zu sehen bekommen!“

Gehöftinsassen meist noch im Schläfe lagen und die Gefahr, noch herumstreichenden Totengeistern zu begegnen, wegen der nahen Morgendämmerung auf ein Minimum herabgesetzt war. Der *vivilok*, der um diese Zeit allein schon wach war, bemerkte dann die heranschleichenden Feinde und konnte rechtzeitig durch seinen Ruf Warnung geben. Die im Lied erwähnte *kadik* ist eine schwarze Baumameise, die unten am Boden ihr Nest hat und erst bei Tageslicht ihre Wanderung den Baum auf und nieder antritt. Ihr Biß ist sehr schmerzhaft. Einst soll sie der Mythe nach durch einen unterirdisch gegrabenen Kanal das Wasser aus dem Binnensee *To Mariqa* zur See hin abgeleitet haben.

<sup>9</sup> Im Busch wird eine kleine Stelle geklärt und der Boden vom Pflanzenwuchs gesäubert (*a niara*). Dort wird eine Schnur gelegt, deren freies Ende als Köder eine Heuschrecke (*a kubao*) trägt, neben weißen Ameisen (*a qarere*) und Fliegen (*a laga*), die bevorzugte Nahrung des Vogels. Das andere Schnurende wird auf ein Stöckchen gewickelt und zwischen die Sträucher gesteckt. Der Liest ist ein Tier, das sich nur mit Hilfe von Zauberei fangen läßt (*a tar malirana*). Daher färbt der Jäger die Fangleine rot und bestreicht sie mit dem Saft einer Zauberpflanze. Im nahen Busch verborgen lockt er den Vogel durch ein kleines Liedchen (*a malira na babat*) herbei, das hier in Ziffernnoten wiedergegeben sei:

6 1 1 6 6 3 2 1 6 6 6 6 6 6 6 1 1 3 2 1

*Io To Vurmule, kai-qu ta valovo na tomo-ro-qa na ki a-ti.*

6 1 1 6 6 3 3 2 2 1 1 6 6 6 6 1 2 3 2 1

*Io To Vurmule, kai-qu ta valovo na qi kabag na ki a-ti.* (nach P. ZWINGE).

„Höre, mein Schutzgeist *To Vurmule*, ein Liest mit weißen Schwanzfedern soll sich für mich hier niederlassen!“ Dann läßt er den Lockpfliff (*a vavalav*) hören. Kommt ein Vogel, so würgt er den Köder und ein Stück Leine mit hinunter, und beim Auffliegen bleibt die sich abrollende Schnur mit dem Querhölzchen im Gestrüpp hängen und verhindert das Entkommen. Der Jäger zieht die Beute an sich, rupft ihr die beiden Gabelfedern aus und läßt den Vogel wieder fliegen. Es geht die Mär, daß sich Geister (*a tutanavurakit*) in diesen Vögeln verkörpern und erst beim Fang zu erkennen geben: Der Jäger soll plötzlich wie leblos zu Boden fallen und sich erst nach gewisser Zeit wieder erholen. Einen solchen Fall erzählt P. KLEINTITSCHEN, M. S. C., in seinen „Mythen und Erzählungen eines Melanesierstammes“ (Ethn. Anthropol.-Bibliothek, 1924, p. 296 f.). (C. LAUFER.)

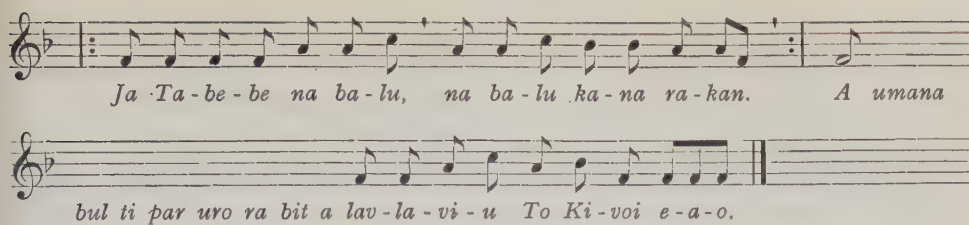
Der Name ist die Nachahmung des Vogelrufes und der Sinn des Gesanges dieser : Noch trägst du deinen Gabelschwanz, aber ich werde dich eines Tages noch sicher bekommen und die Federn ausrupfen, so daß man die wunden Stellen am Bürzel (*taqul* = Stern) sehen kann ! Das Wort *bere* (Wunde am Hintern) schließt für die Eingeborenen genug Witz in sich, um immer wieder lautes Lachen zu erregen<sup>10</sup>.

## 6. Die Taube (*balu*)

Ein letztes Liedchen mag der Taube (*balu*) gelten, die in vielerlei Arten vertreten ist (*Carpophaga rubricera*, *C. melanochroa*, *C. vanwykii* usw.). Diese Bewohner des Hochwaldes leben in Schwärmen zusammen in den Wipfeln bestimmter Baumriesen (*a rakan*). Zur Zeit, da *rebarebe* (*Ficus prolixa*) und *qalip* (*Carinarium indicum*) reife Früchte tragen, kommen die Vögel ganz in die Nähe der Gehöfte, wo sie auf den genannten Bäumen von den Leuten mittels Schlinge und Schleuder erlegt werden<sup>11</sup>. Der Jäger erkennt die Anwesenheit der Tauben an dem Kot und Abfall rings um den Baumstamm, da die Tauben von den Früchten nur die weiche äußere Schale verdauen, den harten Kern aber unverdaut wieder von sich geben. Natürlich setzt sich der Jäger immer der Gefahr aus, den beschmutzten Boden (*a lavlavinu*) bei seiner Tätigkeit zu betreten, was für unsere Qunantuna immer eine recht peinliche Sache ist. Darauf spielt das folgende Liedchen an :

<sup>10</sup> Der Name des Vogels bedeutet : sichelförmige Feder (*loko*) und : gabelig wie Schere (*kiakia*). Zur Brutzeit baut der Liest sein Nest gewöhnlich in Höhlungen von Termitenbauten. Während der Zeit, da er die Eier bebrütet, verlieren die blauen Schwanzfedern ihre Farbe und werden schmutzig weiß und von den Termiten vielfach zerfressen. Diese Exemplare, *a tomoroqo* genannt, reizen den Eingeborenen wenig, obwohl sie hie und da doch gejagt werden (vgl. den Zauberspruch in Anm. 9), um durch die hellen Federn etwas Abwechslung in die Schmuckbuketts zu bringen, die beim Tanz auf dem Kopf und in den Händen getragen werden. (C. LAUFER.)

<sup>11</sup> Auch andere Bäume wie *tumau* (?), *talía* (*Terminalia catappa*) und *kanao* (*Cordia subcordata*) werden von den Tauben angefliegen. In aller Frühe klettert der Eingeborene hinauf, ein langes angelehntes Bambusrohr als Leiter gebrauchend, und legt im Gezweige seine Schlingen (*i pale ra kun ta ra baleke*). Diese werden aus den Fasern des Bananenstammes oder der Luftwurzeln des Pandanus oder aus einer Winde (*a makum*, *Pueraria novoguineensis*) hergestellt, und zwar werden sie auf dem Oberschenkel zur Schnur gedreht (*di kulalag pa ia*). Da auch die Tauben zu den Geistervögeln zählen, sind für den Fang eine Menge Zaubereien notwendig, soll der Erfolg nicht ausbleiben. Zuerst schlägt man den Baum mit einem Pflanzenstengel (*a pakapakat dauai*), um alle widrigen Einflüsse zu entfernen. Dann bläst man Kalkstaub über die Schlinge (*a kabag na nialuv*), damit die Vögel zahlreich herbeifliegen. Wollen sie trotzdem noch nicht erscheinen, so spricht man einen *karkari*-Zauber, wodurch Raubvögel die Tauben aufscheuchen und herantreiben sollen. Finden sie sich endlich ein, so erfolgt das *malira na vabobo*, ein Zauber, um die Tiere blind zu machen, daß sie die Schlinge nicht bemerken, u. a. m. Daß Geister in Taubengestalt einherziehen, Menschen bewußtlos machen und ihnen die Geheimnisse des *tatabogoi*-Liebeszaubers mitteilen können, davon erzählt eine Sage des P. JOS. MEIER, M. S. C., im *Anthropos* 1913, p. 688 ff. Die Federn der Tiere, besonders der kleineren, bunten Arten werden zum Tanzschmuck gebraucht, das Fleisch bildet ein Festessen. (C. LAUFER.)



„Frau Schwebende Taube, Frau Taube droben auf ihrem Futterplatz (bis). Alle Kinder sind hin zum beschmutzten Platz unterm Baum beim Jäger *To Kivoi, eao*“<sup>12</sup>.

Das sind einige Proben echter einheimischer Kindergesänge, die uns die jungen Qunantuna menschlich nahe bringen, da wir in ihnen dieselbe reizvolle Natürlichkeit und den gleichen gemütvollen Humor wiederentdecken, also Eigenschaften, die uns selbst in der eigenen Jugendzeit so lieb und eigen waren.

## II. Spottlieder (*a taktak*)

Schalk und unschuldiger Spott sind ein charakteristischer Grundzug der Qunantunajugend; sie söhnen uns mit vielem aus, was wir an den Geistesprodukten der hiesigen Erwachsenen zu beanstanden haben. Sie führen oft zu Spontandichtungen, die an irgendeine ungeschickte Handlung anknüpfen und meist nach einer bereits vorhandenen Tanzmelodie mit dem Zweck gesungen werden, das Lachen der Unbeteiligten zu erregen. Gewöhnlich sind sie nicht lang, entstehen und vergehen, solange das Ereignis aktuell ist, bis das Interesse daran wieder schwindet. Wie solch ein Gelegenheitsgesang, oder vielmehr eine Kette von Liedern entsteht, möge das nachstehende Beispiel zeigen.

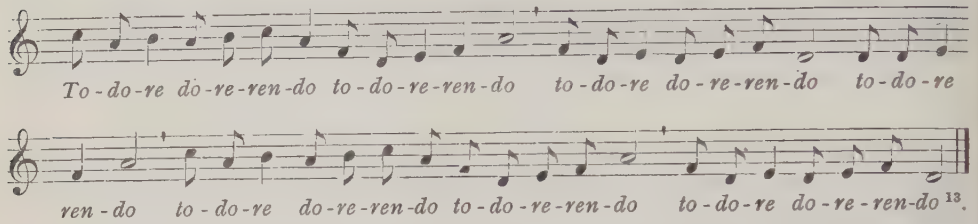
### 1. Wie ein Spottlied entsteht

Ein beliebtes Musikinstrument der Qunantunajugend ist die Bambuslängsflöte (*a kaur*) mit drei Löchern. Diese an die Unterlippe gelegt, geht der Jüngling fürbaß und setzt Freud und Leid, Liebe und Trauer in Töne um. Liebeslieder und Tanzmelodien spielt er im Gehen oder Stehen, wie

<sup>12</sup> In Bezug auf Beschmutzung durch Kot sind die Qunantuna überempfindlich. Ihr Gehöftplatz, auf dem sich Hühner, Schweine und Hunde tummeln, wird täglich wenigstens einmal peinlich sauber gefegt; Unrat und Abfälle verbrennt man. Sie selbst gehen zur Erledigung ihrer Bedürfnisse weit in den Busch hinein, so daß sie von niemand gesehen werden können. Gehen die Eingeborenen darum, wie gewohnt im Gänsemarsch, durch den Wald, so hat der erste scharf achtzugeben und eventuell seine Freunde zu warnen: *Liue i va ka ara ra pia!* „Vorsicht, dort auf dem Boden ist's nicht geheuer!“ Die Applizierung des Wortes: Kot (*a taka*) auf eine Person schließt immer eine ärgste Beschimpfung in sich. Hat ein Bengel irgend etwas Strafbares angestellt und entzieht sich durch die Flucht, so daß die Verantwortung dafür an seiner Verwandtschaft hängen bleibt, so heißt es: *I uve tar ra teke na kakaruk tai niuruna*, „er hat den Hühnerdreck an seinen Füßen auf seine Angehörigen abgestreift“. Und diese schämen sich zu Tode. (C. LAUFER.)



es seine eigene Phantasie eingibt. So hatte auch der Kleine To Lavur eine glückliche Stunde und flötete ohne Aufhören eine neue Komposition, die bald von der gesamten Jugend nachgesungen und -gepiffen wurde:



Ungefähr um diese Zeit bekamen zwei andere Bürschlein namens Tirvada und Tutuai miteinander Streit, wobei letzterer seinen Gegner zum Faustkampf herausforderte. Aber Tirvada war ein Feigling und kniff, wodurch er den Spott seiner Kameraden auf sich lud. Dardaliu, ein kleiner Gernegroß und Stegreifdichter, hatte nach einigem Probieren bald einen Text zu der bekannten Melodie gefunden, die auf allen Lippen schwebte. Nach wenigen Minuten zog der Chor der losen Jugend singend hinter dem beschämt abziehenden Tirvada her:

*Tirvada, una qa tur pi amur a vartibul ma go Tutuai. Amur a vartibul ma ra limemamur. A rig par tadir. Io iari kador bug.*

„Tirvada, wirst du wohl stehen bleiben und dich mit Tutuai schlagen! Mit euren Fäusten sollt ihr beide euch bearbeiten. Wir andern stehn im Kreis herum. Wohlan, heute ist unser Tag (der Abrechnung)!“ — Und wochenlang hörte man nichts anderes mehr.

Nun wollte es der Zufall, daß nach kurzer Zeit Tirvada und Dardaliu beide Hausjungen beim Pater wurden. Bald hatte der Geschmähte die schwache Seite seines Spötters herausgefunden, der sich ziemlich viel in der Küche herumtrieb. Eines Abends nun machte Tirvada seine Freunde mit einem neuen Text bekannt, und nun schallte es fröhlich durch die Nacht:

*Dardaliu, u tia damdam ika vag ra pelet 'bara ra pal na kuk, ari i kilal na ti. U-ti vakavakokon ika vag, pi una kabila kuk abara ra pal na kuk, pi vag da manane u.*

„Dardaliu, du leckst drüben in der Küche nur die Teller ab, wenn es Teezeit ist. Du hättest wohl gern, wenn du in der Küche auch kochen dürftest, um von uns gelobt zu werden?“

Damit nicht zufrieden, fabrizierte Tirvada bald noch einen zweiten Text, und nahm dazu die Melodie eines bekannten Buka-Tanzes zur Vorlage:



<sup>13</sup> Die Worte: *todore* ... haben nichts zu besagen; sie entsprechen in etwa unserem gedankenvollen: Trallala la la. (C. LAUFER.)

<sup>14</sup> Der Spötter hat hier bewußt den Namen seines Kameraden verdreht in

„Dadadarliu, Dadadarliu, sehnst du dich danach, den Koch spielen zu dürfen!“

Mit diesem Spottlied ging es nun ohne Unterlaß hinter dem armen Kerl her, der seinerseits mit vollen Registern dagegen anzuschmettern suchte: „Tirvada, wirst du wohl stehen bleiben und dich mit Tutuai schlagen ...“ (wie oben). Und so nahm die gegenseitige Neckerei ihren Fortgang: im ganzen wurden sieben verschiedene Texte erfunden, welche die ganze Ortschaft mit lärmender Heiterkeit erfüllten.

## 2. Qunantuna-Texte auf Buka-Melodien

Die obige *Buka*-Melodie fand auch sonst eine vielfache Verwendung für Spottgesänge, die mit unsern heimatlichen Schnadahüpfeln ziemlich große Ähnlichkeit besitzen.

Dafür einige Beispiele von Qunantuna-Texten, die alle eine Melodie von *Buka*-Liedern haben:

1. Einige Kinder hatten den Turkia verhaßt, als dessen Vater To Mekedek erbost herbeieilte und seinen Sohn in Schutz nahm. Natürlich zog sich die lose Gesellschaft da in respektvolle Entfernung zurück. Aber ein Junge stimmte das Lied an, und die andern fielen ein:

*Tumu Turkia, tumu Turkia, ma u To Mekedek kulot ika ...*“

„Wenn es sich um Turkia handelt, gerätst du, To Mekedek, in Wut!“

2. Eine Hütte wurde gebaut. Bevor man den First mit Gras bedeckt, wird er vorher sorgfältig mit einer Lage breiter Blätter (*a qaga*, *Cominsia*) zugelegt<sup>15</sup>. Eben solche Blätter nun werden beim Kochen gebraucht: Man wickelt das Essen darin ein, wenn es zwischen heißen Steinen gedünstet werden soll, damit es nicht beschmutzt wird. Dieser zweifache Gebrauch ist zu beachten, um den folgenden Witz zu verstehen. Die Dachdecker schickten ein paar Knaben los, um die nötigen Blätter zur Verkleidung des Firstes zu holen. Aber diese nahmen sich reichlich Zeit, und die Arbeiter

*dadadar liu*, d. h.: „Einer der furchtbar zittert“. Ähnliche Wortverdrehungen, um den Gegner vor andern lächerlich zu machen, sind bei den Kindern sehr beliebt. Manche ändern wegen der ständigen Verulung zuweilen ihre Namen, aber es dauert nicht lange, bis sie auch des neuen Namens überdrüssig sind. (C. LAUFER.)

<sup>15</sup> Das Dachgerüst einer Eingeborenenhütte sieht folgendermaßen aus: Auf zwei Pfosten (*a toro*) ruht der Firstbalken (*a vugan*), an den die Sparren (*a ivarai*) aus Bambus oder *ip*-Stangen gebunden werden. Nun werden über den Sparren Querlatten aus Bambus angebracht (*a pinadur*). Durch die so entstehenden Rechtecke steckt man lange Grasbüschel, die auf der Außenseite umgebogen und zu einer dichten Lage über der andern (*a nietep*) festgetreten werden. Die oberste, letzte Reihe beiderseits des Firstbalkens erhält zuerst eine dichte Überlage aus Blättern, ehe die Graslage darüber gebreitet wird. Damit diese festliegt und nicht durch den Wind abgeweht wird, beschwert man die Graslage in ihrer ganzen Länge mit zwei gewichtigen Bambusrohren (*a nilalai*). Die Hütten, die in alter Zeit ovale Form hatten, bilden heute durchweg ein Rechteck. Auf den beiden Enden des Firstes bringt man gewöhnlich zwei Grastürmchen als Dachreiter (*a bur na niog* oder *burua na pal*) an. (C. LAUFER.)

warteten ungeduldig auf ihre Rückkehr. Da alles Rufen nichts half, fingen sie an zu singen:

*Avat ra umana bul, dat par ika kukumit ure rada maqit.*

„Hört, liebe Leutchen, laßt uns alle Blätter holen gehen, damit wir uns Essen zubereiten können!“

3. Der weiße Brillenkakadu (*a muar*, *Cacatua ophthalmica*) wird seiner Federn und besonders seines gelblichen Schopfes wegen von den Eingeborenen sehr geschätzt. In vielen Gehöften trifft man deshalb gezähmte Vögel an, die man hegt, um bei Gelegenheit ihre Federn für den Tanzschmuck zu verwenden<sup>16</sup>. So hatte auch ein gewisser To Mog einen Kakadu als Haustier. Eines Tages lockte er ihn zum Füttern vom Baum herunter. Aber er schaute gerade in einem fatalen Augenblick zu seinem Liebling hinauf, als es ihm erging wie seinerzeit dem greisen Tobias mit den Schwalben: Plötzlich hatte er einen mächtigen weißen Platsch im Gesicht. Das war nun gerade kein alltägliches Ereignis und mußte im Lied verewigt werden:

*U ra muar, u ra muar, u peke ra tutana: i minoko ra matana.*

„O du Kakadu, du Kakadu! Du trafst den Mann ganz nett: ein wahres Fettpaket ist sein Gesicht!“<sup>17</sup>

<sup>16</sup> Die Kakadu, die man noch heute in vielen Gehöften in Lebensgemeinschaft mit den Einwohnern sieht, sind alle schon sehr alt. Sie wurden von den Vorvorfahren als junge Tiere im Hochwald erklettert und mit Bananen und Zuckerrohr aufgezogen. Von einer Generation gingen sie in den Besitz der nächsten über und gelten als mit dem heutigen Besitzer und seiner Familie stammesverwandt. Als ich einmal irrtümlicherweise ein solches Haustier schießen wollte, fiel mir ein Eingeborener in den Arm: *Qaliaka! Dir tubuna ma Toan*, „Nicht doch! Dieser Kakadu ist der Ahne des Soundso“. Tatsache ist denn auch, daß ein zufälligerweise ums Leben gekommener Kakadu genau so behandelt wird oder wurde wie ein gestorbenes Familienmitglied: Er wird in Pandanusblätter (*a kukuwai*) gewickelt und verschnürt. Dann spleißt man den oberen Teil eines etwa anderthalb Meter langen Bambusrohres ein und drückt die Enden durch eine eingelegte Kokosschalenhälfte trichterförmig auseinander. Dahinein wird nun das Leichenpaket deponiert und der rot-weiß bemalte Bambus in der Nähe des Gehöftes senkrecht in den Boden gesteckt (*a tareve*). Der Besitzer macht ein kleines Gedächtnisessen und verteilt wie bei einem richtigen Totenfest an die Anwesenden ein wenig Muscheltrocken. Trotz seiner Stellung als Familienmitglied kommt der gezähmte Kakadu doch nicht daran vorbei, bei Gelegenheit von Tanzfesten seine Federn lassen zu müssen. Durch Abgabe seines gelben Schopfes, der heute den Wert von einem Schilling hat, sowie seiner weißen Schwung- und Schwanzfedern muß er jedesmal zur Anfertigung von Tanzschmuck beisteuern. In den Uferstrichen kommt der Vogel wild kaum noch vor. Bei Überbedarf erhandelt man die Federn darum von den Bewohnern des waldreichen Hinterlandes, nämlich von den Baining und Taulil. (C. LAUFER.)

<sup>17</sup> Unter *minoko* oder *ioko* versteht man eigentlich die eingedickte Creme der Kokosmilch: Die reifen Nüsse werden ausgeschabt, die Schnitzel mit etwas Wasser getränkt und über eine Blattmulde mittels eines Blattgeflechtes (*a nirut*) ausgewrungen. Man setzt der Milch einige Würzblätter bei und kocht das Ganze durch heiße Steine, die in die Flüssigkeit gesenkt werden, zu einem dickflüssigen Brei, der sehr wohl-schmeckend ist. Aus einer Blättüte wird dieser dann über das hergerichtete Essen (Taro, Süßkartoffeln, Bananen) geschüttet. Mit einem solchen cremespritzten Gericht wird das bekleckerte Gesicht des To Mog verglichen. (C. LAUFER.)



4. Ein junger Bursche namens To Natnamila half auf der Missionsstation beim Tellerputzen mit aus. Eines Tages wurde ein Schwein zum Fest geschlachtet, und davon erhielt der Junge für sich ein Stück vom Bauchfell (*a pal a boroï* oder *a tiana*). Aber wie es das Unglück wollte: das Fleisch wurde ihm durch irgend einen Langfinger entwendet, und To Natnamila fuhr natürlich aus der Haut. Dazu kam, daß er auch noch den Spott seiner Kameraden zu tragen hatte:

*To Natnamila i vatul na tidir qo ra pelet, ta nina qa laka qo To Natnamila i kulot bat ika ra pal a boroï, eao.*

„To Natnamila dort schlägt die Teller aufeinander, denn dieser To Natnamila ist eben außer sich vor Zorn wegen des Stückes Schweinehaut.“

5. Ja Pani ist eine in ihrer Gegend berühmte Jaghündin, die sich die Zeit auch gern mit Mäusefangen vertreibt<sup>18</sup>. Ein Junge hatte sich nun aus einer Kokoschale eine Mäusefalle hergestellt und diese irgendwo am Buschrand niedergesetzt<sup>19</sup>. Ja Pani entdeckte auf ihren Streifzügen diese Falle und verrichtete darüber ein nicht näher zu beschreibendes Bedürfnis. Was Wunder, daß sich die schadenfrohe Jugend bemüßigt fühlte, gleich zwei Gesänge auf dieses wichtige Ereignis zu dichten:

*A minot vali dadadam, pi una kuru, ma nanamo Ja Pani vug kapi kalum tarig ta ra kakai. I kalaqar namo matam.*

<sup>18</sup> Der Eingeborene ist ohne Hund kaum denkbar, ständig sieht man sie einander begleiten. In den ersten Wochen wird das junge Tier beständig auf dem Arm herumgetragen, damit es sich an seinen Herrn (*tavuna*) gewöhne. Durch einen *vapalil*-Zauber kettet dieser den Hund überdies noch enger an sich und sein Gehöft. Durch Zugabe von bestimmten Zauberkräutern ins Fressen macht er ihn scharf für die Jagd, *i vakara-gap ra pap*. Die Kanakenhunde sind im allgemeinen magere, hochbeinige Tiere, die mit Abfällen vorlieb nehmen müssen, denn: „Ein fetter Hund jagt kein Känguruh!“ Die Hunde können nicht bellen, sondern nur jaulen. Da sie scharfsichtig sind, wird ihnen nachgesagt, sie würden nächtliche Totengeister erkennen und deshalb anfangen zu heulen. Bei nächtlichen Kanufahrten nimmt man sie im Kanu mit sich, weil sie nahe Riffe wittern und Warnung geben. Außer den gezähmten Hunden gibt es im Busch auch noch Wildhunde (vgl. LAUFER in: *Anthropos* 1946-49, p. 532, Anm. 51). Die Tiere, *a pap na kete*, *pap na tataur* oder *pap na kaia* genannt, sind die beständigen Begleiter der großen *kaia*-Geister und den Menschen feindlich gesinnt. Man erkennt sie an dem Geheul, das nicht jenem der gewöhnlichen Hunde ähnelt, sondern mehr ein schnarrendes Pfeifen und Zischen ist. (C. LAUFER.)

<sup>19</sup> Es ist nichts Ungewöhnliches bei Qunantunakindern, daß sie Mäuse fangen, um sie zu verzehren. Doch tut man es mehr heimlich, um nicht in den Ruf zu kommen, ein armer Schlucker und Hungerleider zu sein. Das gefangene Mäuschen wird am Schwanz über ein Feuer gehalten und abgesengt, dann ausgenommen und, in Blätter gewickelt, auf heißen Steinen gebraten, genau wie man es mit Schweinen macht. Darum nennt das Kind im Scherz auch seinen Braten: *agu boroï qo*, „das ist mein Schweinchen“. Es handelt sich um die *Mus Browni*, die im Busch und in Komposthaufen lebt. Eine andere Art (*Uramys rufescens*) mit im Dunkeln leuchtenden Augen besucht gern die Hütten und sucht in den Körben der Frauen nach Nahrung. Eine Frau, die ein solches Mäuschen (*a qeleg na vavineai*) bemerkt, wird ihm mitleidig einen kleinen Brocken zuwerfen, weil sie in dem Tier vielleicht die Seele eines verstorbenen hungrigen Kindleins erkennt. (C. LAUFER.)

„Kätzlein, leck dich sauber, denn in die Kokosschale hatte die elende Ja Pani Gift für dich getan. Warum machst du ein so böses Gesicht?“<sup>20</sup>

*A pal a kun vali, ma ra kiki i mari ik. Ma nanam Ja Madet i valug ra bilaun, na papa rotok tar ra levur, eaoao.*

„Wie liegt die Schlinge so schön rundum! Und jene Frau Dingsda (das Mäuschen) schnüffelt mit dem Näschen. Wird sie den Bart hineinstecken?“

Die Zahl dieser Spottliedchen (*a taktak*) ließe sich ins Endlose vermehren, denn der Kindermund ist unerschöpflich, und jedem Ding wissen die kleinen Gauner eine lustige Seite abzugewinnen. Die Beispiele mögen indessen genügen. Es ist ergötzlich zu sehen, wie unseren Qunantuna-Kindern der Schalk aus Mund und Augen sprüht, wie geistig rege und schlagfertig sie den täglichen Geschehnissen gegenüberstehen und wie erfinderisch sie im gegebenen Augenblick die Situation zu meistern verstehen. Ganz so wie manche ihrer zivilisierten Geschwister auf der andern Seite des Globus.

---

<sup>20</sup> Der Name *minot* für die Katze scheint spanisch-portugiesischer Herkunft zu sein. Das Tier selbst muß erst vor nicht allzu langer Zeit eingeführt worden sein, denn in den Sagen und Märchen der Qunantuna hat es noch keinen Platz. Doch diente die Katze als Opfergabe für die Toten: In der Nähe der Grabhütte eines Verstorbenen band man Katzen zusammen mit Hühnern und auch Hunden lebend an ein Schmuckgerüst, wo sie jämmerlich erstickten. Der Eingeborene verschmäht auch einen Katzenbraten nicht. (C. LAUFER.)

---

# Wedding Rites of Natural Objects as Practiced by the Gond of Central Provinces, India

By JOSEPH THALIATH, Bina, India

## Contents :

1. Introduction
2. Wedding Ceremony for a Well
3. Wedding Ceremony for a Mango Tree

## 1. Introduction

Among the peasant castes of Central India, peoples of pronounced agricultural habits, a well or a fruit tree is an object of sacred importance. For wells provide the all important water supply for their fields, while fruit trees, especially the mango (*Mangifera indica*), furnish the most delicious food. Hence, far from regarding them as merely natural objects, the natives attribute to them a human, even a super-human dignity.

We should not find it surprising then that these peasants of Central India solemnise with special rites the day on which a well yields its first water, or a mango its first fruit. And curiously, these rites have the character of a wedding. For in the eyes of these people, a productive well or a fruit tree is like a mother bearing a child. It would be unbecoming for either to bring forth her first-born without a prior wedding. It is the responsibility of the owner to arrange for this wedding celebration, much as a father would prepare for the wedding of his daughter<sup>1</sup>.

The following is a brief account of such wedding rites as performed by the Gond of Mandla District in the Central Provinces. The Gond are an aboriginal tribe, which was formerly of great importance in eastern Central India, but mere recently has become largely Hinduized.

<sup>1</sup> Cf. W. CROOKE : Religion and Folklore of Northern India. Oxford 1926. p. 64.  
J. ABBOTT : The Keys of Power. London 1932. p. 335 f.



## 2. Wedding Ceremony for a Well

After a well has been dug among the Gond, the owner may not drink of its water until the well has been properly wed. Others are permitted to partake of the water beforehand, but not the owner, because so far as he is concerned the well is still a virgin. An added reason for the wedding ceremony is to bring honour to the name of the owner and to display his wealth. In ancient times this ceremony was conducted by the tribesmen themselves. The owner would carve a human figure out of wood and dress it in loincloth (*dhoti*), shirt, coat and turban (*pagri*). The villagers would then take the carved figure in procession to the well, where it was anointed with turmeric (*Curcuma longa*) and oil. After the ceremony the well-owner gave a dinner for the villagers and guests.

But at the present day the Brahmin is invited to solemnise the marriage, and the ceremony differs considerably from the foregoing. On the previous night the villagers begin singing the so-called *Ramdhoon* song. This is said to be the song sung by the people of Ayodhya in praise of *Rama* or *Ramchandra*, one of the incarnations of the Hindu gods and the hero of *Ramayan*, the sacred book of the Hindus. The song celebrates his return from the forest after fourteen years of exile undergone in fulfilment of a promise made by his father, King *Dhasaratha*, to *Kaikei*, one of his wives.

On the following day the Brahmin who is to conduct the ceremony proceeds to the well, accompanied by the villagers, to the singing of *Ramdhoon* and the beating of drums. The male members of the family that owns the well remain fasting from morning until after the ceremony is over. The Brahmin, on arriving at the well, asks the people to prepare a pit about two feet square and two feet deep for the burnt offerings. When the pit is ready, the Brahmin places in it some firewood of the mango, the *chula* (*Butea frondosa*) and the wood apple tree (*Ferronia elephantum*). Near the pit a pole is set up with an iron trivet on top of it, as well as a small flagstaff with a white cloth banner. The Brahmin fills four new earthen pots with water from the well, and places these at the four sides of the well, each within a small square outlined with wheat paste. Then with cow dung he fashions four symbols of the goddess *Parvati*, and places one near each of the earthen pots. On top of each pot he places a lamp made of wheat flour, and lights the cotton wicks inserted in them. He hangs a cotton banner near each pot, and puts five annas into each pot. (The anna is an Indian coin, the sixteenth part of a rupee, or the equivalent of a little more than one American penny.) The well-owner sits near the first of the earthen pots together with his family and the Brahmin. The Brahmin places in a *pathal* (a plate made of green leaves) seven areca nuts, seven paisa (copper coins), seven pieces of turmeric and seven small piles of husked rice. Then he sprinkles the well-owner and his family with water and milk, and anoints them with turmeric. He also sprinkles the oblation on the *pathal* with water, and tosses a few leaves of the wood apple tree and a few flowers on it. Finally he makes a

few marks on the four earthen pots, and offers *ghi* (clarified butter) and *gur* (coarse sugar) to the idols.

While these rites are in progress, the Brahmin recites invocations (mantras) from his book. The mantras may be read from any of the sacred books of the Hindus, according to the pleasure of the Brahmin. (One Hindu told me that since the books are written in Sanskrit, the Brahmin himself probably does not know what he is saying.) He also asks some of the men present to take a long thread, stained with turmeric, and to attach it to the first earthen pot, then without breaking it to fasten it in turn to each of the other pots so that it forms a square. Someone else is asked to watch the lamps on top of the earthen pots to see that they remain burning. While the thread is being tied to the fourth and last pot the Brahmin asks for the donation of a cow, gold, silver, a *lota* (small brass jug) and a *thalli* (a brass plate). The owner may give whatever he wishes, according to his means. At Bhardwara, a village in Mandla District, where these ceremonies were observed in the summer of 1945, the Gond gave the Brahmin an offering of five rupees.

Upon receiving the donation, the Brahmin proceeds with the sacrifice. He sets fire to the wood in the pit, and begins to recite the mantras of the sacrifice. During the recitation of the mantras the Brahmin from time to time shouts the word *soham*. This is a Sanskrit word meaning "I am", and the cardinal principle of the Vedanta philosophy, which holds that the soul and God are one and the same thing. A quantity of millet (*Andropogon sorghum*) unhusked rice and sesame seed (*Sesamum indicum*), about twelve *seers* (twenty five pounds) in all, is mixed with *ghi* and *gur*. Then everyone present takes part in throwing this mixture, a bit at a time, into the fire. This rite lasts about a half hour. When the entire mixture has been disposed of, the Brahmin rings a bell, and blows a note on the conch, which the Hindus use as a horn on the occasion of a religious ceremony. Thus ends the sacrifice.

The Brahmin now draws water from the well, and gives the owner and his family to drink, then distributes it to others present who wish for it. Another thread is stained with turmeric, folded six or seven times, and tied to the right wrists of all males present. The well-owner takes three of the earthen pots of water to his house; the fourth is left at the foot of the pole. Some of those present take the money which had been placed in that pot. Upon arriving home the people also make an offering to their gods. The owner of the well gives a dinner for the villagers and guests of his own caste. It may cost him from fifty to a hundred rupees.

The marriage ceremony for a new well is performed not only by the aborigines, but also by the other Hindu castes. However, the Hindu concept of the rite differs from that of the aborigines. The sacrifice is offered to *Indra*, the lord of gods and the lord of rains, or to *Barun*, the god of water. It is intended primarily to expiate the sin committed against Mother Earth by breaking open her body to dig the well, and secondarily to implore a continuous flow of water in the well.

When a new well is to be dug, the person responsible summons a Brahmin — or Pandit, as the Hindus call the Brahmin — who finds out where a well can be dug that will supply abundant water. The Pandit makes a sacrificial fire in a brass lamp at that spot. While the Brahmin recites some mantras and invokes *Indra*, *Barun* and other gods, the owner throws small pieces of *chironji* (a sort of confection made from sugar) and coconut on the fire whenever the Brahmin utters the word *Soham*. This is to pacify the gods, who may be angry for the violence done to Mother Earth by breaking through her skin to dig the well. The sacrifice is offered that the gods may protect them from any accident while digging the well, and also that the well may yield a plentiful supply of water. The rest of the *chironji* and coconut are handed out to the people present. After this the owner himself removes the first four or five spadefuls of earth from the spot. Only then do the workmen start digging in earnest. This is done so that if any curse is to come from Mother Earth for having broken into her, it may not strike the workers but will fall on the head of the owner himself. The Brahmin is presented with some gift worth about one rupee (one fifth of a dollar). When the well is dug and ready the Brahmin is again summoned for the sacrifice. The ceremonies are more or less the same, except that there is an additional offering of coconut to the gods which is then distributed to everyone present. The ceremony concludes with a dinner given by the owner for his friends and relatives.

### 3. Wedding Ceremony for a Mango Tree

When a mango tree yields its first fruit, the Gond perform a ceremonial wedding for it, somewhat similar to that of the well. As stated earlier, the Gond regard the tree as the child of the owner, since it was planted either by him or by his parents. As a father must arrange for the marriage of his son or daughter when they arrive at the age of maturity, so likewise when the mango tree bears its first fruit it is considered to be of age, and the marriage ceremony must be performed before the owner may taste of its fruit.

The Brahmin is invited to perform the ceremony. A human figure is carved from wood and placed near the foot of the tree. Near it is erected a long pole to which is attached a white cloth banner. When the Brahmin arrives, his feet are washed and he seats himself on a carpet spread beneath the mango tree. *Pan* (Piper betle, i. e. betel leaf), areca nut and tobacco are served to the Brahmin and to all those present. Meanwhile some of the villagers prepare a pile of *chula* and mango wood for the sacrificial fire. Everything needed for the sacrifice is kept in readiness near the Brahmin. This includes *dal* (pulse), rice, flowers, leaves of the wood apple tree, *dhub* grass (*Cynodon dactylon*), etc. The tree-owner takes his place near the Brahmin, who begins reading from the *Ramayan*. At intervals during the recitation he has the owner take *dhub* grass and sprinkle water on the wooden figure. After the sprinkling the grass itself is placed on the figure. After this he also places on it some flowers, leaves of the wood apple tree,



turmeric, rice and pulse. The Brahmin continues to read and explain the *Ramayan* to the people for about an hour. At the end of the reading, someone sets fire to the pile of wood. About a *seer* (slightly over two pounds) of *bagri* rice (half-husked rice) is mixed with clarified butter and coarse sugar. All the relatives of the owner sit near the fire, and while the Brahmin recites the mantras, they throw this mixture, a little at time, into the fire. This may take about an hour. At the end of this ceremony, the Brahmin asks the owner to donate a cow, a loincloth, an umbrella, food or something else. The smallest donation acceptable would be about one fourth of a rupee. Some give five to ten rupees.

Upon receiving his present, the Brahmin prepares the *prasad* (the sacrificial food). This is made by cooking wheat flour with clarified butter and sugar or jaggery (coarse sugar). The *prasad* is distributed by the Brahmin to those present, beginning with the tree-owner. Finally, he gives his blessing to the owner in the words: "Go home and be happy!"

The ceremony is concluded with a dinner for the people of his own caste. This may cost the owner about fifty rupees.

The entire ritual, as described above, took place in the house of a Gond in Duhania, an aboriginal village of the Central Provinces, in the year 1940.

So far as I know, the marriage of the mango tree is no more observed among the Hindus of this district. The younger generation does not, in fact, know of any such ceremony. It seems to have been customary in ancient times for the one who planted a mango tree, if still alive at the time the tree bears its first fruit, not to eat of the fruit before first giving one fruit to the Brahmin, and throwing another into one of the sacred rivers as, v. g. the Ganges or the Narbadda. This is done in order that the one who planted the tree may not risk shortening his life by eating the first fruit. But this applies only to the one who actually planted the tree, not to his descendants. The Hindus believe that their sins are forgiven if they bathe in one of the sacred rivers. In my opinion, the first fruit is given to the Brahmin, who serves as a sort of Hindu priest, and another thrown into one of the sacred rivers, in order that the owner may be pardoned the sin of planting the tree in Mother Earth and that no curse may befall him for eating the fruit of his original act. A Hindu by the name of Nandhu told me that even orthodox Hindus care very little for such religious ceremonies at the present day.

# Die Handflügler in Glauben und Brauch der Wewäk-Boikin-Leute Neuguineas

Von P. ANDREAS GERSTNER, S. V. D., Neuguinea

## Inhalt :

1. Einleitung
2. Namen und Arten, Verbreitung und Lebensweise der Handflügler
3. Sagen und Mythen über die Fliegenden Hunde
4. Die Fliegenden Hunde als Lieblingsspeise der Eingebornen
5. Die Jagd auf die Fliegenden Hunde
  - a) Das Netz als Fangapparat
  - b) Zauberpraktiken um den Fangapparat
6. Magisches Brauchtum beim Fang der Tiere

## 1. Einleitung

Die nachfolgenden ethnographischen Notizen wurden von mir an der Nordostküste Neuguineas gesammelt, näherhin in einem Insel-, Küsten- und Hinterlandgebiete, das ich sehr vereinfachend das „Wewäk-Boikin-Sprachgebiet“ nennen möchte<sup>1</sup>. Damit soll aber noch nicht die vollkommene Einheitlichkeit der Sprachen dieses Gebietes behauptet werden. Wohl herrschen der Ausdehnung und Verbreitung nach die papuanischen Sprachen vor, die zum größeren Teil nur dialektisch, zum kleineren auch grammatikalisch voneinander verschieden sind, doch findet man im Küstenstreifen von Wewäk und auf den vorgelagerten Inseln auch melanesische Idiome. Auf diese Unterschiede soll hier nicht eingegangen werden. Für die Zwecke dieses Aufsatzes dürfen wir wohl der Einfachheit halber von dem „Wewäk-Boikin-Sprachgebiet“ sprechen, wobei der Nachdruck natürlich nicht auf die sprachliche Zuteilung, sondern auf die geographische Fixierung gelegt wird. Das so umschriebene

<sup>1</sup> Zur geographischen Lage der Orte vgl. die Karte in: GEORG HÖLTKE, Verstreute ethnographische Notizen über Neuguinea (Anthropos, 35-36. 1940-41. p. 25). — Mit dem Ausdruck „Wewäk-Leute“ bezeichnet man hier nicht nur die Bewohner des kleinen Dorfes Wewäk, sondern alle Eingeborne des Wohnraumes, der im Westen an das Boikin-, im Osten an das Turubu-Gebiet grenzt und sich weit landeinwärts erstreckt. Zum Turubu-Gebiet vgl. die Karte in: JOHANN GEHBERGER, Aus dem Mythenschatz der Samap an der Nordostküste Neuguineas (Anthropos, 45. 1950. p. 297).

Gebiet an der Nordostküste Neuguineas ist mir aus meiner mehr als 20jährigen Missionsarbeit an Ort und Stelle gut bekannt.

Die wichtigsten Vertreter der Handflügler (Chiroptera), zu denen auch die Fledermäuse gehören, sind die Fliegenden Hunde, die denn auch in den nachfolgenden Ausführungen besondere Berücksichtigung finden sollen. Wie auf den andern Inseln Melanesiens spielen auch auf Neuguinea diese Handflügler (speziell die Fliegenden Hunde) im Glauben und Brauchtum der Eingebornen eine ganz bedeutende Rolle. In den letzten Jahren haben sie auch in der ethnographischen Fachliteratur eine gewisse Bevorzugung erfahren, indem mehrere Forscher konkrete und theoretische Aufsätze zu dem erweiterten Themenkreis über die asiatischen und ozeanischen Handflügler vorlegten<sup>2</sup>.

Vorwegnehmend mag schon gleich hier bemerkt werden, daß ich in meinem Gebiete nirgends auch nur eine Andeutung dafür fand, der Fliegende Hund sei den hiesigen Eingebornen ein Sexuelsymbol, wie es C. LAUFER in seinem sehr lehrreichen Artikel für die Qunantuna auf Neubritannien nachweisen kann.

Die in den vorliegenden Aufsatz eingestreuten Eingebornen-Wörter stammen aus der papuanischen Boikin-Sprache, bzw. aus den jeweiligen Lokaldialekten. Zur phonetischen Wiedergabe der einheimischen Wörter folge ich in der Schreibweise der deutschen Aussprache; dazu nur die eine Ausnahme: *x* = *ch* (wie in „ach“).

## 2. Namen und Arten, Verbreitung und Lebensweise der Handflügler

Unser Gebiet ist sehr reich an Fliegenden Hunden. Es gibt hier eine größere Anzahl verschiedener Arten. Mit einem Sammelnamen werden sie alle *xembi* genannt (im Pidgin-Englisch: *blekbogis* oder *bilakbogis*<sup>3</sup>).

Bisher konnte ich folgende verschiedene Namen (bzw. Arten) der Fliegenden Hunde feststellen, womit sicherlich noch nicht alle erfaßt sind:

1. *xembi*: Zunächst ein allgemeiner Sammelname; dann vielleicht auch eine besondere Art, die sich in den Mangroven bei den Dörfern Mengar, Mom, Yarobos und am Flusse Avain aufhält. Wenn die Früchte der Ton- (*Pometia pinnata*) und Brotfruchtbäume reif sind, ziehen sie aus den Mangroven in den Busch oberhalb der genannten Dörfer, wo sie dann viel gefangen werden. Der Körper dieser Tiere ist mehr als 30 cm lang; die Spannweite der Flügel beträgt mehr als 1 m.

<sup>2</sup> BR. AELREDUS, Auf der Jagd nach Fliegenden Hunden (Steyler Missionsbote, 51. 1923/24. pp. 26-27. Dieser Aufsatz handelt speziell über das Wewäkgebiet); PAUL WIRZ, Über die Bedeutung der Fledermaus in Kunst, Religion und Aberglauben der Völker (Geographica Helvetica, 3. 1948. pp. 267-278); CARL LAUFER, Der Fliegende Hund im Brauchtum der Qunantuna auf Neubritannien (Acta Tropica, 6. 1948. pp. 228-243); ALFRED STEINMANN, Die Fledermaus in Religion, Brauchtum und Kunst Indonesiens und seiner Nachbargebiete (Geographica Helvetica, 4. 1949. pp. 235-242).

<sup>3</sup> *bilakbogis* ist nur eine sprachliche Erweiterung von *blekbogis*, da manche Stämme die Konsonantenverbindung *bl* nicht ohne eingeschobenen Bindevokal sprechen können. Daß *blekbogis* eine Verbalhornung des englischen Flying foxes ist, wird wohl von Pidgin-Kennern behauptet, kann aber meines Erachtens angezweifelt werden.



2. *robomunu*: Diese Fliegenden Hunde sind nur halb so groß wie die vorhin genannten *xembi*. Sie leben in den Mangrovehainen an den Lagunen. Nachts fliegen sie auf die Suche nach Baumfrüchten, auch im Küstengebiet.

3. *hoandje*: Diese wiederum sind nur etwa halb so groß wie die *robomunu*, haben eine silbergraue Farbe und starken Körpergeruch. Tagsüber hausen sie in Baumlöchern und Höhlen, nachts suchen sie sich ihre Nahrung.

4. *grexembi*: Diese Tiere von grauer Farbe sind noch kleiner als die *hoandje*. Sie hängen am Tag an den Bäumen in Bündeln zusammen. Man fängt sie mit Handnetzen. In Boikin erlegte einmal ein schwarzer „Schießjunge“ 25 Tiere durch einen Schuß aus dem Schrotgewehr.

5. *ramasari*: Die Eingebornen wissen nicht, wo sich diese rotbraunen Tiere, die man nur selten zu Gesicht bekommt, die meiste Zeit aufhalten, aber wenn die Früchte des Guale-Baumes reif sind, erscheinen sie auf der Bildfläche.

6. *gogiro*: Das sind große Fledermäuse von rotbrauner Farbe, die in Baumlöchern leben und mit den Handnetzen gefangen werden.

7. *lilimeru*: Diese in Baumlöchern lebenden, rotbraunen Tiere haben ein Schwänzchen.

8. *njaninen*: Das sind kleine Fledermäuse, die in Steinhöhlen, in Sago- und Betelnußpalmen leben.

Die Eingebornen wissen sehr wohl, daß die Handflügler Säugetiere sind, aber sie rechnen sie doch zu den Vögeln. Obwohl öfters ein weiblicher fliegender Hund mit dem Jungen an der Mutterbrust hängend gefangen wird, wissen die Eingebornen doch nicht recht, woher die Tiere kommen. Man glaubt, sie kämen aus der Lagune, oder man hilft sich mit mythologischen Erklärungen, wie ich nachher noch zeigen werde.

In den Dorfgebieten von Mengar, Yarobos und Wom dürften wohl die meisten Fliegenden Hunde zur Welt kommen. Hier findet der Eingeborne die jungen Tiere in den Sträuchern und Bäumen hängen. Die ausgewachsenen Tiere der großen Fliegenden Hunde halten sich tagsüber nicht im Inland, sondern mehr an der Küste und auf den Inseln auf.

Die Hauptnahrung der Fliegenden Hunde sind die Baumfrüchte, besonders die Früchte des Ton-, Wani-, Brotfrucht-, Manggo- und Yambo-Baumes (*Jambosa domestica*). Da diese Früchte zu verschiedenen Zeiten reifen, richten die Tiere ihre Beutezüge „saisongemäß“ danach ein. Kurz vor Einbruch der Dunkelheit, gegen 6 Uhr abends, brechen sie zu Tausenden von ihren Standquartieren auf und fliegen landeinwärts nach den jeweils reifen Früchten. In unserm Gebiet verläuft die Flugrichtung vom Westen oder Norden nach Süden oder Südosten. Besonders kommen sie von den Inseln Walis und Tarawain, aber auch von Wanimo am Festland. Auf ihrem Beutezug landeinwärts gelangen sie bis in den Busch bei den Dörfern Koigen, Hambraule, Malig, Mengar, Yarobos, Njumoikym und Saure (Dorfflecken I und II), wo die Eingebornen sie in Massen fangen können. Diese Dörfer liegen alle auf oder östlich von den Bergen des Hinterlandes. Viel weiter fliegen die Tiere auch nicht landeinwärts. Die großen Dörfer Passam und Tjapragoa, die unmittelbar hinter den Bergen liegen, sind nicht mehr sehr erfolgreich beim Fange. Vor der Morgendämmerung kehren die Fliegenden Hunde von ihren Beutezügen in ihre Standquartiere zurück.

### 3. Sagen und Mythen über die Fliegenden Hunde

Mehrere Dörfer des Festlandes und eine Insel haben bestimmte Fliegende Hunde, die besondere Eigennamen tragen. So hat das Dorf Koigen deren drei, nämlich: *Murumuru*, *Hopaiau* und *Hombirain*, und auch das Dorf Mengar deren drei: *Pori*, *Garinian* und *Rebmamain*. Das Dorf Saure hat zwei eigene Fliegende Hunde, nämlich: *Jakob* und *Hombiruai*; ebenso das Dorf Tjapragoa zwei: *Maulu* und *Sabigembi*. Der Fliegende Hund der Insel Rabuin heißt: *Urumoinje*.

Zum Teil haben diese bestimmten Fliegenden Hunde ihre eigenen Sagen und Mythen. Daraus können wir schließen, daß wenigstens diese als eine Art Geisterwesen oder doch mit den Geistern in Verbindung stehend angesehen werden. Aber allgemein gesprochen gelten die Handflügler nicht als Geisterwesen. Ich habe wenigstens niemals eine Andeutung dafür gefunden und möchte darum aus den mythischen Erzählungen vorläufig nicht mehr herauslesen, als was offenbar darin enthalten ist. Darum mögen die Mythen und Sagen hier im Wortlaut folgen.

1. Aus dem Dorfe Mengar ist mir folgende Mythe bekannt geworden:

*Pori* und *Garinian* hingen zusammen in einem Baume. Ein Mann kam daher, der sie mit Pfeil und Bogen schießen wollte. Beide flogen zu Boden und lachten wie Menschen laut auf. Dann verschwanden sie in der Erde und gingen zum Fluß Manjunu. Darum haben die Fliegenden Hunde dort ihren Aufenthaltsort.

2. Auf der Insel Walis, wo auffallend viele Fliegende Hunde leben, aber auch in den Festlanddörfern But, Boikin und Wewäk, kennen die meisten alten Leute folgende Mythe, die mir der Eingeborne Bui aus dem Dorfe Wom erzählt hat:

Ein Mann des Dorfes Sima aus dem Boikin-Hinterland Wiano ging mit seinem Hund auf die Jagd. Da kam unerwartet ein starker Regen. Der Mann versteckte sich mit seinem Hunde in der Höhle eines alten Ton-Baumes, der am Ufer des Flusses Membem stand. Infolge des andauernden Regens schwoll der Fluß mächtig an. Der Ton-Baum stürzte in den Fluß, und so wurden Mann und Hund nach Westen getrieben. An der Mündung des Arauflusses, in der Nähe des Dorfes Smain, erreichte der treibende Baum die See. Nach einiger Zeit wurde er auf der Insel Walis angeschwemmt. Als der Mann mit seinem Hunde aus der Baumhöhle an Land ging, sahen ihn zwei Frauen (Schwestern), die aus dem Garten von der Arbeit kamen. Die eine Schwester hatte Mitleid mit dem kranken, ausgehungerten Mann, nahm ihn in ihre Schnurtasche und versteckte ihn unter einem Haufen Feuerholz. Bald brachten die beiden Schwestern den Mann ins Haus und verschlossen es sorgfältig. Sooft sie in den Garten gingen, hielten sie das Haus gut verriegelt. Auch streuten sie Asche vor die Treppenleiter, um zu sehen, ob jemand während ihrer Abwesenheit das Haus betreten habe. Der Mann selbst saß im Hause und zwirnte auf seinem Oberschenkel Schnüre.

Eines Tages sahen einige Frauen ein Stück Schnur unter dem Hause

zwischen den Betellatten des Fußbodens (es handelte sich um ein Pfahlbauhaus) herauskommen. Sie wunderten sich. Da schien also jemand im Hause zu sein. Sie öffneten die Tür und fanden einen Mann im Hause. Sie trugen ihn ins Freie, so daß alle Frauen des Dorfes ihn sehen konnten. Bisher gab es noch keinen Mann auf der Insel Walis. Die Fliegenden Hunde waren die Männer der Frauen. Die älteste Schwester trug den Mann zurück ins Haus. Diese war nun schwanger geworden. Die andern Frauen sagten: „Was hat die für eine Krankheit?“ Sie schnitten ihr den Leib auf, und sie starb daran. Der Mann kam aus dem Garten zurück und jammerte: „Was habt ihr meiner Frau getan?“ Die andere Schwester wurde nun auch schwanger und gebar einen Sohn. Dieser Sohn war der erste Walismann. Als die Zahl der Männer sich mehrte, heirateten die Frauen keine Fliegenden Hunde mehr. Diese zogen sich in den Busch zurück. Am Abend flogen sie zum Festland, um sich während der Nacht ihr Futter zu suchen, und kehrten dann am Morgen wieder zur Insel zurück.

3. Um die Höhle Bambaunja im Hinterland von Wewäk spielt eine andere Sage, die mir der Mann Tjabmea aus dem Dorfe Passam mitgeteilt hat:

Der Mann *Wamohoila* hatte die Zwillingschwestern *Nagi* und *Namba* geheiratet. Alle drei lebten zusammen in einer Höhle, die *xembi-sono* („Höhle für Fliegende Hunde“) hieß.

Eines Tages verschwand *Namba* und verwandelte sich in einen Fliegenden Hund. Bei ihrer Rückkehr geriet sie unglücklicherweise in ein Fangnetz (*xembi-wuru*, „Netz für Fliegende Hunde“). *Wamohoila* sah dies und ließ schnell das Netz herunter. *Namba* schrie laut: „Schwester *Nagi* hilf mir, der Mann will mich töten.“ *Wamohoila* erschlug *Namba* mit einem Knüttel. *Nagi* zitterte vor Angst und schwieg.

Am nächsten Morgen zerteilte der Mann den gefangenen Fliegenden Hund und gab *Nagi* die Hälfte davon ab. *Wamohoila* aß seinen Teil. Auch *Nagi* sollte essen. Sie dachte aber bei sich: „Dieses Wesen hier ist gar kein Mann, das ist ein Geist“ (Pidgin-Englisch: *masalai*). Sie fragte ihn: „Wo hast du deinen Sago?“ Er gab zur Antwort: „Warte, ich werde dir Sago bringen.“ Er brachte den Kot eines Schweines. Als sie den Mann von weitem kommen sah, wickelte sie schnell die Hälfte ihrer Schwester in ein Baumblatt und lief damit davon. Da *Wamohoila* die *Nagi* nicht mehr vorfand, schrie er: *xamigno, xamigno, Sombogoi-Wamohoila ugia, farinia xamigno*, „Mein Fleisch, mein Fleisch, ich *Sombogoi-Wamohoila*, ich habe es zerteilt; ich will es essen“.

Der Mann ergriff seinen Speer und verfolgte *Nagi*. Nachdem er den Silingfluß überquert hatte, traf er einen Mann mit Namen *Poromo*. *Poromo* hatte bereits *Nagi* freundlich aufgenommen, ihr Essen gegeben und hielt sie jetzt in seinem Schutz. *Wamohoila* fragte: „Hast eine Frau hier vorbeikommen sehen?“ Darauf *Poromo*: „Was willst du hier?“ *Poromo* schleuderte seinen Speer nach ihm. *Wamohoila* lachte auf und schrie: „Das sind ja nur die Haare meiner Haut.“ Es folgte ein zweiter Speer. Doch *Wamohoila* protzte wiederum: „Das sind ja nur die Haare meiner Haut“ (d. h. du kannst mir nichts anhaben). Als aber *Wamohoila* sich bückte, traf ihn *Poromo* an der richtigen Stelle. Er erstickte den am Boden liegenden *Wamo-*



*hoila*. *Nagi* machte sich eilends auf und lief, bis sie nach Bambaunja kam. Hier öffnete sie das Bündel, sah die Hälfte ihrer Schwester und weinte und weinte sich tot.

4. Der Mann *Wiga* aus dem Dorfe *Koigen* erzählte mir folgende Mythe :

Der Mann *Xaxombi* hatte im Busch *Sago* gemacht. Als er auf einer *Sagopalme* saß, um *Palmwedel* zu schlagen, in die er den am Feuer getrockneten *Sago* einpacken wollte, glitt ihm das *Steinbeil* aus der Hand und fiel ins Wasser. Er suchte lange, konnte es aber nicht finden. Als er dann untertauchte, trat er auf das Dach eines unterirdischen Hauses. Der Mann sank tiefer und tiefer und kam so in ein großes Dorf. In einem Hause traf er *Hombirain* (ein weiblicher Fliegender Hund). An den Wänden ihres Hauses hingen Häute von Fliegenden Hunden, Schlangen und Schweinen. *Xaxombi* fragte *Hombirain* : „Hast Du mein *Steinbeil* gesehen ? Wohin hast Du es versteckt ?“ Die Frau sagte : „Warte ein wenig, bis meine beiden Kinder *Murumuru* und *Hopaiau* kommen.“ Die Kinder kamen, stellten sich vor und sagten : „*Xaxombi*, bleibe heute hier, morgen gehen wir zusammen in den Busch mit dem Netz auf die Schweinejagd.“ Am nächsten Morgen zogen sie gemeinsam aus. *Pentjinpeba* (ein Geisterwesen), der sich in ein Schwein verwandelt hatte, ging irrtümlicherweise in das Netz dieser Männer. *Xaxombi* ließ aber *Pentjinpeba* wieder frei. *Murumuru* und *Hopaiau* waren darüber ärgerlich und sagten : „Das ist unser Fleisch, das darfst du nicht freilassen.“

Als am nächsten Tage das Schwein wieder in das Netz lief, erschlug *Xaxombi* es mit einem *Holzsech*. Man brachte das Schwein ins Dorf und zerteilte es. Die Männer des Dorfes verzehrten es. *Murumuru* und *Hopaiau* brachten nun *Xaxombi* wieder nach oben, zurück auf den *Sagoplatz* im Busch. Sie gaben ihm auch zwei *Yams*, die sie *Hombi* und *Yauinare* nannten, und erklärten ihm : „Wir sind keine Menschen, sondern Geister (*masalai*). Wir wechseln oft unsere Gestalt ; bald sind wir Fliegende Hunde, bald Schlangen, bald Schweine. Erzähle den Männern deines Dorfes auch von den beiden *Yams*, die wir dir geschenkt haben.“ (Die *Yams* *hombi* und *yauinare* sind noch heute die Lieblingsyams im Dorfe *Koigen*.)

5. Von *Bantjamoin*, einer über 60 Jahre alten Frau aus dem Dorfe *Mengar*, habe ich folgende Erzählung bekommen :

Die Brüder *Juisogen* und *Raga* sandten ihre Schwester *Rebmamain* in den Busch, *Betelpfeffer* zu holen. Als sie auf einem Baume saß, um den *Betelpfeffer* zu pflücken, kam der Eigentümer des Baumes und sah sie. Dieser nahm sie mit sich in sein Haus und heiratete sie.

Die Brüder fanden die vermißte Schwester später wieder. Das Mädchen weigerte sich aber zurückzukehren und sagte : „Ich bin mit diesem Manne hier verheiratet.“

Nach einiger Zeit kamen die Brüder wieder, aber diesmal in Schweinegestalt. *Rebmamain* sagte zu ihrem Manne : „Wir geben ihnen etwas *Sago*.“ Sie warfen ihnen trockenen *Sago* hin. So geschah es an mehreren Tagen. Dann sagte der Mann : „Das ist Fleisch, das ist sehr gut zum *Sago*.“ Er bestellte alle Männer seines Dorfes, die Schweine mit dem Netz zu fangen. *Rebmamain* hatte zu Hause von diesem Vorhaben gehört. *Juisogen* wurde im

Netz gefangen, aber *Raga* entkam. Die Männer verheimlichten der Frau den Schweinefang und verzehrten die Beute mit Sago gemeinsam im Busch. Als danach *Rebmamain* ihren Mann wieder sah, fiel es ihr auf, daß er nicht gut aus dem Halse röch. Sie wurde sehr böse.

Als sie eines Tages mit ihrem Sohne, den sie ihrem Manne geboren hatte, zusammen saß — der Vater war abwesend —, sagte sie zu ihm: „Steig hinauf in das Haus und sieh einmal nach, ob du nicht ein Bündel unter dem Firstbalken findest.“ Der Junge brachte das Bündel. Die Mutter zog aus der Betelblattscheide, die als Hülle des Bündels diente, die Haut eines Schweines. Sie legte die trockene Schweinehaut ins Wasser, damit sie geschmeidig würde. Nachdem dann die Mutter sich die Schweinehaut angelegt und anprobiert hatte, legte sie sie wieder auf die Seite. Ihr Mann kam von der anstrengenden Jagd müde heim und schlief in der Nacht sehr fest. Da kroch *Rebmamain* in die Schweinehaut, tötete ihren Mann und verschwand.

Als ihr Sohn erwachsen war, ging er ebenfalls mit den Männern auf die Schweinejagd. *Raga*, der Bruder *Juisogens*, brachte in Schweinegestalt bei jeder Jagd einen der Jäger um. Der Sohn *Rebmamains* stahl dann immer die Leber des getöteten Mannes und verzehrte sie. Gelegentlich sahen wohl die andern Männer den Jungen eine Leber braten. Sie fragten ihn: „Woher hast du die Leber? Du erlegst ja gar kein Wild.“ Da stellte es sich heraus, daß er immer die Leber des jeweils getöteten Mannes aß. Der Junge sollte nun von den Männern getötet werden. Da erschien *Raga*, nahm den Neffen mit (*Raga* war der Mutterbruder zu dem Jungen) und sagte zu ihm: „Hier, nimm diesen Stein, geh zurück ins Dorf und sage den Männern: Wenn sie in Zukunft *Rebmamain* anrufen und ihr eine Kokosnuß opfern, dann wird diese ihnen statt der Schweine Fliegende Hunde schicken.“ Der Junge heiratete später und lebte im Dorfe Gombi<sup>4</sup>.

#### 4. Die Fliegenden Hunde als Lieblingsspeise der Eingebornen

Die Fliegenden Hunde sind eine der Lieblingsspeisen unserer Eingebornen. Für die Zubereitung werden zunächst die Flügel entfernt, dann die Körperhaare über dem Feuer abgesengt. Der Körper wird zwar aufgeschnitten, aber die Eingeweide werden nicht entfernt, sondern mitgegessen. Wie man mir sagte, ißt man das ganze Tier, demnach wohl auch die Genitalien, was nach den Angaben im genannten Artikel von LAUFER auf Neubritannien nicht der Fall ist. Das so vorbereitete Tier wird bei unsern Eingebornen entweder über dem Feuer geröstet oder auch mitsamt den Flügeln, die ebenfalls gegessen werden, im Topf gekocht. Ein Fliegender Hund ergibt wohl Fleisch genug als Zukost zu vier Schüsseln voll Sago.

Aus zwei dünnen, aber starken Knochen der Flügel werden „Nadeln“ gespitzt, wie sie beim Flechten von Armbändern, Schnüren und kleinen Taschen Verwendung finden. Diese Knochennadeln haben auch eine magische,

<sup>4</sup> Gombi ist das Dorf, in dem die Vorfahren der Berichterstatterin Bantjamoin gelebt haben. Im Busch hinter Mengar findet sich ein Platz, der Gombi heißt.

sakral-zeremonielle Bedeutung, da sie nicht nur bei den Jugendweihen in den Penis eingeführt werden, sondern auch beim sog. „Todeszauber“, den man in unserm Bezirk *maie* nennt, der aber sonst an der Nordostküste Neuguineas allgemein als *sanguma* bekannt ist <sup>5</sup>.

## 5. Die Jagd auf die Fliegenden Hunde

Die Handflügler werden mittels großer und kleiner Netze gefangen. Die beste Fangzeit für Fliegende Hunde ist die Abend- und Morgendämmerung, wenn die Tiere am Futterplatz ankommen, bzw. wieder in ihre Standquartiere abfliegen.

An einem Morgen stieß ich im Dorfe Saure auf einen Mann, der mit seinen beiden Söhnen heimging. Sie kamen von der Lichtung zurück, wo sie während der Nacht gewacht und gefangen hatten. Der Vater trug einige Fliegende Hunde bei sich; von den beiden Söhnen hatte der eine 10, der andere 16 gefangene Fliegende Hunde bei sich.

### a) Das Netz als Fangapparat

Wir unterscheiden die großen Fangnetze für Fliegende Hunde und die kleinen Handnetze für Fledermäuse.

Das Aufstellen der großen Fangnetze (*xembi-wuru*) erfordert allerlei Vorbereitungen. An erhöhten Stellen, meistens auf den Bergrücken oder am oberen Ende einer Schlucht, werden Lichtungen oder sog. Schneisen (*xembi-sono*) in den Busch geschlagen. Die Schneise führt zwischen zwei, etwa 20 m hohen Bäumen durch. Ein Seitenweg macht die Schneise dem Jäger zugänglich. Die Schneisen sind 15-20 m breit.

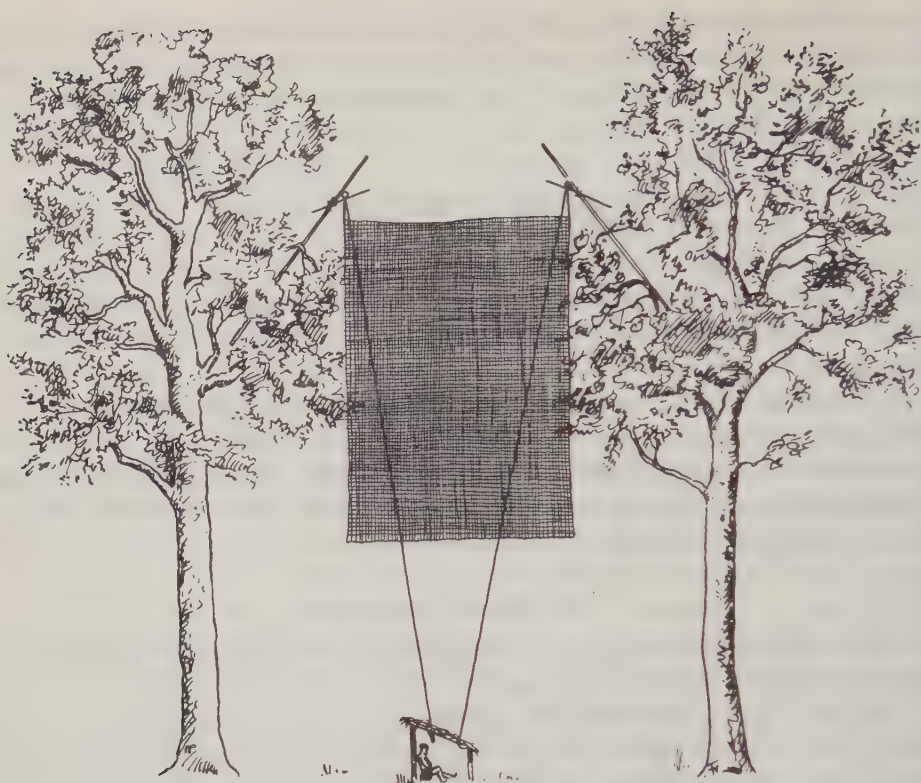
In die Kronen der beiden Bäume werden zwei 10 m lange Bambusstangen derart festgebunden, daß sie sich über der Schneise etwas einander zuneigen. Am oberen Ende jeder Bambusstange ist ein kurzer Stock schräg angebunden. Im Winkel zwischen Stange und Stock ist ein aus Rotang geflochtener Ring befestigt. Durch diese Ringe läuft je eine lange Schnur, die an einem Ende die obere Ecke des Fangnetzes hält, mit dem andern Ende aber bis auf den Boden reicht. An diesen Schnüren kann das große Netz hochgezogen und wieder herabgelassen werden (siehe die Abb.).

2-3 m seitwärts vom Fangapparat oder auch in der Lichtung selbst wird eine kleine Jägerhütte erbaut, nur etwa 1 1/2 m hoch. Das Dach aus losen Sagopalmbllättern ruht auf 6 Stöcken. Auf dem Boden liegen einige Lattenstücke und eine Blattscheide der wilden Betelpalme, die als Lagerstatt dienen. Eine Feuerstelle ist auch in der Hütte.

Diese Hütte dient als Wachtraum für die Jäger. Sind zwei Wächter beisammen, lösen sie sich im Wachen und Schlafen ab. Bisweilen wachen auch Mann und Frau (dazu auch die Kinder) in der gleichen Hütte, bisweilen auch Mann und Frau getrennt an zwei verschiedenen Schneisen.

<sup>5</sup> Vgl. dazu: G. J. KOSTER, *Sanguma* of de Sluipmoord op de noord-oostkust van Nieuw-Guinea (Anthropos, 37-40. 1942-45. pp. 213-224).





Das Fangnetz ist aus Schnüren geknotet, die aus dem Bast des Baumes *mam* gezwirnt sind. (Aus dem gleichen Material besteht auch die Schambinde [*mal*] des Mannes.) Die Baumrinde wird in lange Streifen geschnitten, dann für lange Zeit ins Wasser gelegt oder auch gekocht, bis sich die äußere Schicht ablöst. Nach dem Trocknen werden die Streifen in feine Fäden gesplissen. Aus diesen Fäden zwirnt die Frau, manchmal auch der Mann, die Schnüre auf dem Oberschenkel. Die einzelnen Fäden werden so aneinander gezwirnt, daß nur eine einzige sehr lange Schnur entsteht. Diese wird dann auf zwei Bambusstäbe kreuzweise aufgespult.

Nur die Männer dürfen aus dieser Schnur die Fangnetze machen. Ein Netz kann 10-12 m breit und 15-20 m hoch sein. Die Größe der einzelnen Maschen des Netzes ist etwa 12 cm im Quadrat. Die Flechtung geschieht mit „unendlichem“ Faden, indem die Maschen an den vier Ecken nur geknotet, die Schnüre aber nicht abgeschnitten werden.

Zur Fangzeit, d. h. „saisongemäß“ nach dem Reifen der Früchte, bleiben die Netze draußen in der Schneise. Sind sie naß geworden, so hängt man sie zum Trocknen auf eine Stange. Nach der Fangzeit werden die Netze unter dem Wohnhaus im Dorfe hängend aufbewahrt. Bei etwas schonender Behandlung und zeitweiliger Ausbesserung kann ein solches Netz wohl fünf Jahre lang seine Dienste tun.

An den vorhin genannten langen Zugschnüren, die durch die Rotangringe an den Bambusstangen laufen, wird das Fangnetz so hochgezogen, daß

es senkrecht in der Schneise hängt. Die dagegen anfliegenden Tiere verfangen sich in den Maschen des Netzes. Sobald ein Fliegender Hund in den Maschen zappelt, läßt der wachthabende Jäger das Netz herunter und erschlägt die Beute mit einem Knüppel. Danach zieht er das Netz sofort wieder hoch. In einer erfolgreichen Nacht können wohl 40-50 Fliegende Hunde gefangen werden. Am Morgen bringt der Jäger seine Beute ins Dorf und gibt auch seinen Freunden von der Jagdbeute mit. Er weiß, daß diese ihm dann nächstens auch von ihrer Jagdbeute mitgeben werden. Der Eingeborne schenkt ja niemals etwas umsonst; er gibt, um nächstens dann eine entsprechende Gegengabe zu bekommen.

Die Jagd auf Fledermäuse mit dem kleinen Handnetz (*iwuru*) geht viel einfacher vor sich. Das Handnetz ist zwischen zwei Stöcken ausgespannt; unten ist es etwa 1 m, oben 2 m lang und 2-3 m breit (hoch).

An einer kleinen Lichtung am Wegrand steht in der Abenddämmerung der Mann oder Bursche mit dem ausgebreiteten Handnetz. Sobald sich eine Fledermaus darin verfängt, klappt er das Netz zusammen und erschlägt das Tier. Wenn er Glück hat, kann er an einem Abend wohl 40-50 Tiere fangen.

Die kleinen Fliegenden Hunde (z. B. die *hoandje*), die sich in Baumlöchern und Höhlen aufhalten, werden gefangen, indem man die Bäume fällt oder Rauch in die Höhlen leitet. Fledermäuse in den Höhlen werden entweder ausgeräuchert oder einfach in der Höhle mit Knüppeln erschlagen.

#### b) Zauberpraktiken um den Fangapparat

Wer das Verhalten der Eingebornen kennt, würde sich wundern, wenn er nicht schon bei der Erstellung des Fanggerätes allerlei Zauberpraktiken finden würde. Wenn auch der Eingeborne in diesen Dingen nicht sehr mitteilksam ist, so konnte ich doch verschiedene dieser Zauberpraktiken in Erfahrung bringen.

1. Die neue Lichtung oder Schneise muß „eingeweiht“ werden, sonst wird alle Jagdmühe keinen Erfolg haben. Zu diesem Zwecke werden etwas Wasser aus den Blattwinkeln eines Baumes und das Geschabsel von den Rinden der beiden Bäume, an denen das Fangnetz später hängen soll, zusammen in ein Bambusrohr getan. Über einem kleinen Feuer in der neuen Lichtung wird dieser Inhalt des Bambus zum Kochen gebracht, bis er überfließt. Dadurch wird die Lichtung selbst magisch „heiß“ gemacht, so daß man einen guten Erfolg beim Fang erwarten darf.

2. Die kleine Jägerhütte steht des guten Jagderfolges wegen unter bestimmten Tabugesetzen. Zwar dürfen darin Sago und das Fleisch der Fliegenden Hunde, die man schon im Dorfe gekocht hat, gegessen werden, auch ist das Rauchen in der Hütte erlaubt, aber streng verboten ist es, in der Hütte Schweinefleisch, Yams, Taro und Bananen zu essen. Auch jedweder Geschlechtsverkehr ist in diesem Raume absolut untersagt.

3. Soll das große Fangnetz in der Schneise zum erstenmal hochgezogen werden, kann das nicht ungestraft ohne Beihilfe von Zaubermitteln geschehen. Man sucht sich entsprechende Stücke der Schlingpflanzen *munderugu* und *sinau* und verbrennt sie in der Lichtung. Der Rauch des Feuers muß durch

das Netz streichen. Dann wird die Schwanzfeder eines Habichts oben an das Netz gebunden, bevor der Jäger es hochzieht. Wie der Habicht in seinen Krallen die Beute festhält, so soll das Netz die Fliegenden Hunde festhalten.

4. Wenn ein Mann längere Zeit keine Fliegenden Hunde in seiner Lichtung fängt, verbrennt er dort die Schlingpflanze *munderugu* zusammen mit weißer Erde. Die weiße Erde kommt vom Dorfe Malig und heißt *moiba*. Vor der Abenddämmerung verbrennt er diese Sachen, dann zieht er vertrauensvoll sein Netz hoch.

## 6. Magisches Brauchtum beim Fang der Tiere

Sind schon die Vorbereitungen und das Fanggerät von Zauberpraktiken umgeben, so wird uns vor allem die Jagd selber in magischen Vorstellungen und Zauberhandlungen eingebettet erscheinen. Was mir darüber bekannt wurde, mag hier nun folgen.

1. Die Fliegenden Hunde müssen gerufen, „eingeladen“ werden. Im Dorfe Saure (Dorfflecken II) besitzt der Mann Werigumbe einen großen Ring namens *Jakob*. *Jakob*, ein Fliegender Hund, hat in den Ring seine Zähne abgedrückt. Die Bißstellen sind sichtbar. Wie alt der Ring ist, weiß niemand. Er stammt von den Vorfahren. Die Frau von *Jakob* heißt *Hambiruai*. Sobald die Früchte des Ton-Baumes reif sind, hängt Werigumbe den Ring in seinem Hause auf und bestreicht ihn mit roter Farbe (*gou*). Dann ruft er *Jakob* und *Hambiruai* mit Namen und bläst das Tritonshorn. Im Dorfe bereiten die Frauen ein großes Essen. Nach der Mahlzeit gehen alle Dorfbewohner schlafen. Erst am nächsten Abend gehen die Leute zu ihren Lichtungen und erwarten die Fliegenden Hunde in großer Anzahl.

2. Im Dorfe Hambraule werden die Fliegenden Hunde wie folgt „eingeladen“. Am Rande des Busches bläst ein Mann das Tritonshorn, nennt die Namen der Fliegenden Hunde des Dorfes und ruft: „*u, u, u, Maulu*, hier oben gibt es viele Früchte; komm herauf und nimm sie dir!“

3. Der Mann Gungamere vom Dorfe Koigen sagte mir: Es werden Zweige von den Bäumen *Foregombi* und *Sibma* und vom wilden Zucker (*hombin*) genommen und damit die beiden Bäume an den Seiten der Lichtung bestrichen. Ein Mann verbrennt danach die Zweige in der Lichtung, nennt die Namen seiner Fliegenden Hunde und sagt: „Kommt herauf, hier auf den Bergen könnt ihr jetzt viel Futter finden!“

4. Wenn im Dorfe Njumoikum die Brotfrüchte oder, so um Weihnachten herum, die Früchte des Ton-Baumes reif werden, schicken die Männer unseres Dorfes Nachricht in das Dorf Yarobos und lassen melden: „Die Früchte sind reif; geht in das Haus und sagt den Fliegenden Hunden, daß sie zahlreich kommen sollen.“ Daraufhin versammeln sich in Yarobos die *lawa*<sup>6</sup> der Leute in einem Hause. Sie sind wie zu einem Tanzfest geschmückt.

<sup>6</sup> *lawa* werden alle männlichen und weiblichen Schwesterkinder genannt, während der Mutterbruder und alle seine Brüder *wauwo* heißen. Man glaubt, daß die *lawa* die Fliegenden Hunde bringen.



Im Dorfe sind ebenfalls alle Männer und Frauen festlich geschmückt. Die *wauwo* gehen ins Haus und streichen den *lawa* gebrannten Kalk auf die Stirne, streuen ihn auch im Hause umher. Auch werfen sie Betelnüsse nach allen Seiten. Nachdem die Frauen Essen gekocht haben, verabreichen die *lawa* den *wauwo* das Essen; sie selbst aber dürfen nichts davon essen. Darauf reden die *wauwo* die *lawa* an: „Ihr habt uns Essen gebracht. Das ist gut. Wir haben euch geschmückt und Kalk auf die Stirne gestrichen. Ihr habt uns Fleisch gebracht. Das ist gut.“ Nach dieser Zeremonie wird der Schmuck abgelegt.

5. Vom Dorfe Njumoikum gehen öfters Männer nach Yarobos, um Zweige vom Strauch *hembrinre*, der stark duftet, zu holen. Sie verbrennen diese Zweige zusammen mit Mangrovenrinde in der Lichtung. Ein Mann sagt dabei: „Wenn ihr (Fliegenden Hunde) diesen Duft wahrnehmt, dann kommt in meine Lichtung. Ihr dürft nicht anderswohin fliegen!“ Erst nach dem vierten Fang ist es dem Mann erlaubt, von den in dieser Lichtung gefangenen Fliegenden Hunden zu essen.

6. Nach den Aussagen des Mannes Gungamere herrscht im Dorfe Koigen noch folgende Sitte: Die Männer gehen an den Fluß Montjuabi. Hier werden zwei Yams (*hombi* und *yauinare*) auf dem Feuer geröstet und dann verzehrt. Die Männer rufen danach gemeinsam: „*Murumuru*, *Hopaiau*, *Hombirain*, kommt schnell und holt euch Essen bei uns!“ Im Dorfe machen Männer, Frauen und Kinder ein großes Essen. Auf dem Dorfplatze liegen Zweige der Bäume *foregombi* und *sibma* und des wilden Zuckers (*hombin*). Die Männer rufen die Vorfahren an, sie sollen die Fliegenden Hunde schicken.

7. Im Dorfe Mengar, das etwa 1 1/2 Wegstunden westlich von Wewäk an der Küste liegt, finden wir eine andere Sitte: Zuerst bringen einige Männer den Stein *Rebmamain* zur Lagune. Dort reden sie den Stein an: „*Rebmamain*, komm und nimm dir Essen, es ist viel Essen für dich hier!“ Dann, ins Dorf zurückgekehrt, sitzen sie mit den übrigen Männern auf dem Dorfplatz und rufen die Vorfahren an: „Vorfahren, ihr unsere Väter, schickt *Rebmamain*, schickt alle Fliegenden Hunde zu uns!“ Hierauf wird eine Kokosnuß aufgeschlagen. Auf die Zeremonie folgt ein großes Essen, an dem Männer, Frauen und Kinder teilnehmen. Der Stein und die Kokosnuß bleiben an Ort und Stelle liegen, bis die Fliegenden Hunde da sind. (Zum Stein *Rebmamain* vgl. die vorhin mitgeteilte Mythe von den Geschwistern *Juisogen*, *Raga* und *Rebmamain*.)

8. Die Yarobosleute besitzen einen Stein, der auch den Namen *Rebmamain* trägt. (Das Dorf Yarobos zählt heute nur 30 Einwohner. Es liegt zwei Stunden weit hinter dem Dorfe Mengar.) *Rebmamains* Ehemann ist *Waraiog*. Der Stein soll einen Fliegenden Hund darstellen. Er ist rotbräunlich und hat mehrere Erhöhungen. Bei guter Phantasie kann man entfernte Ähnlichkeiten mit einem Fliegenden Hund darin finden. Der Dorfvorsteher Hasebri ist der Besitzer des Steines. Als Hasebri während des letzten Krieges fliehen mußte, fiel der Stein zu Boden. Dabei soll dem „Fliegenden Hunde“ ein Flügel abgebrochen sein. Als ich den Stein nach dem Kriege erwerben wollte, bekam ich eine energische Absage.

Dies aber ist die Sitte, die mit dem Stein verbunden ist : Zur Zeit der „Saison“ der Fliegenden Hunde, wenn die entsprechenden Früchte reif sind, und die Männer aus den einzelnen Dörfern bei der Jagd noch wenig Erfolg haben, gehen sie nach Yarobos und klagen : „Wir haben unsere Netze hochgezogen, fangen aber keine Fliegenden Hunde. Ihr Freunde, habt Mitleid mit uns und sendet uns die Fliegenden Hunde. Ihr sitzt ja auf ihrem Wege.“ Hasebri, der Besitzer, legt dann den Stein in seinem Hause an einen offenen Platz und redet ihn an : „*Rebmamain*, mach dich auf ! Geh hinauf auf die Rücken der Berge und hole dir Tabak, Betelnüsse und Betelnußpfeffer !“

9. Auch ein Mensch kann Ursache sein, weshalb die Jäger in der Lichtung keine Fliegenden Hunde finden. Ist z. B. jemand über einen andern aus irgendeinem Grunde erzürnt, so ruft er am Abend den Fliegenden Hunden zu : „Dort und dort hängen Netze, die Leute lauern euch auf, sie wollen euch töten. Fliegt nicht dorthin, oder fliegt über die Netze hinweg !“ Werden an mehreren Tagen keine Tiere gefangen, so schlägt ein Mann im Dorf die Trommel. Die übrigen Männer kommen zusammen und suchen ausfindig zu machen, wer die Fliegenden Hunde böswilligerweise abhält. So machen es beispielsweise die Männer im Dorfe Tjapragoa.

10. Sogar der verstorbene Vater selbst kann die Lichtung seines Sohnes „schließen“, so daß dann dessen Jagd erfolglos bleibt. Hat z. B. der Sohn früher Fliegende Hunde gefangen, aber seiner Mutter nichts davon mitgegeben, dann beklagt sich die Mutter bei ihrem verstorbenen Mann und sagt : „Als du noch am Leben warst, hast du Fliegende Hunde gebracht, und wir haben zusammen gegessen. Dieser unser Sohn behält aber jetzt alles für sich allein. Er gibt mir nichts mit.“ Der verstorbene Vater „schließt“ daraufhin die Lichtung seines Sohnes. Der reuige Sohn nimmt in der Jägerhütte in der Nähe des Fangnetzes etwas Asche und redet den verstorbenen Vater an : „Das ist wahr, ich habe der Mutter keine Fliegenden Hunde gegeben. Sie hat dir das gesagt. Du hast die Lichtung geschlossen. Habe Mitleid mit mir, öffne die Lichtung wieder ! Ich werde dann der Mutter von den gefangenen Fliegenden Hunden mitgeben.“ Hierauf wirft er die Asche gegen das Netz hin und glaubt, daß nun alles in Ordnung ist und er wieder Jagderfolg haben wird.

---

# Die Wapogoro (Tanganyika-Territory)

## Notizen über Land und Leute

Von P. KUNIBERT LUSSY, O. F. M. Cap.

### Inhalt:

- I. Das Land
  - 1. Seine Lage
  - 2. Säugetiere in Mahenge
  - 3. Vögel in Mahenge
- II. Die Leute
  - 1. Allgemeines
  - 2. Auswahl von Wapogoronamen
    - a) Männernamen
    - b) Frauennamen
- III. Die Nachbarn der Wapogoro

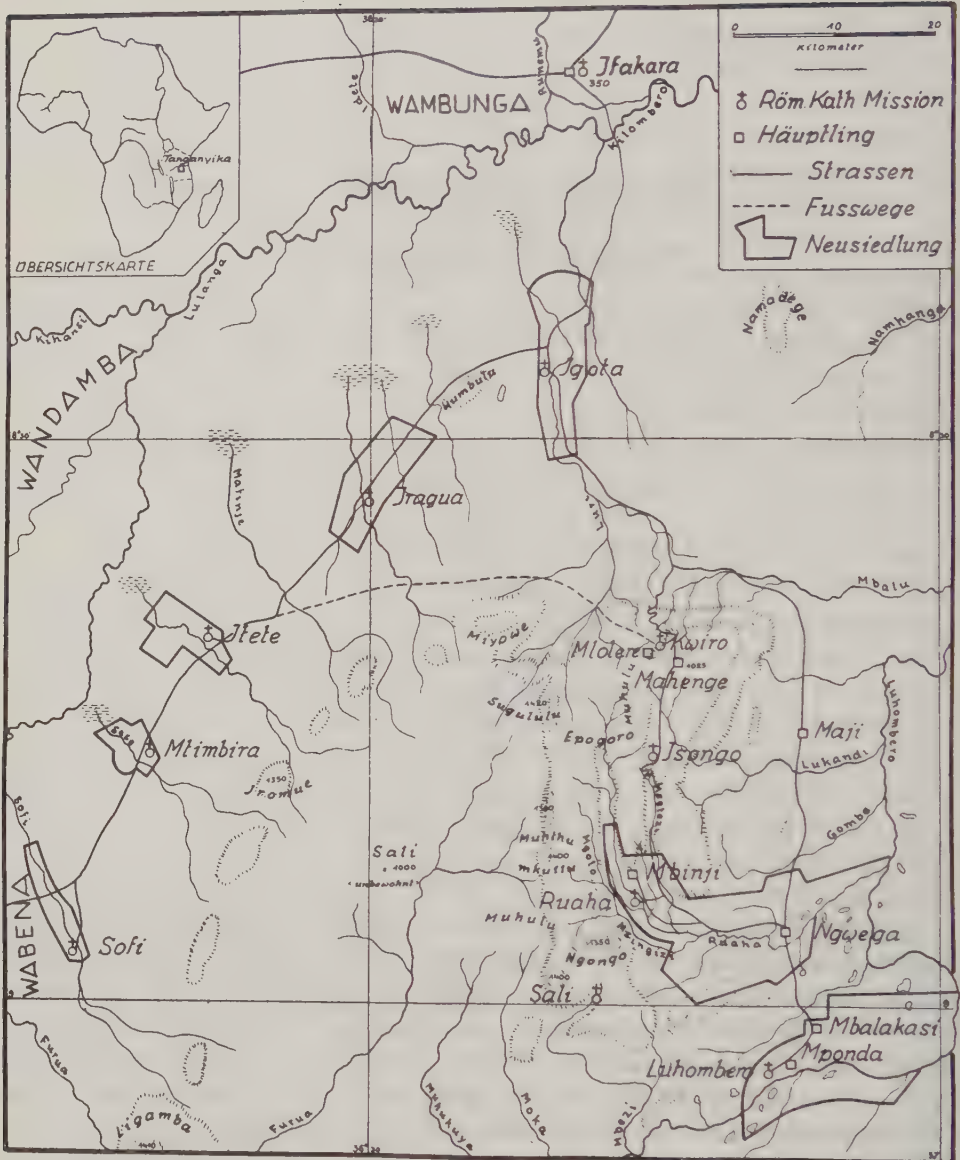
## I. Das Land

### 1. Seine Lage

Mehr als 300 *km* von der Ostküste Afrikas entfernt, zwischen dem 8. und 9. Grad südlicher Breite und dem 36. und 37. Grad östlicher Länge, in der Ostprovinz des Tanganyika-Territory liegt das Land der Wapogoro. Sitz der englischen Verwaltung ist die Festung Mahenge auf 1025 Meter Meereshöhe. Das annähernd 10 000 *qkm* große Gebiet beherbergt 40-50 000 Leute, deren Muttersprache das Chipogoro ist. Ihre Heimat ist zum großen Teil Bergland, doch wohnen sie heute auch in den fruchtbaren Alluvialtälern rings um den Gebirgsstock, der nirgends über 1400 Meter absolute Höhe erreicht. Geologisch ist das Hochland eine Scholle, die durch den Ulanga-graben, einen 70-100 *km* breiten miozänen Einbruch vom Iringa- und Usagarahochland, der ersten großen ostafrikanischen Stufe, abgetrennt wurde. Entsprechend dem Einbruch ist auch die Aufwulstung im Norden und Südwesten am stärksten, während die Südostflanke allmählich absteigt und im Luhomberotal ausklingt. Die Gebirgsmasse besteht zum größten Teil aus Gneisen, die in Roterde verwittert besonders für die Negerhirse einen fruchtbaren Grund bieten. Im nordöstlichen Zipfel findet sich sehr viel kristalliner Kalk, der in mächtigen, bizarren Gebilden, in Klippen und Türmen überall



## Upogoro



Entwurf : P. KUNIBERT LUSSY, O. F. M. Cap. — Zeichnung : P. HEINRICH EMMERICH, S. V. D.

zutage tritt. Die Einwohner nennen dieses Gebiet, das sich gerade um die Festung Mahenge und nach Süden ausdehnt : Upala, das Steinland. Die Blöcke und Klippen sind äußerlich meist schwarz gefärbt und ihre Verwitterungsprodukte ergeben eine tiefdunkle, überaus ertragreiche Erde, die alle möglichen Früchte hervorbringt.

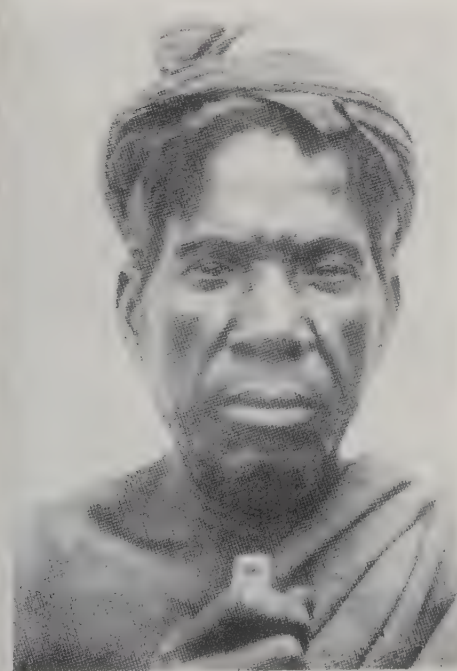
Klimatisch liegt Upogoro auf der Grenze des Monsum- und kontinentalen Passatklimas. Die fast regenlose Trockenzeit dauert von Mitte



a) Zauberer  
mit Berufsabzeichen im Haar



b) Junge Frau. Der Nasenschmuck  
ist von Indien übernommen



c) Mann



d) Bube 13-14 Jahre





Mai bis Mitte November. Daran schließt sich die kleine Regenzeit, die um Weihnacht ihren Höhepunkt erreicht und im Januar abflaut. März und April sind die Monate der großen Regenzeit. Auf den Bergen sind die jährlichen Niederschläge um 1800-2000 mm, in den Ebenen rings um den Gebirgsstock, je nach Lage, zwischen 1400-1600 mm.

Das ganze Land gehört zum Flußsystem des größten Stromes in Ostafrika, des Rufiji. Zu ihm, der als Ulanga das Land im Südwesten und Norden umfließt, streben alle Bäche und Flüsse, die im quellenreichen Upogoro entspringen. Alle haben bei ihrem Austritt aus den Bergen tiefgründige Alluvialfächer aus feinstem Sand und Silt geschaffen, die sich besonders für den Reisbau eignen.

Die Flora ist typisch tropisch. Auf den Bergeshöhen, wo die Axt der Eingebornen ihrer noch nicht Meister geworden ist, finden sich herrliche Hochwälder mit Edelhölzern. An den Gebirgsflanken ist überall Sekundärwald, und in der Ebene dehnen sich stundenweit die Myombowälder hin, die an Flußläufen durch Galeriewald unterbrochen werden.

Die Fauna des Gebietes gehört zur äthiopischen Region und zeigt die typischen Vertreter derselben mit Ausnahme der Giraffen, deren Verbreitungsgrenze der große Ruahafluß im Norden bildet. Elefant, Büffel und Leopard kommen sehr häufig vor. Auch anderweitig gilt Mahenge als jägerisches Eldorado. In den Bergbächen spielt eine Forellenart, *Ningu* genannt, und in den Tieflandflüssen sind Welse und Karpfenarten nicht selten.

Im Anschluß an diese allgemeine Beschreibung des Landes lasse ich eine Liste der hier vorkommenden Säugetiere und Vögel folgen<sup>1</sup>.

## 2. Säugetiere in Mahenge

### Deutsch - Latein

Grüne Meerkatze (*Cercopithecus pygerythrus*)  
 Schwarzgrüne Meerkatze (*Cercopithecus albicularis*)  
 Gelber Pavian, Babuin (*Papio cynecephalus*)  
 Nachtaffe (*Galago agisymbanus*)  
 Isabell Flederhund (*Epomorphus comptus*)  
 Großohrige Hohnase (*Nycteris thebaica*)  
 Rüsselratte (*Petodomus tetradactylus*)  
 Rüsselhündchen (*Rhynchocyon*)  
 Ockerfüßiger Hase (*Lepus ochotrus*)  
 Eichhörnchen (*Sciurus*)  
 Siebenschläfer (*Elionys murinus*)  
 Flugeichhörnchen (*Anomalurus*)  
 Hausratte (*Mus rattus*)  
 Feldmaus (*Mus neumanni*)  
 Hamsterratte (*Cricetomys gambiani*)  
 Rohrratte (*Aulacodus swinderianus*)  
 Stachelschwein (*Hystrix africae-austrialsis*)

### Chipogoro

*kabiri*  
*malipa*  
*eyani*  
*ngomba, nkomba*  
*liwemberema*  
*mputiputi, lipupuluhu*  
*sanshu*  
*lirebeti*  
*sungulla, kambanga*  
*limbulumbulu*  
*chikui*  
*pasipadoda*  
*likwerewa*  
*mbeya, mbewa, mendi*  
*ngupi, sulu*  
*kungusi, ndezi*  
*sokossi*

<sup>1</sup> Bei der Zusammenstellung der Liste der Säugetiere und Vögel wurde, soweit möglich, auch das Buch: Deutsch-Ost-Afrika, Band III. Die Tierwelt Ostafrikas: 1. Säugetiere von P. MATSCHIE; 2. Vögel von A. REICHENOW (DIETRICH REIMER, Berlin 1895) benutzt.

## Deutsch - Latein

Tüpfel-Hyäne (*Hyaena crocuta*)  
 Hyänenhund (*Lycaon pictus*)  
 Schabrackenschakal (*Canis variegatus*)  
 Löwe (*Felis somaliensis*)  
 Leopard, Panther (*Felis leopardus nimr.*)  
 Servalkatze (*Felis serval*)  
 Gepard, Jagdleopard (*Cynaelurus guttatus*)  
 Ginsterkatze (*Genetta pardina*)  
 Tüpfelkatze (*Felis caligata*)  
 Helle Zibethkatze (*Viverra orientalis*)  
 Kurzschwanzichneumon (*Herpestes galera*)  
 Zwergmanguste (*Helogale undulata*)  
 Zebra-Manguste (*Crossarchus fasciatus*)  
 Honigdachs (*Mellivora ratel*)  
 Weißwangen-Otter (*Lutra inunguis*)  
 Elefant (*Elephas africanus*)  
 Heller Klippschliefer (*Procavia brucei*)  
 Dunkler Klippschliefer (*Procavia johnstoni*)  
 Zebra (*Equus boehmi*)  
 Schwarzes Nashorn (*Rhinoceros bicornis*)  
 Nilpferd, Flußpferd (*Hippopotamus amphibius*)  
 Warzenschwein (*Phacochoerus africanus*)  
 Fluß-Schwein (*Potamochoerus africanus*)  
 Kaffer-Büffel (*Buffelus cafer*)  
 Kuhantilope (*Bubalis cokei*)  
 Streifen-Gnu (*Connochaetes taurinus*)  
 Windspielantilope (*Madoqua kirki*)  
 Schopf-Antilope (*Cephalolophus harveyi*)  
 Wasserbock (*Cobus ellipsiprymus*)

Gelbfüßige Moorantilope (*Adenota vardoni*)  
 Großer Riedbock (*Cervicapra arundinum*)  
 Gelber Riedbock (*Cervicapra bohor*)  
 Schwarzfersen-Antilope (*Apyceros suara*)  
 Rappen- oder Säbelantilope (*Hippotragus niger*)  
 Schraubenantilope (*Strepsiceros strepsiceros*)  
 Buschbock (*Tragelaphus roualeyni*)  
 Elen-Antilope (*Oreas livingstoni*)  
 Steppen-Schuppentier (*Manis temmincki*)  
 Erdferkel (*Orycteropus spec.*)

## Chipogoro

*mtoti, ndula*  
*limihi, liminji*  
*chibweta*  
*simba*  
*duma, eduma*  
*ndiusi, njusi*  
*likangasimba*  
*nkano, lohobo*  
*chimbwirimbwizi*  
*fungo*  
*nkhalankhala*  
*lukwiri*  
*enguchiro*  
*chenegere, wambulumatato*  
*nakatumba*  
*ntembo*  
*pimbi*  
*mperere*  
*mpunda*  
*tupa*  
*ndomondo, huhu*  
*mpangu*  
*ntumbi*  
*mbogu*  
*ngohi*  
*nyumbu*  
*fembe, mpaula*  
*funu, ngutungu, mbutuka*  
*ndogoro, kaputa, putaputa,*  
*nkungala*  
*siezi, shiezi*  
*njewa, nchewa*  
*nchapuli*  
*swala*  
*mbarapi, mperembo*  
*ntandala*  
*mbawala*  
*mpungo, mbunju*  
*nkaaka*  
*nkwantha, namkwantha*

## 3. Vögel in Mahenge

Zwergscharbe (*Phalacrocorax afr.*)  
 Schlangenhalsvogel (*Anhinga rufa*)  
 Sporengans (*Plectroterus gambensis*)  
 Kronenkränich (*Balearica regulorum*)  
 Blatthühnchen (*Parra africana*)  
 Hagadasch-Ibis (*Teresticus hagedash*)  
 Klaffschnabel (*Anastomus lamelligerus*)  
 Marabu (*Leptophilus crumenifer*)  
 Schattenvogel, Hammerkopf (*Scopus umbretta*)  
 Weißer Egret (*Herodia alba*)

*tukutuku*  
*loaloa, chikungusia*  
*chukwa, sukui*  
*mbinji, mayuni*  
*fluisi, fluiri*  
*liagaga*  
*likopola, linchumbichumbi*  
*namkuta*  
*msingi*  
*chikukumweru, nyangiyangi*

## Deutsch - Latein

Riesenreiher (*Ardea goliath*)  
 Turteltaube (*Turtur senegalensis*)  
 Stahlflecktaube (*Chalchopelia afra*)  
 Papageitaube (*Vinago wakefieldi*)  
 Perlhuhn (*Numida reichnowi*)  
 Frankolinhuhn (*Francolinus*)  
 Aasgeier (*Vulturidae*)  
 Kehlstreifhabicht (*Asturina monogrammica*)  
 Kampfadler (*Spizaetus bellicosus*)  
 Schopfadler (*Spizaetus occipitalis*)  
 Schmarotzer-Milan (*Milvus aegyptius*)  
 Schrei-Seeadler (*Haliastur vocifer*)  
 Gaukler-Adler (*Helotarsus ecaudatus*)  
 Rotäugiger Sperber (*Falco semitorquatus*)  
 Fleckenuhu (*Bubo maculosus*)  
 Schleiereule (*Asio leucotis*)  
 Kap-Kauz (*Glaucidium capense*)  
 Grüner Wellensittich (*Poeocephalus fuscicapillus*)  
 Livingstone-Turako (*Turacus livingstonei*)  
 Mausvogel (*Colius affinis*)  
 Sporen-Kuckuck (*Centropus superciliosus*)  
 Honiganzeiger (*Indicator indicator*)  
 Spechte (*Picidae*)  
 Spatelschwanz-Blaurake (*Coracias spatulata*)  
 Hornrabe (*Bucorax afer*)  
 Großer Nashornvogel (*Bycanistes cristatus*)  
 Kleiner Nashornvogel (*Lophoceros melanoleucus*)  
 Riesenfischer (*Ceryle maxima*)  
 Graufischer (*Ceryle rudis*)  
 Baumspint (*Halcyon senegalensis*)  
 Eisvogel (*Ispidina picta*)  
 Grüner Bienenfresser (*Merops superciliosus*)  
 Wiedehopf (*Upupa africana*)  
 Spotthopf (*Irrisor erythrorhynchus*)  
 Ruderflügel (Nachtschwalbe) (*Cosmotornis vexillarius*)  
 Segler (*Micropus*)  
 Schwalben (*Hirundo*)  
 Orgelwürger (*Dryoscopus aethiopicus*)  
 Halsband-Rabe (*Corvus albicollis*)  
 Pirol (*Oriolus notatus*)  
 Gelber Webervogel (*Ploceus boyeri*)  
 Rotkehliger Weber (*Amadina fasciata*)  
 Rote Paradieswitwe (*Pyromelana flammiceps*)  
 Weißbäuchige Witwe (*Stegamura paradisea*)  
 Kehldroßling (*Neocichla gutturalis*)  
 Steindrossel (*Monticola*)  
 Mozambik-Zeisig (*Crithagra butyracea*)  
 Grüner Nektariner (*Cinnyris microchrychus*)

## Chipogoro

*mdede*  
*chipopolo, chipwera*  
*njiwa msitu, mtogo*  
*ngulaka*  
*khanga*  
*nkware*  
*liembera, kachenga, ndapo*  
*rombomiti*  
*ngachanga, limbalankanga*  
*nyumbi*  
*liewe, chimbowi, sesempu*  
*ngwahi, nkwas*  
*kapungo, kapungu*  
*chisembe, sesembe*  
*sisikira, ezisikira*  
*eundi, ndungutu*  
*liundi*  
*likwalu*  
*kurukuru*  
*fuukuku*  
*etipitipi*  
*mlembi, kiheru*  
*ngonondo, sekeseke, nkonkontha*  
*sasaulembe*  
*ndiiti, mkumba*  
*khamakhama*  
*likwembekwembe, lusoli, ikwili*  
*chemchemu*  
*chimbiranga*  
*sumbulunkana*  
*chimsonde, chalungwana*  
*mbololungwana*  
*namboli*  
*msiwi, lideri*  
*nyamwiru, ntopola*  
*sewere*  
*mbayawayu*  
*mwigi, likololiamwigi*  
*namhoi, namkungullu*  
*nalukonga*  
*ngerewere, likoma*  
*namatolonkanga*  
*nalioto, namlihiru*  
*namlisesi, chemarisesi*  
*kongojoli*  
*numbissi*  
*nchiriko*  
*nchochongo*



## II. Die Leute

### 1. Allgemeines

Die Einwohner dieses gesegneten Landes sind nach Körperbau und Sprache echte Bantu. Über die Sprache siehe Grammatik und Wörterbuch von INNOZENZ HENDLE, O. S. B., Die Sprache der Wapogoro (GEORG REIMER, Berlin 1907) und auch die inhaltsreiche Besprechung dieses Werkes durch KARL MEINHOF (Anthropos 3. 1908. p. 1127-29), wo er im Chipogoro besonders alte Sprachformen feststellt.

Die Körperlänge der Wapogoro ist durchschnittlich nicht groß. Für die Rekrutierung während des zweiten Weltkrieges waren ursprünglich 160 *cm* vorgeschrieben. Da viele dieses Mindestmaß nicht erreichten, wurde das erforderliche Maß auf 155 *cm* und das Gewicht auf 50 *kg* festgesetzt. Doch erreichten viele auch diese Grenze nicht. Es gibt zwar einzelne Männer, die 180 *cm* und darüber messen, jedoch sind sie sehr selten. Die Frauen werden im Durchschnitt kaum 150-160 *cm* überschreiten. Zwergartig kleine Menschen trifft man ziemlich häufig. Fettsucht kommt vor; der Durchschnittspogoro aber ist schlank und sehnig gebaut.

Kopf- und Gesichtsform ist meistens rundlich, speziell im Gebiet von Kwiwo. Als Seltenheit kommen aber auch sehr schöne ovale Gesichtszüge mit altägyptischem Profil vor, die auf alte Einflüsse von Norden hinzuweisen scheinen. Das Haupthaar ist durchgehends wollig, der Bartwuchs spärlich und der übrige Körper meistens wenig behaart. Die Augen sind dunkel, oft von hübscher Mandelform. Bräunlich schimmernde Iris sah ich nur zweimal. Lippen- und Mundbildung ist negroid, doch gelten stark wulstige Lippen als unschön. Die Kinnform ist nicht so stark zurückgebildet wie bei andern Stämmen, doch gibt es auch hier sehr viele Spielformen. Die Ohren sind fast immer wunderbar fein modelliert und zierlich. Das Gebiß unserer Schwarzen ist prachtvoll entwickelt, doch kommt infolge mangelhafter Zahnpflege Karies häufiger vor, als man glauben sollte.

Kröpfe sind sehr selten. Umso häufiger finden sich, besonders bei der Männerwelt Leisten- und Wasserbrüche. Das mag zum Teil daher rühren, daß die Männer durch ihre Trägerarbeit wohl die Brust- und Rückenmuskulatur famos entwickeln, jedoch durch die häufige Hockerstellung beim Sitzen und Ackern die Bauchgewebe verkümmern lassen. Die Frauen hingegen bilden durch das von Kindsbeinen an geübte, tägliche Stampfen am Mörser und durch die Arbeit an den Mahlsteinen diese Körperpartien besser aus.

Die Hautfarbe der Individuen ist sehr verschieden. Der gewöhnliche Ton ist schokoladebraun. Ganz dunkles Pigment wird verachtet und mit Spottnamen belegt. Hellbraune bis rötliche Typen gelten als vornehm und jeder Jüngling schaut darauf, eine möglichst hellhäutige Frau zu bekommen. Albinos sah ich bei den Wapogoro nie, doch weisen verschiedene Individuen partielle Weißfärbungen an Armen und Beinen auf, die aber mit Aussatz nichts zu tun haben. Krüppel von Geburt gibt es kaum. Entweder starben sie bald nach der Geburt, oder sie wurden nach altem Recht auf die Seite

geschafft. Durch englische Krankheit oder anderweitig Deformierte läßt man heutzutage am Leben. Doch ist ihr Los keineswegs beneidenswert, auch wenn sie der Schwarze „Arme Gottes“ nennt. Das in Kürze über das Somatologische.

## 2. Auswahl von Wapogoronamen

### a) Männernamen

<i>Chewe</i>	der kleine Lendenschurz (= der arme Schlucker)
<i>Chikopachambena</i>	der Schild der Wabena (= der mutige Mann, der im Kampf mit den Wabena einen Schild erbeutete)
<i>Chimata</i>	rote Hirse (= der Mann dieses Namens ist bereit, Blut zu vergießen)
<i>Chingnanga</i>	das Hündchen
<i>Chinyambala</i>	der Ausweichende (= der Kluge)
<i>Chipongochamkwira</i>	er hat einen jungen Ziegenbock gefunden (= jugendlich kräftig)
<i>Chirambo</i>	das kleine Feld (= er wohnt an steiler Berghalde, wo nur kleine Felder angelegt werden können)
<i>Chiti</i>	der Stuhl (= er sitzt als Großer auf einem Stuhl)
<i>Choma</i>	er verbrennt (= der Feueranmacher, der Jähzornige)
<i>Chulu</i>	ein scharfes Kraut (= der Scharfmacher)
<i>Ebanja</i>	der Geizhals
<i>Gambira</i>	Sag es mir (= der Ratgeber)
<i>Goha</i>	der wie ein Gefangener bewacht werden muß
<i>Guholi</i>	der Nachdenkende
<i>Gutambi</i>	die Astgabel (solche dreizinkige Gabeln werden als Stützen für die tönernen Wassergefäße im Hause drin verwendet)
<i>Guyawaga</i>	er hat kein Sitzleder (= der Landstreicher)
<i>Ikonko</i>	der umgestürzte Baum, der als Brücke dient (= der Brückenbauer)
<i>Isimbu</i>	der Ort, an dem ein Stampfmörser in einer Vertiefung steht (= der Unumstößliche, Unbesieglche)
<i>Itatiro</i>	die Türe (vgl.: die hohe Pforte)
<i>Kahamba</i>	das Baumblatt (= der Unbeständige)
<i>Kahundi</i>	ein kleines Wölkchen (= der Unbedeutende)
<i>Kalangampira</i>	der Maisröster
<i>Kiringo</i>	das auf Pfählen erbaute Wärterhäuschen in den Feldern (= der Hüter)
<i>Kokopa</i>	gehe weg (= der unfreundliche Hausherr)
<i>Kolakola</i>	ergreift bald dieses, bald jenes und möchte alles (= der Geizige)
<i>Korokoni</i>	von <i>karakol</i> : der Kerker (= der Sträfling)
<i>Kwidimpu</i>	der Name einer Ortschaft bei Madaba, wegen des Wohlklangs übernommen
<i>Kwiranga</i>	die Himmelsbläue (= der Sanguiniker)
<i>Liandu</i>	er hat seinen Hof mit einer hohen Hecke eingezäunt
<i>Libenanga</i>	der Zerbercher
<i>Libota</i>	er bellt wie ein Hund (= der Wächter)
<i>Lifuma</i>	der Schwächling
<i>Liganduka</i>	er kann schwere Lasten tragen (= der Starke)
<i>Liganga</i>	der Mann aus Stein (= der Starrköpfige, der Harte)
<i>Ligendako</i>	er geht viel weg (= der Wanderer)
<i>Liheta</i>	er hat viel Ehegut bezahlt (= der Vielweibrige)
<i>Lihogoya</i>	ein nichtsnutziger Mensch
<i>Lihukalingoma</i>	die große Feldhacke früherer Zeiten (= der Ackerbauer)
<i>Limenthola</i>	er nahm sich Land (= der Eroberer)
<i>Lingwenthu</i>	er bringt mit Kraft und Verstand alles fertig
<i>Lipomula</i>	der Schnaufer
<i>Litui</i>	der Großköpfige

<i>Liukawanthu</i>	er kann die Leute zum Zügeln überreden, sie folgen ihm
<i>Mahongoli</i>	der große Esser
<i>Makwisa</i>	er rühmt sich selber (= der Prahler)
<i>Malera</i>	der Säufer
<i>Malinkweta</i>	sein Vermögen sind nur die Tanzschürzen aus Gras (= der Arme)
<i>Manikana</i>	er zieht die andern (= der Führer, Obmann)
<i>Masawanga</i>	der Vielredner, Blagueur
<i>Masiaga</i>	er reibt mit der Handmühle Mehl (= der Pantoffelheld)
<i>Maskwera</i>	er hat helle Augen (gewöhnlich sind die Augen dunkelfarbig)
<i>Matambalira</i>	er sitzt mit lang ausgestreckten Beinen auf dem Boden
<i>Matanga</i>	der Helfer
<i>Matangala</i>	er besitzt sehr vieles (= der große Häuptling)
<i>Matipa</i>	er bindet die Federfahnen auf die Pfeile (= der Pfeilmacher)
<i>Matumbala</i>	der Erzürnte
<i>Maunga</i>	er schließt die Leute zusammen (= der Vereiniger)
<i>Maviganunka</i>	die Exkreme stinken (= der Stinker)
<i>Mayenja</i>	er flicht feine Bänder für das <i>Unyago</i> der Mädchen
<i>Mbalakasa</i>	er wirft die Sache weg (= der Verschwender)
<i>Mbawi</i>	er gräbt
<i>Mbinji</i>	der Kronenkranich (= der Herrscher)
<i>Mbondi</i>	er formt die Speise zu einer Kugel (= der Kugelförmige)
<i>Mbuiikuluchi</i>	der Großvater ist am Flusse drunten
<i>Mchira</i>	der Schwanz (= der Nachzügler)
<i>Mgola oder Logola</i>	er kann etwas verfertigen (= der Handwerker)
<i>Mgomba oder Mgombere</i>	er schlägt die Trommel (= der große Spieler)
<i>Mkondoa</i>	der Name eines kleinen einheimischen Fisches (= der Fischer)
<i>Mlalanji</i>	der Obertänzer
<i>Mnega</i>	er spielt gern das Kinderspiel mit Hölzchen (= der Kindskopf)
<i>Mohamakiro</i>	er macht nachts kriegerische Überfälle
<i>Mpallachi</i>	er möchte so gern etwas (= der Habsüchtige)
<i>Mpanda</i>	der Pflanze
<i>Mpangachuma</i>	er rafft Reichtümer zusammen (Eisenhacken waren früher das Geld)
<i>Mpanthi</i>	er spaltet Holz (= der Holzhacker)
<i>Mpongu</i>	der Ziegenbock (= ein starker Mann)
<i>Mpulayamlungu</i>	die Nase Gottes (= die Sonne)
<i>Msindu</i>	der Gewehrknall (= der Gewehrbesitzer)
<i>Mtimaliasi</i>	er versteht die Hütten mit Gras zu decken ( <i>kutima</i> = mit Gras decken)
<i>Muhlabu</i>	der Araber
<i>Mundewa</i>	er betreut die Opferplätze (= <i>Mbui</i> )
<i>Mwalikalawa</i>	das reife Mädchen ist aus dem <i>Unyago</i> herausgekommen (= der Heiratskandidat)
<i>Mwege</i>	der rückfällige Bösewicht, der schließl. in die Sklaverei verkauft wurde
<i>Mwereki</i>	der Erzeuger
<i>Mwimbi</i>	der Vorsänger
<i>Mwingizi</i>	er führt die Fremden ins Haus (= der Gastfreundliche)
<i>Myonga</i>	er wippt beim Laufen die Schultern (= der Gigerl)
<i>Namikowe</i>	er ist mit Narben bedeckt (= der tapfere Krieger)
<i>Ndiale</i>	sie sitzen alle faul am Boden (= der Anführer von Faulpelzen)
<i>Njegere</i>	bringe das Ding dorthin (= der Träger oder Bote)
<i>Njuki</i>	die Biene (= der Honigsammler)
<i>Nkavagala</i>	er trägt die Last auf der Schulter (und nicht auf dem Kopf)
<i>Nkomu</i>	der Harte, Gesunde
<i>Nkwega</i>	er zieht mit aller Kraft (= der energische Häuptling)
<i>Ntuta</i>	er schlägt mit der Faust drein
<i>Sangusa:gu</i>	er bringt die Leute zum Verziehen (= der Tyrann)



<i>Shamba</i>	das Feld (= der Feldbesitzer)
<i>Swakalla</i>	der Kalk
<i>Terewa</i>	der flache Platz
<i>Uwandameno</i>	er kann nur seine Zähne versetzen (= der arme Schlucker; <i>uwanda</i> = Sklaverei)

## b) Frauennamen

<i>Balala</i>	die Schlaue
<i>Bula</i>	Name für eine schwere, von den Arabern importierte Stoffart
<i>Chegea</i>	sie lehnt sich beim Sitzen an (= die Bequeme)
<i>Chibarali</i>	sie leugnet eine Tat, die sie begangen hat (= die Lügnerin)
<i>Chihalala</i>	die Saubere, die Hübsche
<i>Chihoa</i>	es ist etwas zerbrochen (= eine Frau, die alles zerbricht)
<i>Dehuli</i>	breite Stoffbahn, von den Arabern ins Land gebracht
<i>Edallapakaya</i>	die Frau bleibt daheim
<i>Kahua</i>	sie kommt zu spät (= die Saumselige)
<i>Kaliassa</i>	sie läuft davon (= die Untreue)
<i>Kaliforeka</i>	sie setzt sich wahllos, ohne zu sehen, ob der Platz sauber ist
<i>Keralifu</i>	sie ist mit Asche beschmutzt (= das Aschenbrödel)
<i>Leso</i>	ein seidenartiger Schleierstoff, von den Arabern erhandelt
<i>Liakaya</i>	die im Hause bleibt
<i>Lichere</i>	die hellfarbige, fast rötliche (solche Frauen sind sehr begehrt)
<i>Liohamaji</i>	sie geht ins Wasser, um zu baden (= die Reinliche)
<i>Liyuyutika</i>	die Stumpfsinnige, die Idiotin
<i>Luonde</i>	sie ist mager geworden
<i>Machihira</i>	sie tanzt vor Freude im Kreise (= die Frohmütige)
<i>Madinda</i>	sie verriegelt die Tür (= die Ängstliche)
<i>Makumpa</i>	sie wurde vertrieben (= die Verstoßene)
<i>Mangoloka</i>	sie steht aufrecht (= die Starkmütige)
<i>Marundira</i>	sie ist reich geworden (= die Reiche)
<i>Masalanga</i>	sie sagt die Wahrheit gerade heraus
<i>Miuli</i>	die Frösche (= eine Frau, die wie Frösche quakt)
<i>Mlawiri</i>	sie kommt schnell heraus (= die Gehorsame)
<i>Mlempani</i>	sie bricht den Pflanzen die Doldenspitzen ab, damit sie mehr Ertrag bringen
<i>Mlerainda</i>	sie wird gesegnet, verliert aber die Kinder durch Frühgeburt
<i>Mpali</i>	sie sucht
<i>Msalamkonje</i>	der Name einer Webervogelart
<i>Msongera</i>	sie macht das Feld größer (= die fleißige Ackerbäuerin)
<i>Mtemui</i>	sie spuckt
<i>Ntembochuma</i>	der Elefant ist ein Vermögen (= eine Frau, die soviel wert ist wie das Elfenbein eines Elefanten)
<i>Nyahotakaya</i>	die Schwiegermutter ist daheim (= die erste Frau der Siedlung)
<i>Pamlima</i>	sie sitzt auf der Grenze
<i>Papa</i>	das Tuch, worin die Säuglinge auf dem Rücken getragen werden
<i>Salaunga</i>	sie redet, daß es zündet wie Pulver (= die Jähzornige)
<i>Sembwani</i>	sie wird verachtet
<i>Sengalere</i>	alte Reisart (= eine Frau, die gerne diesen Reis anpflanzt)
<i>Sengamtitu</i>	die schwarze Kuh
<i>Sengatumbiri</i>	ihr Vieh sind die Meerkatzen (= die Affenwächterin)
<i>Tamakaya</i>	sie liebt das Heim (= die brave Hausmutter)
<i>Unami</i>	die Schmuckringe aus feinem Draht um die Armknöchel (= die Putzsüchtige)
<i>Uyombo</i>	feine Schmuckschnüre um die Frauenlenden (= die Gefallsüchtige)
<i>Wandira</i>	die Anfängerin

### III. Die Nachbarn der Wapogoro

Im Süden von Upogoro, im Gebiet des Luweguflusses, wie auch im Osten wohnen die Wangindo. Auch sie sind Bantu, doch ist ihre Sprache vom Chipogoro so stark verschieden, daß die beiden Stämme einander nicht verstehen und sich des Kisuaheli als Verständigungsmittel bedienen müssen. Die Wangindo sind mehr mit den Südstämmen von Tanganyika verwandt und haben wie diese als Stammeszeichen die Beschneidung. Deshalb übernehmen sie verhältnismäßig leicht den Islam, wenn auch in einer verkümmerten Form. Sie sind sehr abergläubisch, haben berüchtigte Teufelstänze, berühmte Hexen und Medizinemänner, vielbesuchte Wahrsager und bereiten seit Jahrhunderten zum eigenen Gebrauch und für die Wapogoro das unheimliche Pfeilgift. Sie leben in weit zerstreuten Weilern, ernähren sich durch Hackbau und, wenn die Ernte durch Dürre oder Wildschaden mager ausfällt, von Früchten und Wurzeln des Busches. Sie gelten als gute Bogenschützen und ausdauernde, mutige Jäger und bezahlen die Kopfsteuer meistens durch Wachs und Honig, den sie den wilden Bienen abnehmen. Die noch nicht mannbaren Buben sollen in Gruppen bis zu ihrer Beschneidung im Busche leben und von dem sich nähren, was die Natur ihnen bietet. Durch den Kampf gegen die Schlafkrankheit genötigt, hat die Regierung 1942 die südlichen Wangindo ins Luhomberotal gezügelt, während die östlichen Teile des Stammes in der Nähe der Küste angesiedelt wurden.

Westlich an die Wangindo anschließend hausen die Wandoewe. Ihre Heimat sind die wilden Mbarikaberge. Sie sind ziemlich scheue und, wie alle Bergler, verschlossene Menschen. Ob es sich bei ihnen um irgend einen in das schwer zugängliche Gebiet versprengten Stamm handelt, wird erst das Sprachstudium festlegen können. Sie waren in fernen Zeiten für die Wapogoro als Zwischenhändler und Lieferanten des Eisensandes und fertiger Werkzeuge aus dem Matengohochlande in Songea wichtig. Heute ist der Stamm nicht mehr zahlreich. Auch sie wurden von der Regierung verpflanzt und leben nun in Siedlungen am Luhombero und in Sofi.

Noch weiter westlich haben sich zu Anfang der zweiten Hälfte des vergangenen Jahrhunderts die Wangoni vom südwestlichen Hochlande her raubend und brennend in die Ulangaebene herabgedrängt. Von ihnen sind einige Splitter übrig in Mpepo und in der Neusiedlung von Iragua.

Sofi liegt auf der Grenze zwischen den Wapogoro im Osten und den Wabena im Westen. Die Grenze war immer fluktuant. Doch ist der Name Sofi für den dortigen Fluß ein Kibenawort, und der Bachlauf selber war lange Zeit der Trennungsstrich für die beiden Stämme. Die Urheimat der Wabena ist das südliche Hochland von Iringa. Dort leben sie als Viehzüchter und Ackerbauer. Erst in späterer Zeit ist ein Teil des Stammes, wohl durch die lange dauernden Kriege mit den Wahehe gezwungen, ins Ulangatal hinabgestiegen. Diese leben heute als ackerbauende und fischende Leute unter ihrem eigenen „König“ Toegali. Über diesen Zweig, die sogenannten Fluß-

wabena, hat A. T. CULWICK eine große Monographie geschrieben<sup>2</sup>. Außer gegenseitigen Raubzügen und Grenzstreitigkeiten scheinen zwischen den Wapogoro und den Flußwabena keine Beziehungen bestanden zu haben.

Am Ulangastrome und seinen in der gewaltigen Alluvialebene mäandrierenden Nebenflüssen sitzen seit alten Zeiten die Wandamba, ein ausgesprochenes Fischervolk. Sie sind nach ihrer Tradition Stammesbrüder der Wapogoro, trotzdem die heutige lange Statur des Fischerstammes dagegen sprechen könnte. Doch das soll, so sagt man, durch die reichliche Fischkost zu erklären sein und durch den täglichen Sport mit dem Paddelruder und den langen Bambusstangen zum Staken der Einbäume. Sprachlich sind die beiden unbedingt verwandt, denn die Wandamba sind die einzigen Nachbarn, welche der Mpogoro ohne große Schwierigkeit versteht, trotzdem das Kindamba aus dem Kihehe und Kibena Lehnworte entnommen hat. Wenn sie auch langgewachsen und kräftig sind und bei der Harpunenjagd auf Nilpferde einen ungewöhnlichen Mut zeigen, so sind die Wandamba doch nicht kriegerisch. Beim Anrücken eines Feindes zogen sie sich mit ihren Einbäumen ins Sumpfgebiet auf Inseln zurück, wo sie vor Verfolgungen sicher waren. Um 1875 wurden sie von den Wambunga unterjocht, jedoch hatten sie in ihrem Ursprungsland um Merera immer noch einen eigenen Häuptling.

Die Wambunga sind heute die nördlichen Nachbarn der Wapogoro, wo sie beidseits des Ulanga<sup>3</sup> unter vier Häuptlingen in Gebieten wohnen, die sie den Wandamba und andern kleinen Stämmen entwunden haben. Sie nennen sich stolz Abkömmlinge der Sulu-Wangoni. Ob sie nun wirklich solche sind oder sogenannte Suluaffen, darüber sind sich die Forscher noch nicht einig. Für das letztere spricht die Tatsache, daß sie in ihrer Tradition als Stammessitz das nordöstliche Vorland von Songea bezeichnen, woher ihre Väter unter Führung des Lipangalala ins Tiefland vorstießen, und zwar als erste Welle der Wangoni oder Mafiti. Von Schnalzlauten, wie sie im echten Sulu vorkommen, fand ich bei ihnen nichts. Doch wäre das nicht ausschlaggebend, da sogar die Wangoni, zweifellos Suluabkömmlinge, keine Schnalzlauten kennen. Als Bewaffnung führten sie leichte Wurfspeere, die noch heute gebraucht werden, außerdem Schilde, kurze Schwerter und Keulen. Sie dehnten ihre Raubzüge bis über Morogoro aus, wurden von den Deutschen pazifiziert und haben sich zu fähigen Reisbauern, die sich immer mehr mit den Wandamba vermischen, umgewandelt.

<sup>2</sup> A. T. and G. M. CULWICK, *Ubena of the Rivers*. London 1935, GEORGE ALLEN & UNWIN.

<sup>3</sup> Das Wort *ulanga*, besser noch *lulanga*, wie man es von alten Leuten aussprechen hört, kommt wahrscheinlich vom Ubena- und Kihehewort: *lenga* = das Wasser, Bildungen wie *kalenga* = am Wasser für die alte Hauptstadt von Uhehe und andere sind in diesen Sprachen nicht selten. *Lulanga* würde also das Wasser im eminenten Sinne heißen, da der Strom tatsächlich der größte Fluß des ganzen Landes ist. *Ulanga* heißt in Kisuaheli auch Glimmer. Ob der Name des Flusses von den stark glimmerhaltigen Sanden herkommt? Die erste Ableitung scheint mir wahrscheinlicher. Im Chipogoro heißt Glimmer *mabue ga ntondo* = Sternensteine. Das flimmernde und glitzernde Mineral soll von den Sternen heruntergefallen sein.



## Bahaya Twin Ceremonies

By the Rev. OTTO MORS, P. A., Bukoba, Tanganyika Territory

### Contents:

- I. Introduction
- II. Names of Parents of Twins and their other Children
- III. The Twin Ceremonial
  - 1. Discovery of the Birth (*okwiguliza*)
  - 2. Announcement of the Birth (*okujuma abalongo*)
  - 3. Ritual Cleansing of the Twins (*okuhanura abalongo*)
  - 4. Presents to the Parents of the Twins (*okuabuka*)
  - 5. Dance in Honour of the Twins (*okujebera abalongo*)
  - 6. More Presents of Food and the Erection of the Drum Posts (*okugaita*)
  - 7. Anticipation of the Burial Rites (*okusangira ebinai*)
  - 8. The Beer Drinking (*kunywa ebikalikali*)
  - 9. Second Ritual Cleansing of the Twins (*okuhanura abalongo*)
  - 10. An Additional Payment to the Bride Price (*okujugisa*)
  - 11. The Twins' Outfit (*okuleta eby'abalongo*)
  - 12. The Parents Promise to Take Good Care of the Twins (*okushashura abalongo*)
  - 13. Reward for the Twin Ceremonies (*okugarura abalongo*)
- IV. The Twin Ceremonies in the Light of other Religions
- V. The Upbringing of the Twins
- VI. The Death of the Twins
- VII. A Few Notes about other Unfortunate Children of the Bahaya.

### I. Introduction

The tribes on the eastern shores of Lake Victoria, as well as the neighbouring peoples as far as the coast of the Indian Ocean, have the practice of killing at least one of each set of twins for fear of the mischief that might result from twin births. But the Baganda, the Banyarwanda and Barundi on the western shores are very pleased at the birth of twins and honour the mother by giving her a special name. The Bahaya, who also live on the western coast of Lake Victoria (Bukoba District), accept the birth of twins with mingled fear and joy. They regard the birth of twins (*abalongo*) with reverence and fear, accepting them as a gift from the great

spirit *Wamara*<sup>1</sup>, master of all spirits, who was himself the father of the twin, *Rubanga*.

The Bahaya<sup>2</sup> have two kinds of twins: real two-twins and one-twin. The real *balongo* are called *abanai* meaning four, because the Bahaya count the placenta or afterbirth as being also one twin. A child who is born in breech presentation with legs born first is also called a twin (*ababili* meaning two, i. e. two legs and the placenta). The mischance of being born in the back presentation (*kabunu*) is much feared by the Bahaya and before the Europeans came, these children (*kabunu*) were usually killed because of the great fear that death might come to their parents and the whole family. In some cases real twins were also killed but only because of the shortage of milk.

On the eastern side of Lake Victoria if the king is father of twins, he is not allowed to see his children, while in Buhaya (land of the Bahaya) the king may see his twin children, but the latter have no right of succession to the throne. The birth of twins to the Bahaya suggests *omwero* (plenty of food) but they believe that the twins as children of the mighty spirit *Rubanga* have the power to take revenge for neglect or disregard, by killing their parents or relatives. The meaning of the twin ceremonial of the Bahaya is the expression of full submission to the will of the great spirits with regard to the twins, by imitation and anticipation of the burial ceremonies, together with the vow to *Rubanga* to take good care of these, his children. The Banyankole, a neighbouring tribe of the Bahaya in Uganda protectorate, dedicate the elder of the twins to *Wamara*, the father of *Rubanga*, and the younger to *Kagoro*, grandchild of *Wamara*. The mother of the twins must offer a cow to each of these spirits for the preservation of the husband, the other children and the herds from death. These cows are kept alive and only the women may drink the milk from them.

The Bahaya do not like the twins to be of the same sex. They prefer one girl and one boy, because, if it came to a case of neglect and the killing of parents or relatives, twins of the same sex would be of one mind, whereas if of different sexes the girl would protect the mother and the boy twin would protect the father.

Every important event in the life of the twins and their parents recalls their fate as children of the Great Spirit. In their daily life the twins are treated as an inseparable unit, always of one mind in doing right or wrong. In the early days before the coming of the Europeans, the Bahaya also announced the birth of twins to the Prince Chief (*omukama*) asking him for help in the form of food, and assistance with the expenses of the twin

<sup>1</sup> *Wamara* was the leader of the Gallas who immigrated in the 14. century; he founded a big empire.

<sup>2</sup> The Bahaya (about 350 000) are divided into nine sub-tribes: the Baziba, the Bakara, the Bayoza, the Bahamba, the Banyaihangiro, the Babumbiro, the Bahendangabo, the Banyambo and the Banyakimwani. Each section of the Bahaya tribe has minor variations in language and customs, even in the twin ceremonial. The ceremonies described here, are those of the Bahaya-Baziba.

ceremonies. The Chief was not allowed to see the twins, but he appointed an elder of the tribe to look after them and lent a milk cow to the parents for their sustenance. Usually Bahaya children are nourished at the mother's breast for the first two years of their life.

## II. Names of Parents of Twins and their other Children

The parents of twins receive distinctive titles, the father being called *Ish'abalongo*, and the mother *Nyin'abalongo*, thus distinguishing them from other parents. The eldest boy twin is usually called *Ishengoma* (Master of rule) or *Kakuru* (the great one) while his twin brother is called *Kato* meaning the younger or little one. Girl twins receive similar names with the female prefix, *Nya'ngoma* (the elder) and *Nya'kato* (the younger). In the case of a boy and a girl they are called *Ish'engoma* and *Nya'ngoma*. The normal one-twin (legs born first) is also called *Ish'engoma* or *Nya'ngoma*.

The birth of twins also affects the naming of the children who come after. The first male child is called *Kiiza* or *Kaiza*, *Rwiza* or *Ngaiza* and the first female child is called *Nyamwiza* (*kwiza* means to diminish). The second male child is called *Kyaruzi* and the second girl is called *Mukabaruzi*. The last boy receives the name *Kamara* and the last girl *Mukamara* thus bringing the twin series to an end (*kumara* means to finish).

In the case of twins, if one is dead, then the next child born receives the corresponding name.

It is only for twins that particular names are stipulated. Other children take their names from events connected with the birth, and the grandfather has the right to choose the name of his grandchildren. All the children receive the common name of *Katoko* (meaning the little one) or *Nkeremeke* till they cut their first tooth, and on this occasion there is a feast, at which the child is given its childhood name. This name is changed for boys when they reach manhood, and for the girls at their marriage. The husband chooses the bride's name. Twins retain the usual twin names throughout their lives.

## III. The Twin Ceremonial

The birth of twins, whether they are alive or dead, is the occasion of many ceremonies known as *kujebere balongo*, and the twin dance must be performed to avert the threat of death from the parents and their relatives. During the ceremonies of this dance the language of the people taking part, is deliberately interspersed with words and metaphors describing the voluptuous fertility and sexual life of the parents of the twins, and expressing reverential fear for the spirit of the twins.

These songs of *kujebere balongo* also come from the lips of little children as they dance among the adults in the two companies of singers.



Very often the dancers are decorated with green leaves and branches or even with flowers.

The proceedings of *kujebere balongo* are very elaborate, affecting the twins themselves, their parents, and also the relatives, both paternal and maternal.

### 1. Discovery of the Birth (*okwiguliza*)

The first stage of the twin ceremonial is the "discovery" of the birth. The Bahaya women are assisted in childbirth by two old women who act as midwives; men are admitted only in emergency or at a difficult delivery which requires extra strength.

As the huts of the Bahaya are separated by hundreds of banana trees, the birth of twins can remain unknown for a considerable time. The parents are not allowed to inform their parents or neighbours of the event, but must wait for the first visitor who enters the hut after the birth. This visitor is called *omwiguliza*, i. e. the discoverer of the twins.

As he enters the hut, he is greeted with: *Abaana, abaana, bawe ni babo* (The children, the children are yours!). He now becomes *omwiguliza* (official discoverer), and must take part in all the ceremonies with the parents and relatives. If it is necessary for him to absent himself, he must either leave a piece of his garment or his walking stick in the house of the twins.

It is his duty during the ceremonies to carry the twin-crown which is made of plants symbolizing good luck and the blessing of the spirits (*amabona*-balls and *engoyanizi*-branches) with two white glass beads (*enkwanzi*) and two fruit-berries (*entaigi*) fixed in front. This crown must also be carried by the parents or their nearest relatives.

### 2. Announcement of the Birth (*okujuma abalongo*)

When the twins have been found, they must be announced, but not by words only: A youth or a man is chosen to announce the birth to the nearest relatives of the mother of the twins. The messenger carries two leaves of the *mulinzi* tree (which symbolizes good luck; *kulinda* means to beware), each leaf containing a white glass bead and a round fruit of *entaigi*.

Upon entering the hut of the maternal grandfather he greets him, saying: *Abaana bawe mbaba* (see your children are here!). The grandfather then takes the leaves saying: *Mbakaije* (welcome to them).

In the absence of the grandfather his place must be taken by his heir or any lawful grandfather, who is an old member of the mother's tribe.

In the event of the twins being dead, the messenger makes the announcement to the brother of the twins' mother. If the relatives are all away from the home, the messenger fixes the symbolic leaves with the beads and fruit on the *mulinzi* tree in the courtyard, thus announcing the birth of twins.

### 3. Ritual Cleansing of the Twins (*okuhanura abalongo*)

The maternal relatives having been informed, the master of ceremonies is the next person to receive notice of the birth of twins. It is forbidden for the twins or their parents to be seen by anyone until after they have been ritually cleansed by the *Muhanuzi* (*kuhanura* means to clean ritually). The master of ceremonies must be the father of twins (*Ish'abalongo*).

Before the *Muhanuzi* and those who are to perform the twin ceremonies arrive, the father of the twins prepares the ritual water for the cleansing. This water is for the protection of the twins from evil charms and bad influence. *Empuli* water (holy water) is used, with *emeiza* and *omugoshora* plants, symbolizing the blessing of the spirits. Each newcomer is sprinkled with the ritual water before being admitted to the twin dance.

### 4. Presents to the Parents of the Twins (*okuabuka*)

The relatives of the father of the twins are the first to greet him. They arrive carrying gifts of food on their heads, and wearing crowns of the *enjokaitaruma* plant. They first cut two rounds of the fruit of the banana tree, one for each twin, the remainder being cooked and shaped like a loaf of bread.

The gifts are handed to the parents under an arch erected before the twins' hut, but the relatives are not allowed to see the twins. Greater attention is paid to this ceremony if at least one of the twins is a girl.

### 5. Dance in Honour of the Twins (*okujebera balongo*)

The twin-dance should be performed nine days for each twin. Hence, as the Bahaya count the two twins and two afterbirths (placentae) as four children, this would normally take thirty-six days. Therefore they reduce the actual time by counting one day and part of one night as three days, thus making it possible to perform all the twin ceremonies in two weeks.

The dance is begun by the relatives of the father of the twins followed by those of the mother. A competition then takes place between the two companies, each dancing round and singing, shrieking and leaping, using lascivious language and beating the drum.

During the fire-lighting competition in the courtyard they sing :

*K'ohai, k'ohai, nyangoma* (or *ishengoma*) *yarukoroire* (Small child, say who is the person who has brought this uproar upon you) ?

*K'ohai, k'ohai, nyoko niwe yarukoroire* (It is your mother who has done it).

*Jebera, -i-jebera, nkujejebere ishewanga* (You, father of the twins let me enjoy you). *Twamusiga aha kibira ishebalongo* (The father of the twins we left in the forest). *Twamwiyayo nyinabalongo aha kibira* (The mother of the twins we have taken away from the bush).

It is impossible to give all the variations and improvisations of the songs of the *kujebera balongo*, performed in the daytime and during the greater part of the night for a whole fortnight.

The stirring rhythmic sounds of the drums, big and small, give the cadence for the movements of the feet, and hips of the women and girls, as also for the high leaping of the men and boys.

The small high-toned drums are beaten for the women and girls, while the provocative movements of the body, together with the obscene language of the songs stir up their primitive passions and their whole nature.

The big drums, coming after the quick time of the small drums, are beaten to mark the voluptuous strength of the men and youths. A third drum, beaten with only one stick, completes the stirring uproar of both mind and body.

The dancers carry leaves from the banana tree in their hands, and have creepers bound around their feet and attached to their persons.

#### 6. More Presents of Food and the Erection of the Drum Posts (*okugaita*)

The dancers go home after a time to fetch more food, as they like to eat and drink well to sustain their strength for this strenuous performance. The parents of the twins must put aside two small portions of food for the twins, because if they became angry, they could kill themselves, or their parents and relatives, with the assistance of the mighty spirit *Rubanga*.

Having replenished the feast, the dancers now erect four posts on which to hang the drums, using two branches of *mushambya* trees and two of *milinzi* trees, which symbolize fertility. Each branch must have a fork to hold the drum. The *mushambya* post is erected by the relatives of the father of the twins, and the *milinzi* post by those of the mother, each company keeping to its own post. The relatives of the mother of the twins bring their gifts of food covered with a plant called *eibombo* and this plant is kept in the hut of the twins until it is used in the last part of the ceremonies of *kujebere balongo*.

#### 7. Anticipation of the Burial Rites (*okusangira ebinai*)

The burial ceremonies are imitated and anticipated in the twin ceremonies. Therefore, the companies of dancers, with every wild passion stirred up and excited, bring all kinds of odds and ends, together with dirt, and fill the courtyard and even the hut of the twins, destroying at the same time the plantation of banana trees which surround the huts. Such destruction is required by the burial ceremonies.

#### 8. The Beer Drinking (*kunywa ebikalikali*)

The *kujebere balongo* stirs up the passions and the dancers having worked themselves up into a wild rage with the fierce fury of the dance, now prepare for the drunken, disorderly revels which must inevitably follow.



### 9. Second Ritual Cleansing of the Twins (*okuhanura abalongo*)

In the beginning of the *kujembera balongo* the brother of the mother of the twins goes into the fields and digs out a small ant-hill (*empiki*) in which he makes a hollow large enough to hold the placenta (afterbirth) together with several objects necessary for the ritual cleansing (*amahasira*). He then smears the whole thing with butter, covers it with leaves of the *mulinzi* tree, and places it in the twins' own hut, where it is kept.

The master of ceremonies prepares more ritual water (*empuli*), and brings the ritual plants, *emiyeza* and *omugoshora*, which symbolize good luck and blessing. He then takes powdered chalk from the large tooth of a rhinoceros and applies it to the faces of the twins and their parents. Then having sprinkled the whole company (including the twins and their parents), with ritual water, he allows relatives and dancers to see the twins.

### 10. An Additional Payment to the Bride Price (*okujugisa*)

If the mothers' bride price has not yet been fully paid, the husband must complete the payment on the day of the discovery of the twins' birth. If he is unable to produce the money himself, another must lend it to him. Even if the bride price has been paid, a second payment is demanded by the father of the twins' mother, who says: *njugira* (give me the bride price).

This second bride price may be quite a small amount of money depending upon the importance of the payee. The reason for such a demand is the great fertility of the mother as evidenced by the birth of twins.

### 11. The Twins' Outfit (*okuleta eby'abalongo*)

It is the duty of the mother's family to provide a complete new set of equipment for the household of the twins. This includes two baskets filled with millet, a new cooking pot, and a stick to stir the millet porridge, four small bags in which to collect food from the villages, two small calabashes for the twins to drink beer from, and two food baskets. A forked branch of the coffee tree counts as a hoe and there are four small sticks (*ensingasinga*) symbolizing four spears together with shields made of the leaves of the palm tree (*mukindi*). The whole outfit is decorated with plants and fruits symbolizing good luck and blessing.

### 12. The Parents Promise to Take Good Care of the Twins (*okushashura abalongo*)

The parents each receive four small bags and these they must carry, two on either side of them as they go round the village asking for food for the twins. Everyone greets them with: *Yeza, yeza, baana baana baanage* (Be prosperous with the children). Sometimes the greeting is altered to:

*Abaana ba Rubanga nibahuga* (The children of *Rubanga* are they well?). The parents reply: *Inya, nibahuga* (Yes, they are well).

In the early morning the relatives of both parents escort them to a nearby forest or bush, where they look for a small bird. Having found it they must drive it away, crying: *Wooo* — thus symbolizing the driving away of death. The members of the company then sit down in two groups and call to one another: *Ishengoma, wanyaire* (First boy twin, have you gone to stool). *Nyakato, wanyaire* (Young girl twin, have you gone to stool). They reply: *Tinkanyaire* (I have not yet gone to stool) and this is repeated several times.

At last they reply in the affirmative: *Nanyaire* (I have gone to stool), and the parents are given permission to wash their faces and cut their hair after the manner of the burial ceremonies; this part of the customary ceremonies of burial must not be performed again at the death of the parents.

The parents of the twins together with the relatives return to the home of the twins and sit down in the banana field, still in two parties. The relatives of the mother hire a strong young man, who must climb up to the roof of the hut carrying a torch in his hand and, jumping down in front, he proceeds to light a fire. At the same moment the father's relatives pull down the fences around the courtyard and a competition starts in which everyone tries to be the first to light a fire.

The fierce cadence of the dance now starts afresh, and the dancers tear down the leaves of the banana trees, waving them in the dance and completely destroying the banana plants at both sides of the courtyard.

The parents now perform other ceremonies symbolizing their care for the twins. First they break a clay pot by walking over it and take a fragment to symbolize good luck for the twins.

The mother is now supposed to bring *ensenene* (edible grasshoppers, which are considered a delicacy), for her husband to eat, but instead of providing this delicious food, which is eaten only by the man, she fills the basket (*omuhi*) with all kinds of rubbish. When she presents this to her husband, he starts to quarrel saying: *Waita ensenene zike* (You have brought only a few grasshoppers). Then he goes over to beat her, thus expressing a demand that plenty of delicious food be provided for the male twins.

So, the wife leaves her husband and his relatives and goes over to her father's company. The husband must now follow her and plead his case. He accuses his wife of adultery (being mother of two children) and says she has followed her lovers instead of fetching food for him.

The father-in-law, together with other elders of his clan, now pronounces judgment, saying: *Iwe mukazi wasingwa* (You, the woman, you have lost your case), and addressing the husband's company, he says: *Inywenai mwasingwa* (You all, you are guilty). Meaning, both parents are guilty and belong to a voluptuous people, because they have borne twins.

The husband must pay a fine of a goat. This he does by taking the blossom of a banana tree and sticking in four small sticks to represent the legs. This little figure symbolizes a fine goat.

The parents of the twins now enter the hut together. The husband fetches firewood, while the wife starts to cook millet in the new pot of the twins.

Money is required for the care of the twins, so the father starts to trade salt for this purpose, the salt being symbolized by dust, which has been collected in the courtyard. As he arrives at the hut his wife welcomes him, saying: *Baba, waihukayo omu kutunda* (Darling, you are welcome from your trading trip). She gives him to drink out of the twins' calabash which has two sucking tubes, one for each twin.

The parents now enter the hut together while a child beats the twin-drum, hanging from a post on the porch. The husband touches his wife on the shoulder, to symbolize the marital act, and upon receiving this proof of his love, she breaks forth into song, praising his marital love and life, while the dancers reply with choruses to her praises.

Both parents now plant a *mutoma* tree outside the hut, and the mother sows seeds of all kinds of food, to show her care for *Rubanga's* children. So, the great spirits will not trouble her. From the bark of the *mutoma* tree will come to the twins' bark-cloth.

### 13. Reward for the Twin Ceremonies (*okugarura abalongo*)

The last act of the twin ceremonies is the giving of rewards, small or great, to the companies of dancers, and to all who have given their time and energy to perform the *kujebere balongo*, and drive away the danger of death threatened by the birth of twins.

The parents express their gratitude by giving away quantities of beer and food. Some of the dancers may receive money.

After the twin ceremonies, the hut, courtyard, and banana field are left ruined, devastated, and plundered, even more so than after the burial ceremonies. The father now has the burden of providing milk for the twins, a difficult task, as the rinderpest, coast fever and other cattle diseases have diminished the herds of the Bahaya, and in many cases the milk is replaced by the sweet juice of bananas. On account of this shortage of milk, Bahaya children are fed with breast milk for the first two years of life.

## IV. The Twin Ceremonies in the Light of other Religions

The Bahaya of the Islamic religion do not perform these rites, but they prepare a feast for the relatives on the eighth day after the birth of the twins. In many cases it is very difficult for the Christians to resist the pressure put upon them by their pagan relatives and parents who are full of fear at the birth of twins.

Sometimes they perform the ceremonies in an abbreviated manner, so as to be admitted to the family of their pagan relatives joining them for a burial ceremonial. They introduce the twins to other newborn children of



*Rubanga* and so obtain permission to enter the hut of the maternal grandfather. The principal acts of the *kujebere balongo* may be performed, but without the singing and dancing.

### V. The Upbringing of the Twins

The twins of the Bahaya must be brought up as an inseparable unit. If one weeps for any reason the other must weep also, and to make him weep he is pinched or beaten slightly. They are awakened at the same time by the twin-drum, or a piece of broken calabash beaten like a drum.

At home and at school they are punished together, even if only one of them has done wrong. They are clothed in the same manner and must always go about together. They must marry at the same time, and their respective brides must be related to one another. If they cannot have a real bride at the same time, the younger twin must at least go through the ceremonies, with a female relative representing the real bride.

### VI. The Death of Twins

The death of one or both twins does not affect the performance of the ceremonies very much. A dead twin must be buried by a member of the maternal tribe. If it dies on the first or second day of *kujebere balongo* it may not be buried the same day but only on the fourth day, after being exposed and cleansed by the master of ceremonies.

Wrapped in bark-cloth and with its head in a new clay pot, which also contains the afterbirth (placenta) in the ant-hill, the dead twin is carried up to the top of a cliff or to a big rock in some remote field.

No mourning cry is permitted, lest the living twin become angry and die in order to follow the other, and thus bring mischief and trouble to the parents and relatives.

Nobody would dare to approach, touch, or disturb the exposed twin's corpse, for they believe that it would defend itself by burning the person's face and arms. The burial party sing: *abaana nibanura, nibanura* (Children are sweet). They then return home and proceed with the twin ceremonies.

Twins of christian parents are buried in the cemetery, but sometimes the pagan relatives dig them up secretly and expose the corpse on the top of a high rock for wild animals and birds to destroy.

### VII. A Few Notes about other Unfortunate Children of the Bahaya

The Bahaya believe that a child who cuts his top teeth first (*kinoino*) is dangerous and may bring mischief to his family and tribe.

In the olden days before the Europeans came, they killed the *kinoino* by putting it before a herd of cows going out to the pasture. If it happened that the animals spared the life of the *kinoino*, then the men allowed it to

live with them. For fear of the spirits of their forefathers the Bahaya also killed the illegitimate children together with their mothers by throwing them into the water of a stream or a swamp.

A deformed child was killed immediately at birth. The Bahaya also fear the *nyamagoye* child, the albino, believing that the spirit *Wamara* is its father and protector. Therefore, they make offering of milk to the great spirit.

In general the Bahaya are very fond of children, therefore they preserve them and try to rear their twins.

Only the Bankango tribe, invaders from Hamitic stock, who are now the ruling family of Kyamtwara and Bugabo of Buhaya, have the practice of killing all twins and *kabunu* (breech presentations) after delivery.

---

# Tod und Trauer im Westsudan

Von H. HUBER, S. V. D.

## Inhalt:

- A. Das Problem des Todes im Mythos und Sprichwort
  - I. Der Ursprung des Todes in der Welt
    - 1. Der Tod als notwendige Folge von Zeugung und Menschenvermehrung
    - 2. Der Tod als Strafe für eine Verfehlung
    - 3. Der Tod als tragisches Schicksal oder Wirkung einer Intrige
  - II. Ausbreitung und Allgemeinheit des Todes
  - III. Die Unwiderruflichkeit des Todes
  - IV. Zusammenfassung
- B. Die Frage nach den Ursachen des individuellen Todes
  - I. Der Tod nach vollendeter Lebensdauer
    - 1. von Gott prädestiniert
    - 2. vom Menschen selbst vorherbestimmt
  - II. Der vorzeitige Tod, verursacht durch
    - 1. Gottheiten, Fetische und böse Geister
    - 2. Zauberer, Hexen und andere üble Mitmenschen
    - 3. Ahnen und andere Totengeister
    - 4. Kontakt mit Toten oder mit von ihnen berührten Gegenständen
- C. Die affektive Einstellung zum Tode
  - I. Empfindungen beim Gedanken an den eigenen Tod
  - II. Gefühle und Trostmotive beim Sterben lieber Angehöriger und Stammesbrüder
    - 1. Erbitterung und Zorn gegenüber Tod und Todesursache
    - 2. Abschiedsschmerz und Trauer, sich offenbarend in
      - a) Trauergesängen
      - b) Trauerbräuchen (Haar und Tracht — Verhalten)
    - 3. Freude über das Heimgehen der Alten
- D. Gesamtübersicht
- E. Anhang: Originaltexte
  - I. Mythen über den Ursprung des Todes
  - II. Sprichwörter über das Thema des Todes
  - III. Totengesänge — Trauerlieder

Diese kurze Vergleichsstudie<sup>1</sup> befaßt sich mit den Negerstämmen zwischen Senegal und Tschad, soweit sie in ihrer Kultur nicht wesentlich

<sup>1</sup> Es ist die Zusammenfassung und Veröffentlichung des ersten Teiles einer eingehenden Untersuchung über das Thema „Tod und Fortleben in der Anschauung westsudanischer Negerstämme“. Und zwar ist es nur die psychologische Seite des Themas



durch Islam, Christentum oder euro-amerikanische Zivilisation beeinflußt sind. Es scheiden also aus die Gebiete des NW und NO (Wolof, Soninke, Toucouleur, Kanuri, Haussa etc.) und die ebenfalls stark islamisierten Gruppen der Ful. Nicht berücksichtigt wurde der ganze Kulturwandel. Das dafür gesammelte ethnographische Material ist noch zu lückenhaft.

## A. Das Problem des Todes im Mythos und Sprichwort

Fast alle Mythologien lösen das Problem von Übel und Tod durch Annahme irgendeiner Urschuld der Menschen oder Tiere oder verknüpfen es mit Beobachtungen aus der astralen Welt, besonders mit dem Sterben des Mondes. Im Mythos und Folklore des Westsudan erscheint das Thema als Antwort auf die dreifache Frage: Warum kam der Tod in die Welt? (Ursprung) — Warum müssen alle Menschen sterben? (allgemeine Ausbreitung) — Warum kehrt der Tote nicht mehr zum Leben zurück? (Unwiderruflichkeit).

### I. Der Ursprung des Todes in der Welt<sup>2</sup>

In der mythischen Urzeit gab es keinen Tod. Dies ist in allen Mythen, die den eigentlichen Ursprung des Todes zum Thema haben, entweder klar ausgesprochen oder aus Natur und Inhalt der Mythe als Selbstverständlichkeit vorausgesetzt. Von einer Verjüngung im Lebenswasser ist hier nicht die Rede. Nähere Angaben über Möglichkeit und Art dieses „Lebens ohne Sterben“ finden wir nur im Mythengut der Bambara<sup>3</sup> und Aschanti<sup>4</sup>, worin die Menschen der Urzeit im Alter an der Kette in den Himmel zurückkehrten, an der sie am Anfang zur Erde hinuntergestiegen waren, oder in einer Erzählung der Temne<sup>5</sup>, wo Gott die Greise durch einen Boten zu sich in den

„Tod“, die hier behandelt wird. Vgl. Anm. 102 und 103. Als Quellen dienten die wichtigsten alten Reisebeschreibungen, Stammesmonographien, Missionsberichte, Spezialarbeiten und eine Anzahl recht wertvoller Antworten auf einen Fragebogen, den ich besonders an Missionare in Westafrika versandt hatte. Es handelt sich dabei um folgende:

Buzi (Liberia): Rev. MICHAEL ROONEN, S. M. A., Monrovia.

Ewe (Togo): Rev. HENRI KWAKUME, einh. kath. Priester aus Agbeluvhoe.

Ewe (Togo): M. FR. CHARDEY, attaché au Service de la Sûreté, Lomé.

Dahomey: S. Exz. Mgr. LOUIS PARISOT, Vicaire Apostolique, Ouidah.

Yoruba: Rev. MICH. J. WALSH, S. M. A., Catholic Teacher Training College, Ile Ife.

W-Ibo (S-Nig.): Rev. J. MAHON, Vicar Delegate, Benin City.

Ich möchte den Genannten herzlich danken, ebenso S. Exz. Mgr. JOS. STREBLER, Vicaire Apostolique, Lomé, der mir die beiden Beiträge aus dem Ewe-Gebiet gütigst vermittelte. Vgl. auch die Originaltexte im Anhang. Für die Zitierung gilt: Die halbfette Zahl, gewöhnlich hinter dem Autorennamen, bedeutet die entsprechende Nummer im Literaturverzeichnis, die zweite gibt die Seiten an. Die Antworten auf meinen Fragebogen sind mit (Fb) bezeichnet.

<sup>2</sup> Vgl. dazu die wertvolle Zusammenfassung von H. BAUMANN 7. 266-306.

<sup>3</sup> FROBENIUS 32. 18 f.

<sup>4</sup> PERREGAUX 67. 198 f.

<sup>5</sup> KINGSLEY 49. 360.

Himmel heimholte, während die Überlieferungen der Dogon<sup>6</sup> und Yoruba<sup>7</sup> von einer Verwandlung der Alten in Schlangen oder Geister, resp. in Steine und andere Objekte erzählen.

## 1. Der Tod als notwendige Folge von Zeugung und Menschenvermehrung

Am rationalsten ist das Ursprungsproblem des Todes gelöst in jener Mythengruppe, die im Tod die notwendige Folge von Zeugung und Menschenvermehrung sieht. Der Tod erscheint dabei — die Zeugnisse<sup>8</sup> sind allerdings sehr dürftig — nicht als Strafe für den ersten Geschlechtsverkehr, sondern einfachhin als Notwendigkeit: der wirtschaftliche Lebensraum wird den sich mehrenden Menschen zu klein. Gott zieht die Folgerung daraus und schickt den Todesboten.

## 2. Der Tod als Strafe für eine Verfehlung

Viel häufiger finden wir das Moment einer Schuld: der Tod erschien in der Welt als Strafe für eine Verfehlung gegenüber Gott, Stammvater oder Stammesgenossen. Es ergibt sich folgende Zusammenstellung:

Störung der Anfangsordnung:

Ewe: Auflehnung gegen den zu nahen Himmel. Erste Frau, Ackerbauerin, wirft trotz Warnung ihres Mannes einen Stein gegen den sehr nahen Himmel. Folge: der Himmel und damit auch Gott entfernen sich weit weg, und von da an müssen alle Menschen sterben. Darum noch heute Zorn über das erste Elternpaar<sup>9</sup>.

Bambara: Selbstherrliches Aufsteigen zum Himmel durch einen Schmied und seine Töchter. Seitdem sterben die Menschen, sie haben die Kette verloren. Das Eisen des Schmiedes wurde zum Monde, seine Töchter zu den Sternen<sup>10</sup>.

Temne: Weigerung, dem Gottesboten in den Himmel zu folgen. Ein Mann wollte sich nicht trennen von seinen Frauen, Sklaven und Reichtümern. Gott sendet ihm als zweiten Boten die Krankheit, als dritten den Tod<sup>11</sup>.

Dogon: Durchbrechen der Schranken zwischen schon Verwandelten und ihren lebenden Nachkommen durch Verkehr mit den Lebenden und Verraten der für die übernatürliche Welt reservierten Geheimsprache<sup>12</sup>.

Alt-Kalabar: Verachtung von Gottes Nähe und Lebensversorgung. Die ersten Menschen gingen daran, gegen das Verbot ihres Schöpfers Abasi, durch Roden und Pflanzen sich das Essen selbst zu verschaffen<sup>13</sup>.

<sup>6</sup> DIETERLEN 23. 11.

<sup>7</sup> WALSH (Fb) siehe Anh. I 5.

<sup>8</sup> Goldküste: HELD 42. 98 f. Dogon: DIETERLEN 23. 94; LIFCHITZ 58. 242. In einer Aschanti-Mythe (PERREGAUX 67. 199) finden wir den Tod direkt mit dem Gedanken der ersten Zeugung verbunden, aber interessanterweise im umgekehrten Verhältnis: der Tod ist nicht die Folge der ersten Zeugung, sondern die erste Zeugung ist Folge des ersten Todes. Doch erscheint der Gezeugte trotz des im Westsudan stark betonten Reinkarnationsgedankens nicht als der wiedergeborene Tote.

<sup>9</sup> SCHRÖDER 84. 245; Varianten der Himmel-Erde-Trennung bei den Aschanti (PERREGAUX 67. 198), bei den Akwapim (BARTH 5. 465), bei den Yoruba (WALSH: Fb. Anh. I 6).

<sup>10</sup> FROBENIUS 32. 18 f.

<sup>11</sup> KINGSLEY 49. 360 und wohl abhängig von ihr NEWLAND 65. 144.

<sup>12</sup> DIETERLEN 23. 12; 14 ff.

<sup>13</sup> BASTIAN 6. 94 ff.

### Mißachtung eines bestimmten Gebotes oder Verbotes Gottes :

Buzi (Toma) : Nichterfüllen(-können) von Gottes Auftrag, einen ungeheuren Fluß zu durchqueren: Die Schlange vollführte es. Dadurch wurde ihr, im Gegensatz zum Menschen, ewiges Leben <sup>14</sup>.

Yoruba : Nichteinhalten bestimmter Tabus, die Gott mit der Strafe des Todes sanktionierte <sup>15</sup>.

Alt-Kalabar : Siehe oben !

### Versuch, Gott zu täuschen :

Dogon : Eine Frau will Gott den Tod ihres Mannes weismachen, um den wirklichen Tod von ihm fernzuhalten <sup>16</sup>.

### Verachtung der Gesetze des Stammvaters :

Lobi : Gott sah die Übertretung und dachte : diese fürchten mich gar nicht. Und er sandte ihnen den Tod, den sie bis jetzt nicht kannten <sup>17</sup>.

### Rachsucht :

Ewe : Ein Mann wollte sich am Buhlen seiner Frau rächen. Gott riet ihm, zu verzeihen. Der Mann wollte nicht, und Gott schuf in seinem Zorne das Feuer und den Tod <sup>18</sup>.

### Allgemeine Verderbnis der Menschen :

Somba : Gott will aber nicht einfachhin den Tod als Strafe schicken, sondern gleichzeitig mit dem Todesboten, dem Chamäleon, sendet er den Hund mit der Unsterblichkeitsbotschaft <sup>19</sup>.

Das Motiv der Strafe tritt recht klar hervor. Die Verfehlung besteht im Grunde genommen fast ausschließlich in der Verachtung des Schöpfers, seiner Weltordnung und Gebote.

## 3. Der Tod als tragisches Schicksal oder Wirkung einer Intrige

Im Mythengut verschiedener Stämme steht an Stelle einer eigentlichen moralischen Schuld ein tragisches Schicksal oder eine Intrige. In den meisten Varianten handelt es sich um zwei Tiere, die dem Menschen die Unsterblichkeitsbotschaft bringen, resp. sie im Auftrage der Menschen von Gott erbitten sollen ; das erste verspätet sich dann auf dem Wege aus Nachlässigkeit oder Freßlust und verbummelt so die Botschaft, während das zweite, das erste überholend, die Botschaft auf Befehl Gottes annulliert oder, teils im guten Glauben, teils als Intrigant, sie verdreht <sup>20</sup>. Das tragische

<sup>14</sup> ROONEN (Fb) Anh. I 1.

<sup>15</sup> WALSH (Fb) Anh. I 5.

<sup>16</sup> GRIAULE 38. 70 f. ; LIFCHITZ 58. 242 f.

<sup>17</sup> LABOURET 53. 203.

<sup>18</sup> CHARDEY (Fb) Anh. I 3.

<sup>19</sup> SEDOLO 74. 6.

<sup>20</sup> Dagomba : CARDINALL 15. 29 f. Ewe : CHARDEY (Fb) Anh. I 4 ; SCHRÖDER 84. 242 f. Aschanti : PERREGAUX 67. 199. Dieses Motiv der verdrehten Botschaft ist weit verbreitet in Afrika. Im Abschnitt über die Unwiderruflichkeit des Todes und am Schluß in der Zusammenfassung wird nochmals davon die Rede sein. Bei der Variante der W-Ibo (MAHON : Fb Anh. I 8) vergißt der Vogel aus Dummheit die Botschaft.



Moment tritt auch in der von M. GRIAULE berichteten <sup>21</sup>, wohl ältern Form der oben genannten Dogon-Mythe stark hervor, wo eine Andumbulu-Frau von Gott eine Kuh kauft um den Preis des Todes, ohne aber diesen furchtbaren Preis zu kennen.

## II. Ausbreitung und Allgemeinheit des Todes

Der Tod ist in der Welt. Das war die erste traurige Erfahrungstatsache; und die zweite, eigentlich nur eine Ausweitung der ersten: niemand kann dem Tode entgehen. Es ist eine Wahrheit, die tief in die Seele der Eingeborenen hineingreift. Es ist wohl kein Stamm, der diesen Gedanken nicht im Sprichwort oder Trostlied lebendig erhält <sup>22</sup>. — Warum beherrscht der Tod die ganze Welt? Schon die Ursprungs-Mythen haben darauf eine Antwort gegeben: es handelte sich in den meisten Fällen um die Stammesahnen, oder doch um die mythische Urzeit, wo der Tod als strafendes Verhängnis oder durch Intrige in die Welt kam und dann mit der wachsenden Nachkommenschaft auch auf diese sich vererbte und dadurch auf der Erde sich ausbreitete. — Die Mythologie einzelner Stämme aber spinnt den Gedanken noch weiter aus: Der Mensch selbst, vom Tode berührt oder verfolgt, hat ihn zu seinen Mitmenschen gebracht. Die über Afrika hinaus weitverbreitete Sage vom menschenfressenden Riesen oder Dämon, der in unserem Falle der Tod selbst ist, ist besonders an der Gold-, Elfenbein- und Sklavenküste in mehreren Varianten vertreten <sup>23</sup>. Die Form, wie sie SPIESS bringt, wo Spinne und Tod aus gleicher Schüssel essen, deutet auf den ziemlich naheliegenden Hintergrund der Mythe hin: der durch ansteckende Krankheit Infizierte, der sich nicht an die Absonderung hält und mit dem Gesunden aus demselben Topfe ißt, bringt dadurch den Tod zum Stammesbruder. — Eine Besonderheit bringt eine Ewe-Fabel, wie der Tod vom Tierreich zu den Menschen

<sup>21</sup> 38. 56.

<sup>22</sup> Einige Beispiele mögen dies beleuchten:

Ewe: „Der Reiche kann kein Leben beim Tod kaufen“ (SPIETH 78. 610) „Auch wer bis Atakpame flieht, dem Tod entflieht er nicht“ (CHARDEY Anh. II 3) „Wer mit dem Tode zusammentrifft, flieht vergeblich, um sich zu verbergen“ (KWAKUME: Anh. II 2) — Dahomey: „An jedem ist einmal die Reihe zu sterben“ (Mgr. PARISOT: Anh. II 4) — Yoruba: „Es gibt keine Zeit, wo Herr Sterbenicht dem Tod entgeht“ (WALSH: Anh. II 5) — W-Ibo: „Jedem ist gesetzt zu sterben“ (MAHON: Anh. II). Weitere Beispiele: SCHÖNHÄRL 82. 156; RAPP 71. 9; WALSH: Anh. II 5; MAHON: Anh. II 6.

<sup>23</sup> Vgl. dazu: für die Goldküste (Kratschi): CARDINALL 15. 30; für die Elfenbeinküste (Anyi): DELAFOSSE, zit. in: BAUMANN 7. 301; für die Sklavenküste (Ewe): SPIESS 77. 128 ff.; SPIETH 78. 591 ff.; SCHRÖDER 84. 243 ff. — Der Inhalt dieser Mythe — es wirken dabei verschiedene Motive zusammen — ist in den Hauptzügen folgender: Ein Mann (oder sein Repräsentant, die Spinne) kam in der Hungersnot zum Tod und versprach ihm seine Tochter (bei den Kratschi: seine Schwester) zur Frau. Dafür erhielt er Nahrung vom Tod. Beim zweiten Besuch aber bekam er das Fleisch seiner eigenen Tochter (resp. Schwester) vorgesetzt. Der Mensch rächte sich mit dem Buschmesser (bei den Kratschi: er zündete die Haare des Riesen an) und verwundete den Tod am Schienbein oder Knie und floh dann, vom Tode verfolgt, in die Stadt. Dadurch fand auch der Tod den Weg in die Stadt.

gelangt <sup>24</sup>, und eine Erzählung der Dogon schildert seine Ausbreitung von einem Unterstamme zum andern <sup>25</sup>.

Dem vordringenden Tode aber entstanden Gegner. Der Mensch selbst hat in seinem Grimme „sein Buschmesser geschärft“, um den Tod zu töten. Er konnte ihn aber nur „am Knie verwunden“, seinen Eroberungszug etwas dämpfen (Hygiene), hat aber gerade dadurch des Todes Zorn heraufbeschworen <sup>26</sup>. — Doch der schöpferische Mythos hat Helfer „geschaffen“, Gegenspieler des Todes: die Schutzgeister, Wesen gleicher oder auch höherer Ordnung wie der Tod. So finden wir die Gestalt des *Afan*, einer Orakel- und Schutzgottheit von Dahomey-Yoruba, und des *Tano*, einer Fluß-, Kriegs- und Schutzgottheit der Aschanti <sup>27</sup>. Der Tod erschleicht durch List bei *Afan* die Erlaubnis, in die Welt zu gehen, unter der Bedingung freilich, daß er jenen Menschen nichts anhabe, die er, *Afan*, schützen wolle. Ähnlich bei *Tano*. Der Tod will ihm den Weg in die Stadt versperren. Keiner gibt nach. Darauf gegenseitiges, einen ganzen Monat dauerndes Wettsingen, das schließlich zu folgendem Kompromisse führt: trifft der Tod als erster einen sterbenden Menschen, so darf *Tano* ihn nicht hindern; ist aber *Tano* als erster an einem Krankenbette, so gehört der Kranke ihm, d. h. der Tod darf ihm nichts anhaben. — So wollen diese Mythen in genialer Weise erklären, warum ein Fetischpriester, resp. seine Gottheit, einen Sterbenskranken im gegebenen Falle nicht mehr zu retten vermag: die Schutzgottheit hat sich vertraglich verpflichtet, das Vorrecht des Todes an diesem bestimmten Menschen zu respektieren. Wieweit das Erleben der Heilwirkung bestimmter magischer Kräuter und Säfte zu dieser Personifizierung und Mythenbildung beigetragen hat, ist schwer zu sagen. Ganz deutlich wird dies aber in einer Dahomey-Mythe <sup>28</sup>, wo der Schutz- und Orakelgott *Tula*, mit dem Tod um das Leben der Menschen ringend, ihm durch List das Geheimnis der Zaubermedizin, die Krankheit und Tod vertreibt, entlockt. Damit steht dem Tode gegenüber zwar nicht ein siegender, aber doch ein wirkungsvoll kämpfender Gegenspieler, der zugleich für die Menschen ein Heilbringer ist.

<sup>24</sup> Menschen finden eine Ratte und begraben sie feierlich. Als Gott dies sah, sprach er: „Da die Menschen sich jetzt am Sterben des Tieres erfreut haben, darum müssen sie von nun an sterben.“ (Toso, Z. f. Kol. Spr. 1916/17, p. 11 f.)

<sup>25</sup> Als die Leute von Domno zum ersten Mal eine Totenfeier bei den Ono sahen, wurden sie durch das schöne Ritual verlockt, den Toten zu kaufen, um Zeremonien und Tänze nachzuahmen. Aber die Leiche zersetzte sich. Sie begruben sie und mußten nun selbst sterben (DIETERLEN 23. 22).

<sup>26</sup> Vgl. dazu die obengenannten Mythen vom Tod als menschenfressenden Dämon! — Einmal (Anana-Mythe) gab Gott dem Menschen, einem Jungmann und einer Jungfrau, ein Schwert, damit sie den Tod, der am Marktweg den Menschen auflauerte, zerhieben (MÜLLER 64. 209 f.).

<sup>27</sup> Für erstere: CHARDEY (Fb) Anh. I 2, für *Tano*: PERREGAUX 67. 281 ff.

<sup>28</sup> MAUPOIL 61. 658 ff.

### III. Die Unwiderruflichkeit des Todes

„Wer in die Unterwelt geht, der begibt sich auf eine Reise, von der er nicht wieder zurückkehrt.“ In dieser Ewe-Sentenz <sup>29</sup> offenbart sich das drückende Erlebnis der nicht-wiedererwachenden Leiche. Vom starkverbreiteten Wiedergeburtsglauben aus gesehen mag uns der Wortsinn dieser und ähnlicher Sentenzen etwas befremdend erscheinen und wohl mehr noch der Mythos, der das Thema des Sprichworts aufgreift und in seiner Art nach den Ursachen grübelt: wohl hatte ein tragisches oder schuldvolles Schicksal den Tod in die Welt gebracht. Aber das Sterben brauchte damit noch nicht ein Totbleiben bedeuten. Da war ja auch der Mond am Himmel, sterbend und doch immer wieder in neuem Glanze erscheinend; da war der Acker, die Weide, der Wald mit der Vielfalt von Pflanzen, die einem ewigen Zyklus des Welkens, Sterbens und wieder neuen Keimens und Blühens unterliegen; und da war im Menschenleben selbst etwas, der Schlaf, Stunden, in denen die Seele wegzugehen scheint; aber immer wieder folgt ein Erwachen; die Seele kehrt wieder zurück. Warum nicht beim Tod? Daß dieses psychologische Motiv der Analogien nicht aus der Luft gegriffen ist, beweisen die Mythen selbst. Ihre Antwort ist ganz ähnlich der Antwort, die die Ursprungsmythen geben: der Tote kehrt nicht mehr zurück, weil der Mensch sich verfehlte und Gott gegenüber einen Auftrag verweigerte, den dann der Mond erfüllte <sup>30</sup>, weil der Mensch Gott durch eine Lüge täuschen wollte <sup>31</sup>, oder weil ein Tier Gottes Plan durchkreuzte <sup>32</sup> beziehungsweise die Auferstehungsbotschaft verdrehte <sup>33</sup>.

### IV. Zusammenfassung

Das Gesamtbild ist notwendigerweise lückenhaft. Von vielen Stämmen fehlen uns die mythischen Überlieferungen, und manche scheinen arm zu sein an religiösem Mythengut. Zusammenfassend läßt sich sagen:

Der Ursprung und das Ziel dieser Mythenbildung liegt wohl in dem Bestreben des Menschen, die Erfahrungstatsachen, in unserm Falle das Da-

<sup>29</sup> SPIETH 78. 601.

<sup>30</sup> Ewe-Mythe: SPIETH 78. 557; 874.

<sup>31</sup> Lobi-Mythe: LABOURET 53. 203.

<sup>32</sup> Das alte Motiv der auf dem Wasser schwimmenden Kalebasse als Symbol des dauernden Lebens tritt hier auf. Bei den Fò (Ostewe) ist es die Spinne, in Widah (Dahomey) die Schildkröte, die einen Stein ins Wasser wirft und dadurch das Nichtwiederauferstehen der Menschen bewirkt (MÜLLER 64. 272; SCHÖNHÄRL 82. 83 f.). In der Akposo-Mythe ist das Huhn der Intrigant (MÜLLER 64. 202).

<sup>33</sup> Die verschiedenen Varianten: Goldküste: HELD 42. 98 f. Aschanti: PERREGAUX 67. 198 f. Kratschi: CARDINALL 15. 28 f. Akposo: MÜLLER 64. 203. Somba: SEDOLO 74. 6. In der Kratschi-Mythe ist es eine Wiedererweckungsmedizin, die der Hund für den toten Menschen bringen sollte. Die Ziege aber streute sie, während der Hund unterwegs sich versäumte, über ihre Völker, die Gräser aus. Darum, fügt die Mythe bei, sterben die Menschen, ohne wieder ins Leben zurückzukehren, während das Gras zwar erstirbt, aber jedes Jahr von neuem keimt. (74. 28.)



sein, die Allgemeinheit und Unwiderruflichkeit des Todes, durch Verlegung ihres Ursprungs in eine mythische Urzeit kausal zu erklären. Einige davon aber, besonders aus der Gruppe der Wiederauferstehungsmythen, wollen in erster Linie eher Naturbeobachtungen (Wachsen und Sterben des Mondes und der Vegetation, Häutung der Schlangen, Quaken der Frösche zur Regenzeit etc.) auf eine mythische Ursache zurückführen und nur nebenbei das Thema vom Sterben, resp. vom Nicht-Wiederauferstehen der Menschen berühren. Bei wieder anderen Mythen scheint die Frage nach dem Ursprung bestimmter religiöser Bräuche (z. B. der *Sigui*-Sühnefeier bei den Dogon <sup>34</sup> oder der Verwendung der Ziege als Opfertier bei der Totenfeier der Ewe <sup>35</sup>) im Vordergrund zu stehen. Oft ist es aber schwer zu entscheiden, ob die Zeremonie das erste war oder die Mythe. Von der Beteiligung der Kulddiener an der Mythenbildung wurde schon oben (p. 458) gesprochen. Es kann sich aber auch, gerade in diesem Mythenzyklus, zum Teil um uraltes Traditionsgut der Menschheit überhaupt handeln. Die über Afrika hinausreichende Verbreitung und der urzeitliche Inhalt einzelner Motive — ich denke hier besonders an die Himmel-Erde-Trennung, an die Himmelsleiter, an die auf dem Wasser schwimmende Kalebasse, an den menschenfressenden Riesen etc. — machen dies wahrscheinlich.

Die inhaltlichen Hauptmomente: zunächst fällt ziemlich in allen Mythen auf, daß hier — im Gegensatz z. B. zu den Buschmänner-Mythen, wo der Mond den Tod und das Wiederauferstehen der Menschen will — Gott selbst über das Erscheinen des Todes entscheidet. Er bestimmt aber nicht einfach den Tod, sondern erst auf das Motiv der Notwendigkeit hin, oder der Befreiung des Menschen von den Altersbeschwerden. Wo es sich aber um eine Verfehlung des Menschen handelt — und dies trifft ja in der Großzahl der Mythen zu — da schickt er den Tod als Strafe <sup>36</sup>. Es ist dabei im Grunde genommen der Mensch selbst, der, die Anfangsordnung durchbrechend, als furchtbare Konsequenz das Verhängnis des Todes in die Welt zieht. — Eine eigene Kategorie bilden die Tiermythen. Wenn man von der Rolle des Tieres im westafrikanischen Sprichwort weiß, ist man versucht anzunehmen, daß das Tier auch im Mythos bis zu einem gewissen Grad Repräsentant des Menschen ist und die Botschaft vom ewigen Leben verbummelt oder aus Mißgunst verdreht. Die verheerende Praxis der „mangeurs d'âmes“ mag für das letztere der reale Hintergrund sein. Andererseits kann sich gerade im Tier als Intriganten oder Todesboten die Abneigung gegenüber gewissen Tierarten, resp. deren unangenehmen Eigenschaften, oder wenn wir noch etwas tiefer sehen, der Widerstreit verschiedener Kultur- und Wirtschaftsformen aussprechen. Dafür spricht die Tatsache, daß z. B. für das Goldküste- und Togo-

<sup>34</sup> DIETERLEN 23. 12 ff.

<sup>35</sup> SCHRÖDER 84. 242 f.

<sup>36</sup> Daß es sich um eine eigentliche moralische Schuld handelt, geht klar aus den Mythen hervor. So müßte vom westafrikanischen Material her gesehen das Urteil von K. TH. PREUSS (69. 9), wonach dem Ursprung des Todes nicht das Motiv der Strafe, sondern nur eine Sinnesänderung des Schöpfergottes, ein Zufall, ein Betrug oder eine menschliche Unbesonnenheit zugrundeliege, modifiziert werden.

gebiet in sechs Varianten der Hund im Mythos als säumender Unsterblichkeitsbote und die Ziege als Intrigant erscheint. Daß wir bei diesen Tiermythen an lunare und solare Tiere denken müssen, wird schwierig zu beweisen sein. Auffallend ist, daß dieser Botschaftsmythus gerade in dem Grenzgebiet zwischen Urwald und Ackerland, an der Gold- und Sklavenküste beheimatet ist, eine Tatsache, die obige Deutung bekräftigt. Damit ist aber noch nicht gesagt, daß das Motiv als solches hier entstanden sein muß.

## B. Die Frage nach den Ursachen des individuellen Todes

Schon DAPPER erwähnt in seiner Afrika-Beschreibung<sup>37</sup> eine interessante Art der Totenbefragung und damit einen Brauch, wie er noch heute im Westsudan fast allgemein üblich ist. Wohl weiß man um die Krankheit als materiale Voraussetzung des Todes. Aber schon die Krankheit selbst wie auch der individuelle Tod, besonders wo er unerwartet erscheint, wird fast ausnahmslos einer nicht-natürlichen Ursache zugeschrieben. Für die eingehende Behandlung der Frage machen wir die schon angedeutete Unterscheidung des Todes nach vollendeter, resp. unvollendeter Lebensdauer.

### I. Der Tod nach vollendeter Lebensdauer

Manche Autoren nennen ihn den „guten“ Tod. Dieser Gedanke der vollendeten Lebensdauer ist besonders bei den Akan- und Ewestämmen lebendig. Dort findet sich auch die Anschauung, daß entweder Gott oder der Mensch selbst die Länge des Lebens vorausbestimmt.

#### 1. Von Gott prädestiniert

Der Tod der Alten wird fast durchwegs entweder „Gott“ zugeschrieben oder einfach als natürlich empfunden: „Meine Zeit ist da, Gott hat mich gerufen.“<sup>38</sup> Dieser Prädestinationsgedanke kommt bei den Hodzo-, Tokokue- und Nyive-Ewe zum Ausdruck in der Gestalt des „Steinwächters“, eines persönlichen Schutzgeistes, der die Anzahl der Steine (= die Lebensjahre eines Menschen), die Gott ihm hingeählt hat, aufeinanderschichtet, zählt, hütet und gegen den Tod verteidigt. Am Tage, wo er sie verläßt, muß der Mensch sterben<sup>39</sup>.

<sup>37</sup> 18. 404.

<sup>38</sup> Trostwort eines sterbenden Glidi-Ewe an seinen Sohn (WESTERMANN 102. 109). Vgl. auch die sehr schöne Ansprache eines Alten beim Begräbnis des Königs (102. 237 f.). Beispiele aus Portug. Guinea: BERNATZIK 9. 11; 182, aus Nigeria: TALBOT 86. 245; 87. III. 527. — Nach TAUXIER (91. 37 ff.) soll aber bei den Bambara der Tod der Alten den Fetischen zugeschrieben werden, die Sehnsucht nach ihnen haben.

<sup>39</sup> SPIETH 78. 840; 862.

## 2. Vom Menschen selbst vorherbestimmt

Bei verschiedenen Unterstämmen der Ewe tritt an Stelle der Vorausbestimmung Gottes die Eigenbestimmung des Menschen. Sie kommt zum Ausdruck im sog. *gbetsi*, d. i. das vor Verlassen der „Seelenheimat“ gemachte Versprechen des Menschen, nach bestimmter Zeit aus der Welt des Sichtbaren wieder dorthin zurückzukehren. Dieses Versprechen wird als persönlicher Schutzgeist betrachtet, der aber die Seele verfolgt und tötet, wenn sie nicht zur angegebenen Zeit zurückkehren will<sup>40</sup>.

## II. Der vorzeitige Tod

Der vorzeitige, oft „gewaltsame“ oder „böse“ Tod genannt, wird bei den meisten Stämmen bestimmten Gottheiten, Fetischen, Geistern, bösen Zauberern und Hexen oder auch den Ahnen zugeschrieben.

### 1. Gottheiten, Fetische und böse Geister

An Gottheiten, Fetischen und bösen Geistern werden besonders die Gewitter-<sup>41</sup> und Krankheitsgötter<sup>42</sup> und jene interessanten Geistergestalten des Jenseits<sup>43</sup> genannt; auch bestimmte Fetische, wie z. B. *Komo*, *Nava*,

<sup>40</sup> Vgl. dazu: SPIETH 78. 493 f.; 503 f.; 510; 808; 838; 848; 861 f.; 870; 900; 910; WESTERMANN 100. 175. Der Begriff variiert in den einzelnen Unterstämmen. Die Klewe, Ziavi, Akrofu und Abutia nehmen es eher im Sinne eines Auftrages Gottes oder des persönlichen Schicksals, das den Menschen bei der Geburt mitgegeben wurde. Sie unterscheiden dann ein gutes *gbetsi*, das ihnen langes Leben verspricht, und ein böses, das sie durch Krankheit oder Unglück vorzeitig sterben läßt, d. h. tötet. So kreuzen sich in dieser interessanten psychologischen Vorstellung Vorausentscheidung und Vorausbestimmung, das Problem von menschlicher Freiheit (in die Zeit vor die Geburt verlegt) und Fatalismus. Ähnlichen Vorstellungen begegnen wir — vielleicht ist es Beeinflussung durch die Ewe — auch bei den benachbarten Gà. Es wäre wert, dem Thema noch weiter nachzugehen.

<sup>41</sup> Ewe: *Mawu Sgdza*, der am Himmel leuchtende Blitz, der „König des Todes“ (SPIETH 78. 425) — Glidyi-Ewe: Donnergott *Xebioso* (WESTERMANN 102. 117), der bei den Fô, nach WOLF (107. 304) und CHARDEY (Fb) als Blitzgott erscheint, bei letzterem *Hebioso* und bei ersterem auch *Sogblagede* (Zusammensetzung von „Gewittergott“ und „Schmied“) genannt. — Birifor: Regengott *Sâa*, der durch Blitze tötet (SIDIBÉ 75. 712 ff.). — Nigeria: Blitzgott *Amade Onhia*, der die Verbrecher durch den Blitz tötet (TALBOT 86. 136).

<sup>42</sup> Fô: Pockengott *Sakpata*; es ist dies die personifizierte Krankheit (WOLF 107. 303). CHARDEY (Fb) nennt ihn auch *Anyigbato* („maître de la terre“).

<sup>43</sup> Ewe: *Nɔlimeng*, die Geistermutter und *Nɔlimetasi*, die Geistertante, vielleicht eine Parallele zu *Mama-Nyaga* („la vieille Grand'mère“ = Fétiche de la tribu d'Anecho: CHARDEY, Fb) und zu *Saga*, der Geistermutter der Aschanti (RATTRAY 72. 60); — der „Mann“ und die „Frau“ des Jenseits, denen im gewissen Sinne der „himmlische Bräutigam“ und die „Freundin“ des Totengeistes bei den Mossi (DIM DELOBOSOM 24. 260) entsprechen. Über diese eigenartigen Geistergestalten, die ursprünglich vielleicht Ahnengeister sind, vgl. SPIETH 78. 503 ff.; 806 ff.; 838; 848 ff.; 860 ff.; 898 ff.; 910.



*Nia*, *Donga* bei den Bambara <sup>44</sup>, *Sameni* bei den Bassari-Tenda <sup>45</sup>. Oft ist aber nur allgemein von Gottheiten, Fetischen oder Geistern die Rede <sup>46</sup>.

## 2. Zauberer, Hexen und andere üble Mitmenschen

Der Glaube, daß auch Zauberer, Hexen oder andere üble Mitmenschen Verursacher des Todes sein können, lastet unheilvoll über dem ganzen Westsudan <sup>47</sup>. Einerseits ist es die Angst vor der tötenden Magie, andererseits sind es die oft grausamen Auswirkungen der Totenbefragung, wobei der am Ende Schuldige von dem Fetischdiener, Totenbeschwörer, Wahrsager, durch ein Gottesurteil (Gift etc.) oder durch den Toten selbst „festgestellt“ und demnach „bestraft“ wird. Schwer sind die Anklagen der Vergangenheit gegen diese Praxis. — Wenn wir uns kurz nach der Methode dieser Befragung bei den einzelnen Stämmen umsehen, ergibt sich folgendes Bild: a) Befragung eines Orakels, eines Wahrsagers, Fetischdieners oder Zauberers, eventuell verbunden mit Ordal <sup>48</sup>; b) Befragung des Sterbenden durch Medizinmann <sup>49</sup>; c) direkte Befragung des Toten, resp. seiner Leiche. Die Leiche wird dabei von Angehörigen oder andern dazu bestimmten Leuten auf die Schultern genommen; dann stellt man an sie Fragen, und aus der Art des Zeichens, das die Leiche gibt (Senkung nach einer bestimmten Seite etc.) folgert man die Antwort <sup>50</sup>. — In anderen Fällen wird die Leiche in der Siedlung herumgetragen; durch den vorausschreitenden Fetischdiener (bei den Ewe) oder

<sup>44</sup> HENRY 43. 215.

<sup>45</sup> DELACOUR 19. 106.

<sup>46</sup> Gà: ADJEI 1. 86; Mossi: MANGIN 59. 728; OUEDRAOGO 66. 455; — Kulango: FOLQUET 30. 362; — Haut-Sénégal-Niger: DELAFOSSE 20. 171; — Dorhosié: TAUXIER 92. 73; — Alladians: LAMBLIN 54. 409; — Baule: DELAFOSSE 22. 120 f. — Ewe: SPIETH 78. 787; — Yoruba: WALSH (Fb).

<sup>47</sup> Zeugnisse finden sich für die meisten Stämme und Gebiete: Sierra Leone: MATTHEWS 60. 122 f.; — Liberia: SCHWAB 85. 251; — N-Toma: GAMORY 35. 294; — Konnoh: WILLANS 103. 133; — Kran: BECKER-DONNER 8. 37; 40; — Grebo: BECKER-DONNER 8. 65; — Gere: VIARD 97. 65; Bambara: TAUXIER 91. 43 ff.; — Alladians: LAMBLIN 54. 409; — Dorhosié: TAUXIER 92. 73; — Baule: DELAFOSSE 22. 120 f.; — Anyi: TELLIER 94. 157; — Haut-Sénégal-Niger: DELAFOSSE 20. 171 f.; — Kulango: FOLQUET 30. 362; — Goldküste: BOSMAN 11. 228; — Gà: FIELD 29. 200; ADJEI 1. 86; — Mossi: MANGIN 59. 726 ff.; TAUXIER 90. 385; — Mamprusi: RATTRAY 73. II. 462; — Ewe: CHARDEY (Fb); — S-Nigeria: TALBOT 87. III. 469; MAHON (Fb).

<sup>48</sup> Kran: BECKER-DONNER 8. 37; — Grebo: BECKER-DONNER 8. 65; — Lobi: LABOURET 53. 320; — Ewe: SPIETH 78. 258; KLOSE 51. 272 ff.; — N-Goldküste: CARDINALL 16. 110; — Mamprusi: RATTRAY 73. II. 462; — Bassari: KLOSE 51. 513; — Ibibio: TALBOT 86. 139.

<sup>49</sup> Ibibio: TALBOT 86. 121 f.

<sup>50</sup> So schon die Angabe von DAPPER über die alten Quojer an der Liberia-Küste (18. 404), von BOSMAN über die Goldküste (11. 228) und von MATTHEWS über Sierra Leone (60. 122 f.). Neuere Zeugnisse: Bassari-Tenda: TECHER 93. 646; DELACOUR 19. 106; — Birifor: SIDIBÉ 75. 711. Interessant ist der Bericht von DELACOUR über das Selbsterleben eines solchen Trägers, der angeblich auf jede „Bewegung“ der Leiche nicht hatte reagieren wollen, aber vom toten Körper dazu wirklich gezwungen worden sein soll. In Accra, lesen wir bei BARBOT (4. 281), legte sich der Fragende über die Leiche, die dann durch Bewegung der Zunge, Zähne, Lippen oder Augen „antwortete“.

durch Anhalten (bei den Gere, Dorhosié, Baule, Agni, Aschanti, Gà, Senufo) wird dann die Hütte des Mörders angegeben <sup>51</sup>; d) Befragung eines Repräsentanten des Toten, sei es eines lebenden Verwandten <sup>52</sup> oder einer stellvertretenden Puppe <sup>53</sup>; e) ein eigentliches Totengericht der Sippenältesten mit peinlichem Verhör <sup>54</sup>. Man sieht aus diesen Methoden, wieviel Spielraum hier den persönlichen Rachegefühlen offenstand und z. T. auch heute noch offensteht.

### 3. Ahnen und andere Totengeister

Auch die Ahnen und Totengeister werden als Verursacher des Todes angesehen. Ihnen wird erhöhte Macht zugeschrieben, die sich für die Lebenden helfend oder rächend offenbart. Die ihnen zugedachten Motive, wenn sie jemanden sterben lassen, sind folgende: Sehnsucht nach den Ihrigen <sup>55</sup>, enge Verknüpfung mit dem Schicksal ihrer lebenden Familie, darum auch mit Geburt und Tod der einzelnen Glieder <sup>56</sup>, Rache am Feind <sup>57</sup>, Bestrafung schuldiger Nachkommen, besonders wenn diese Begräbniszeremonien und Totenopfer den Verstorbenen vorenthalten <sup>58</sup>. — Der Kreis dieser Zeugnisse würde noch bedeutend erweitert, wenn wir auch die Verursachung der Krankheiten berücksichtigen wollten. Vor allem sind es die umherirrenden Seelen der „ehrlos“ Gestorbenen, die den Lebenden gefährlich werden können. Ihnen, die eines „bösen“ Todes starben, war ja das Begräbnis und damit auch der Aufenthalt im Jenseits und eine Wiedergeburt versagt.

### 4. Kontakt mit Toten oder mit von ihnen berührten Gegenständen

Kontakt mit Toten oder mit von ihnen berührten Gegenständen als Ursache des Todes: es sind viele Anschauungen und Praktiken dieser Art, eine Auswirkung der Gespenster- und Totenfurcht <sup>59</sup>. Wieweit sich diese Vorstellungen einreihen lassen unter den Begriff „Berührungsmagie“ ist eine Frage der Definition dieses Begriffs.

Zum Schluß bleibt noch die bedeutungsvolle Frage: sehen die Völker des Westsudan auch im individuellen Tod das Motiv der Strafe? Daß dies in vielen, wenn nicht in den meisten Fällen, wo es sich um den vorzeitigen

<sup>51</sup> Ewe: KLOSE 51. 273; — Gere: VIARD 97. 65; — Dorhosié: TAUXIER 92. 73; — Baule: DELAFOSSE 22. 120 f.; — Anyi: TELLIER 94. 157; — Aschanti: RATTRAY 72. 167 f.; — Senufo: DELAFOSSE 21. 3; — Gà: FIELD 29. 200.

<sup>52</sup> Fò: WOLF 107. 300.

<sup>53</sup> Alladians: LAMBLIN 54. 409.

<sup>54</sup> Ewe (Kpando-Gebiet): BREITKOPF 13. 502.

<sup>55</sup> Goldküste: BOHNER 10. 222\*; — Ewe: SPIETH 79. 234; SCHRÖDER 84. 251.

<sup>56</sup> Bozo: FROBENIUS 32. 110; — Bobo: GUÉBHARD 39. 127.

<sup>57</sup> Bidyogo: BERNATZIK 9. 198; — Ewe: SPIETH 79. 234; — Ibo: THOMAS 95. I. 9.

<sup>58</sup> Kulango: TAUXIER 88. 172; — Tim: FROBENIUS 33. 166.

<sup>59</sup> Einige Illustrationen: Tod durch Trinken aus den offenstehenden Wasserbehältern, „worin die Totengeister ihre Hände wuschen“ (Toma: GAMORY 35. 296) — Tod durch Rufen bei der Auffindung eines Verunglückten (Birifor: SIDIBÉ 75. 714) — Tod durch Berühren der Gegenstände eines Toten (Bassari: KLOSE 51. 515) — Vgl. auch: Birifor: SIDIBÉ 75. 715; — Mossi: MANGIN 59. 723; — Fò: WOLF 107. 306.

Tod handelt, zutrifft, dafür gibt es eine Reihe von Zeugnissen<sup>60</sup>. Die Hauptverfehlungen sind: böser Zauber (bei den Toma, Grebo, Kran, Birifor, Ewe, Dahomey, S-Nigeria) und Tabubruch (bei den Kran, Grebo, Birifor, Dahomey). Kein Autor spricht von einer Verfehlung gegen den Schöpfergott, wie bei den Ursprungsmythen. Das Moment der Strafe trifft nicht zu: a) wo es sich um den Tod kleiner Kinder handelt, die keine Schuld haben; b) beim Tode jener, die ihr volles Alter erreicht haben; c) wo die Ahnen aus Sehnsucht ihre Nachkommen zu sich rufen; d) in manchen Fällen, wo der Tod dem bösen Zauber eines Mitmenschen zugeschrieben wird; aber auch dieser Tod kann durch eine Verfehlung provoziert sein. — Wir müssen also festhalten, daß die „bösen“ Todesarten meist als Strafe angesehen werden. Dies ist sehr wichtig für das ganze Problem der Vergeltung. Wurde doch schon angedeutet, daß, nach der Anschauung dieser Völker, diesen „ehrlos“ Gestorbenen Grab und Wiedergeburt und Gemeinschaft der Ahnen im Jenseits versagt bleiben. Damit ist nämlich eine Form ausgleichender Gerechtigkeit bezeugt.

## C. Die affektive Einstellung zum Tod

Die intime Sphäre des Menschen ist ein schwieriges Gebiet für den Ethnographen. Manches Wertvolle aber offenbart sich doch im Lied, Sprichwort und Kunstschaffen, in Tanz und religiöser Volksfeier. So auch das Erleben des Todes. Totensorge, Trauerzeremonien, Grabdenkmäler gelten zwar nicht in erster Linie dem Tode, sondern dem Toten. Aber im Hintergrunde steht doch immer jene dunkle und geheimnisvolle Macht, die Liebstes geraubt, getrennt hat, und die drohend bei jedem Leben steht. — Auch im Westsudan erscheint der Tod dem Menschen zwar als der große Menschenmörder, gegen den man „zu Felde zieht“, sobald seine Botin, die Krankheit, sich einstellt<sup>61</sup>, dem man im ganzen aber doch mit ziemlich fatalistischer Haltung begegnet. Der Gedanke an das Unvermeidliche und an ein Wiedersehen hilft über das Schwerste hinweg.

### I. Empfindungen beim Gedanken an den eigenen Tod

Am meisten fällt eine gewisse Seelenruhe auf, wenn das Sterben einmal nicht mehr abzuwenden ist: *Mawu ko, mele Mawu asime* (von Gott kommt

<sup>60</sup> Liberia: ROONEN (Fb); SCHWAB 85. 252; — Kran, Grebo: BECKER-DONNER 8. 37; 65; — Bambara: TAUXIER 91. 40; — Birifor: SIDIBÉ 75. 712 ff.; — Kulango: TAUXIER 88. 197; — Nankane: RATTRAY 73. I. 198; — Isala: RATTRAY 73. II. 514; — Mamprusi: RATTRAY 73. II. 466; — Ewe: CHARDEY (Fb); WESTERMANN 102. 109; — Tim: FROBENIUS 33. 166; — Fò: WOLF 107. 304; — Gù: KITI 50. 423; — Dahomey: HERSKOVITS 44. I. 397 ff.; — S-Nigeria: TALBOT 86. 136; 87. II. 531.

<sup>61</sup> Bei den Fò stößt und schlägt man den Kranken mit einer Geißel im Todeskampf, oder man reizt ihn durch Pfefferdampf zum Husten, damit er wieder zum Leben komme (WOLF 107. 299). Bei den meisten Stämmen werden Wahrsager befragt, Opfer dargebracht, daß Ahnen oder Fetische die Krankheit abwenden, und gnädig seien.



alles — ich bin in seiner Hand) <sup>62</sup>. Ja sogar als Freund grüßen alte Ewe-Leute, die sich und andern zur Last fallen, den Tod <sup>63</sup>. Daß aber die Eingeborenen ihr Leben leicht wegwerfen, wie es FR. ROONEN (Fb) von den Buzi berichtet, kann wohl kaum von ganz Oberguinea gesagt werden. Das Material, das WISSE <sup>64</sup> dafür bringt, ist nicht sehr reich. Auch wird der Selbstmord bei den meisten Stämmen ja zu den „ehrlosen“ Todesarten gerechnet. — Daß daneben aber auch viele vor dem Tode schaudern, beweist das Ewe-Sprichwort: „Das Kind geht mit dem Vater nicht ins Grab, auch wenn es ihn sehr lieb hat.“ <sup>65</sup>

## II. Gefühle und Trostmotive beim Sterben lieber Angehöriger und Stammesbrüder

### 1. Erbitterung und Zorn gegenüber Tod und Todesursache

Ganz starke Ausdrucksformen dafür fanden wir in den Mythen vom menschenfressenden „Riesen Tod“, gegen den die Spinne, beziehungsweise der Mensch, sein Buschmesser so grimmig schärfte, daß ein Stein, der darauf fiel, in zwei Teile zerschnitten wurde <sup>66</sup>. Der gleiche Gedanke, sich gegen den Tod oder gegen die Todesursache mit der Waffe zu verteidigen, zeigt sich in interessanter Form in den Emblemen und den sie deutenden Begleitgesängen der Leichenfeiern von Dahomey <sup>67</sup>. — Im allgemeinen aber weichen Zorn und Erbitterung dem Gefühl des Schmerzes und der Trauer. Beide aber wieder, Erbitterung und Trauer, finden ihre Milderung in stummer Resignation durch das tröstende Mitfühlen der Mitmenschen.

<sup>62</sup> So sprechen, nach BREITKOPF (13. 506), oft die sterbenden Kpando-Leute in Togo. Bestätigt wird dies auch durch die Antworten auf meinen Fragebogen: Buzi (Toma): „They do not condider death as being too great a serious thing because they often murder themselves“ (ROONEN: Fb) — Ewe: „Aucune position de défense n'a jamais été prise contre la mort. La position a toujours été celle de résignation. Car la mort n'arrive que d'après la promesse que nous en avons faite à Dieu de lui revenir“ (CHARDEY: Fb), „La plupart du temps la mort est accueillie avec une résignation remarquable, surtout par ceux, qui ont été d'une belle moralité à leur actif“ (KWAKUME: Fb) — Dahomey: „La résignation facile, obligatoire . . . la mort nécessaire, naturelle, ordinaire, comme la vie . . . aucune horreur de la mort . . . la mort est le terme de la vie, les criminels seuls doivent la redouter“ (Mgr. PARISOT: Fb) — Yoruba: „Old people prepare for death, they are resigned . . . Young persons may be sad“ (WALSH: Fb) — W-Ibo: „... death is regarded as an evil against which one must struggle. But amongst the rich and affluent death itself is viewed as a lesser evil than a life of poverty“ (MAHON: Fb). — Vgl. dazu auch: Konnoh (Sierra-Leone): WILLANS 103. 132; — Mossi: MANGIN 59. 728.

<sup>63</sup> SCHRÖDER 84. 251. Aber doch gilt auch bei ihnen das Sprichwort: „Wenn des Todes Bote kommt, verlangen die Greise Leben“ (WITTE 106. No. 76).

<sup>64</sup> 104. 291 ff.

<sup>65</sup> SCHÖNHÄRL 32. 96. Vgl. auch ELLIS 27. 157.

<sup>66</sup> SPIETH 78. 592; SCHRÖDER 84. 244. Vgl. auch die Anana-Mythe, wo Gott selbst einem Jüngling und einer Jungfrau ein Schwert gibt, den am Marktweg lauernden Tod zu zerhauen (MÜLLER 64. 209 f.).

<sup>67</sup> AGHECI 2. 417 ff.

## 2. Abschiedsschmerz und Trauer

Das allgemeine, tiefmenschliche Fühlen beim Scheiden des Liebsten offenbart sich in ergreifenden Formen besonders in den

### a) Trauergesängen

Viel echtes Gefühl spricht aus der Klage um den toten Freund und Bruder :

„Wirst du ihn wiedersehn ? Sag, wirst du ihn wiedersehn,  
Ihn, der tot ist ? — —  
Ohne Gefährten wirst du zum Markte nun ziehn  
Und ohne Gefährten nach Hause kehren.  
Allein mußst du den Weg zur Quelle nun gehen,  
Nicht an des Teuren Seite mehr kannst du heimwärts ziehn !  
O Tod ! O Tod ! — —“ <sup>68</sup>

oder in der Trauer um den toten Vater und die tote Mutter :

„O *Amankwatia*, niemanden übersiehst der Tod.  
Eine Waise bin ich.  
Und wenn an den Tod meines Vaters ich denke :  
Tränen treten aus meinen Augen.  
Und wenn an den Tod meiner Mutter ich denke :  
Tränen treten aus meinen Augen.  
Wir wandern und wandern, o Mutter *Tano*,  
Wir wandern vorwärts. — Bald ist es Nacht !  
Taurig ziehn wir hinaus zum Totenhain.“ <sup>69</sup>

oder aus dem Weinen um das tote Kind :

„Unglück befahl mich, unaussprechlich groß.  
Weinen und Schluchzen mischt sich in mein Lied :  
Ein schönes Kind hatte ich geboren,  
Nun ist euch Toten dieser Schatz anheimgefallen.“ <sup>70</sup>

Es fällt auf, wie wenig Gesänge echter Gattentrauer sich finden. Polygamie und stark betonte Vaterfolge mag ein Grund dafür sein. Neben dieser tiefern

<sup>68</sup> Fô (Dahomey) : QUÉNUM 70. 280 (aus dem Französischen übersetzt). Schöne Gesänge über das gleiche Thema : Mossi : FROGER 34. 218 ; — Aschanti : RATTRAY 72. 151 ; — Togo : SCHÖNHÄRL 82. 156 ; — Dahomey : HERSKOVITS 44. II. 372 ; HAZOUMÉ 41. 131.

<sup>69</sup> Aschanti : RATTRAY 72. 152 (aus dem Englischen übersetzt). Über das gleiche Thema : N-Goldküste : CARDINALL 16. 107 ; — Ewe : SPIETH 79. 245 ; SCHRÖDER 84. 248 ; — Dahomey : LE HÉRISSÉ 55. 188 ; — Yoruba : WALSH (Fb) Anh. III. 3.

<sup>70</sup> Ewe : VON SYDOW 80. 73. Vgl. auch : SPIETH 79. 287 ; — Lobi : LABOURET 43. 322 ; — Togo : SMEND 76. 93. — Andere Trauerlieder : Mossi : FROGER 34. 215 ff. ; — Ewe : VON SYDOW 80. 72 ; WITTE 105. 204 ff. ; — Fô : QUÉNUM 70. 280 ; vgl. auch Anh. III. Über die eigentlichen Trostgesänge siehe unten.

Lyrik bestehen auch Gesänge episch-erzählender Art, arm an Empfindung. Doch sind dies meist Totengräberlieder <sup>71</sup>; Totengräber aber müssen ja schon von Berufs wegen mehr empfindungslos sein.

Weniger einfach liegt die Sache bei den

#### b) Trauergebräuchen

d. h. all jenen Formen in Tracht und Verhalten, womit die Hinterbliebenen nach dem Tode ihrer Angehörigen für bestimmte Zeit mehr oder weniger öffentlich ihr Leid zur Schau tragen. Es ist hier nicht so sehr der religiöse Sinn der Zeremonien im Rahmen des Jenseitsglaubens, auch nicht das soziologische Moment, das in unserem Zusammenhange besonders interessiert, sondern die psychologische Frage: ist es wirklicher innerer Schmerz, der sich in diesen Bräuchen äußert, oder sind es nur erstarrte konventionelle und traditionelle Formen, die vielleicht mit Trauer gar nichts zu tun haben?

Für Deutungen der Trauersitten hat die ethno-psychologische Literatur reichlich gesorgt. Manches wurde einseitig gesehen. So haben die einen, sich auf J. G. FRAZER und K. TH. PREUSS stützend, das magische Moment überbetont. Andere wieder werteten diese Gebräuche, mit TYLOR, einseitig animistisch. Man suchte Zwecke und zwängte alle Trauerritten hinein in Einteilungen wie „anegoistisch — egoistisch“, letzteres wieder in „Hilfsbittaktionen“ und „Abwehrreaktionen“ mit den Unterabteilungen „Flucht-, Hinderungs- und Versöhnungsreaktionen“ <sup>72</sup>. Neuere Autoren lieben es, die Leichenzeremonien als „rites de passage“ mit den Initiationsritten zu vergleichen <sup>73</sup>. Sicher hat gerade diese letzte Deutung vieles für sich. Bei den meisten dieser Erklärungen hat man aber das Naheliegende übersehen, daß nämlich viele dieser Trauersitten nichts anderes als zur Sitte gewordene Formen der Trauer sind. KARL MEULI hat verdienstlicherweise darauf aufmerksam gemacht <sup>74</sup>. Seine Erklärung scheint aber durch die Generalisierung teilweise doch etwas zu vereinfacht. Um einige Einzelheiten zu nennen:

<sup>71</sup> Beispiele dafür: Dahomey: LE HÉRISSE 55. 168; — Togo: PLEHN 68. 32; — Ewe: CHARDEY (Fb) Anh. III. 2.

<sup>72</sup> Vgl. dazu die in manchen Teilen wertvolle Dissertation von F. SCHERKE (81.). Er schließt sich stark an K. TH. PREUSS an, z. T. auch an WILKE, wendet sich aber ziemlich oft gegen FRAZER.

<sup>73</sup> Schon K. TH. PREUSS brachte diesen Gedanken 69. 12 ff. DRIBERG verteidigt ihn von seinem ostafrikanischen Spezialgebiet aus (25. 10). Stark betont wurde er auch an der Eranos-Tagung 1949 im Vortrag „Myth and ritual“ von E. O. JAMES: „The mourning ceremonies usually are partly precautionary and partly initiatory: to protect the deceased and the survivors from harmful influences and contagions and to assist his rebirth and installation into the next life“ (46. 98). Gut formuliert es M. FORTES: „They symbolize the removal of the social personality of the deceased from the world of the living and his or her incorporation among the ancestors“ (31. 232).

<sup>74</sup> Er wendet sich stark gegen die Unterschiebung eines eigenen, außerhalb der Trauer liegenden Zweckes und sagt, den Trauersitten liege immer der natürlich spontane Ausdruck der Trauer zugrunde, die sich besonders beim Melancholiker als Selbstvernachlässigung, Gesellschaftsfeindlichkeit, Zerstörungswut etc. kund tue. Zur Sitte geworden habe diesen Äußerungen das Künstliche, Übertriebene, Ostentative an (62. 102; 107 ff.).



## α) Haar und Tracht :

Ziemlich über den ganzen Westsudan verbreitet finden wir die Sitte, daß die hinterbliebenen Frauen oder nächsten Verwandten ihre Haare glatt scheren<sup>75</sup> oder sie ostentativ vernachlässigen<sup>76</sup>. Beides ist sicher in erster Linie Ausdruck der Trauer. Wenn ELLIS (27.) die Idee eines Totenopfers dafür anführt, so ist sein Argument dafür etwas schwach. Wohl muß das Zeugnis von FFOULKES hervorgehoben werden, wonach bei einem Häuptlingsbegräbnis die abgeschnittenen Haare als Ersatz für die Menschenopfer ins Grab geworfen werden. — Weniger eindeutig ist die Frage bezüglich der Farbe des Trauerkleides<sup>77</sup>, resp. der Körperfärbung der Trauernden<sup>78</sup>. Die trauernde Witwe oder auch die ganze Familiengruppe ist dadurch öffent-

<sup>75</sup> Alte Quojer : DAPPER 18. 404 ; — Tie und Grebo (Liberia) : SCHWAB 85. 144 ; — Baule : BRISLEY 14. 299 ; — Anyi : TELLIER 94. 157 ; — Dogon : DIETERLEN 23. 109 ; — Goldküste (allg.) : CRUICKSHANK 17. 218 ; VORTISCH 98. 281 ; Twi speaking peoples : ELLIS 27. 241 ; — Nankane : RATTRAY 73. I. 193 ; — Isala : RATTRAY 73. II. 505 ; — Ewe : BREITKOPF 13. 504 ; KWAKUME (Fb) ; — Fô : WOLF 107. 302 ; — Yoruba : WALSH (Fb) ; — Idjo : TALBOT 87. III. 490 ; — Ibo (Ngbo, Awhawfia, Awka) : TALBOT 87. III. 532. — Bei den Gio (Liberia) rasiert man nur über den Schläfen (SCHWAB 85. 144). Bei den Buzi ist das Scheren nur bei den Männern Sitte (ROONEN : Fb). Für die Serer (AUJAS 3. 503) und für die Goldküste (FFOULKES 28. 161) ist die Sitte beim Tode des Königs, resp. Häuptlings bezeugt. FFOULKES fügt als Motiv bei : „as a sign that all those now living will eventually follow the deceased“.

<sup>76</sup> Gissi : EBERL 26. 214 f. ; — Liberia (allg.) : JOHNSTON 48. II. 1061 ; — Gbunde : SCHWAB 85. 244 ; — Buzi : ROONEN (Fb) ; — Bozo : FROBENIUS 32. 73 ; — Dogon : DIETERLEN 23. 114 ; — Ule : SIDIBÉ 75. 736 ; — Twi : ELLIS 27. 237 ; — Ewe : CHARDEY (Fb) ; — Fô : WOLF 107. 302 ; QUÉNUM 70. 282 ; — Dahomey : Mgr. PARISOT (Fb) ; — Yoruba : WALSH (Fb) ; — S-Nigeria : TALBOT 87. III. 474.

<sup>77</sup> Weiße Trauerbekleidung : Serer : AUJAS 3. 503 ; — Bambara : HENRY 43. 218 ; — Bozo : FROBENIUS 32. 73 ; — Mande von Séguéla (Elfenbeinküste) : MOREAU 63. 336 ; — Lelese (Gurunsi) : TAUXIER 90. 156 ; also vor allem die Mandevölker.

Rote oder rotbraune Trauerbekleidung : Kulango : FOLQUET 30. 362 ; — Aschanti : RATTRAY 72. 175.

Blaue oder dunkle Trauerbekleidung : Goldküste : FFOULKES 28. 154 ; — Kwahu : WALKER 99. 28 ; — Gà : ISERT 48. 197 ; ADJEI 1. 28 ; — Ewe : KWAKUME (Fb) ; LE LIÈVRE 56. 49 ; — Bassari : KLOSE 51. 514 ; — Tim : FROBENIUS 33. 166 ; — Dahomey : HERSKOVITS 44. I. 390 ; Mgr. PARISOT (Fb) ; — Fô : QUÉNUM 70. 282 ; — Yoruba („one secret society“) : WALSH (Fb) ; — Idjo (Männer) : TALBOT 87. III. 504 f. ; — Ibo (Okigwi) : TALBOT 87. III. 504 ; — Ibibio : TALBOT 87. III. 516.

Gemischt : Alte Quojer : weiß und schwarz : DAPPER 18. 404 und von ihm abhängig BARBOT 4. 121 ; — Dogon : rot und schwarz : DIETERLEN 23. 116 ; — Nankane : rot und schwarz : RATTRAY 73. I. 193 f. ; — Mossi : rot und blau : MANGIN 59. 729 ; — Mamprusi : weiß und schwarz : RATTRAY 73. II. 465 ; — Ewe : rot für „Blutmenschen“ : SPIETH 78. 758 ; schwarz und schmutziggelb : CHARDEY (Fb) ; — Idjo : blau und weiß : TALBOT 87. III. 504 f.

<sup>78</sup> Weiße Körperbemalung : Kpelle : WESTERMANN 101. 194 ; 200 ; — Birifor : SIDIBÉ 75. 716 ; — Ule : SIDIBÉ 75. 736 ; — Lobi : RATTRAY 73. II. 446 ; Goldküste : Anonymer holländischer Offizier 1787 ; — Isala : RATTRAY 73. II. 505 ; — Aschanti (Priester) : RATTRAY 72. 150 ; (Witwe) : PERREGAUX 67. 131 ; — Ewe (Priester) : SPIETH 78. 272.

Rote Körperbemalung : Aschanti : RATTRAY 72. 171 ; 176 ; PERREGAUX 67. 126 ; BOWDICH 12. 50 ; ELLIS 27. 160\* ; — Kwahu : WALKER 99. 28.

lich als „in Trauer“ gekennzeichnet. Insofern steht die Farbe sicher als Symbol, ob immer als eigentliches Symbol der Trauer, mag man bezweifeln, besonders was die weiße Farbe betrifft <sup>79</sup>. — Während das Ablegen jeden Schmuckes oder Kleides und Vernachlässigung im Kleid <sup>80</sup> klarer Ausdruck der Trauer ist, deuten besondere Tracht, Schmuck und Amulette <sup>81</sup> weitgehend auf besondere Motive hin: den Toten zu ehren, oder, in den meisten Fällen, wo es sich um bestimmte Kräuter und Pflanzenfasern handelt, die man sich umbindet: Abwehr von bösen Geistern, resp. Schutz gegen den Geist des Toten. Andererseits will man dadurch den Glanz der Leichenfeier, besonders der Tänze, und damit auch das Ansehen des Toten und seiner Familie erhöhen und auch hier die Einheit der Gruppe durch kennzeichnende Merkmale betonen. — Merkwürdig erscheint uns die Sitte der Matse-Ewe, Mamprusi und Gà, wo die Witwen des Verstorbenen zur Bezeugung der Treue und Gattenliebe <sup>82</sup>, oder um des Toten Persönlichkeit in sich aufzunehmen <sup>83</sup>, dessen Kleider anziehen. Bei den Aschanti <sup>84</sup> trägt die Witwe Männerkleidung,

<sup>79</sup> Weiß wird eher als Zeichen der Freude angegeben, Freude über das Heimgehen des Toten und als Ausdruck, daß man an seinem Tode unschuldig sei. Vgl. Kpelle: WESTERMANN 101. 194; 200; — Twi: ELLIS 27. 160\*; — CHARDEY (Fb) fügt über sonstige rituelle Farben der Ewe hinzu: „le rouge et le blanc pour commémorer une victoire, comme p. e. la virginité“ und Mgr. PARISOT (Fb) über solchie in Dahomey: „vêtements blancs: pour la Tonnerre, pour la Mer; rouges-blancs: pour Divination“; SPIETH (78. 484) nennt es auch die Farbe *Mawus*, Gottes. Daß es für Ewe und Aschanti nur bei der Leichenfeier von Priestern zur Anwendung kommt, spricht für die kultische Bedeutung der weißen Farbe, wenigstens für diese Gebiete. — Ob auch das Rot kultisch motiviert ist (Sonne?), dafür gibt es keine direkten Angaben. Die Verbreitung bei den Akan-Völkern und deren frühern Wanderungsgebieten macht dies nicht unwahrscheinlich, zumal ja noch jetzt bei den Aschanti und verschiedenen Stämmen der N-Goldküste der Sonnenkult nachgewiesen werden kann. — Die dunkle oder schwarze Farbe wird vom Ewe-Priester H. KWAKUME (Fb) als fremdes Element bezeichnet. Für die Küstengebiete mit den alten europäischen Niederlassungen ist dies gut verständlich; nur läßt das geschlossene Verbreitungsgebiet an der ostatlantischen Küste, das bis tief ins Togo-Hinterland hineinreicht, sie schwierig nur als europäischen Einfluß erklären. Jedenfalls mußte sie schon früh eingeführt worden sein, da schon DAPPER 1670 sie erwähnt (18.). — Eine bestimmte Farbe als Abwehrzauber wird nirgends erwähnt. Hingegen berichtet HARPER (40. 183) von rot-weiß-schwarzer Körperbemalung als Symbol des Leoparden, des Familientotems der *Twidan*-Familie (Goldküste), in welches der Tote verwandelt werden soll — und von weißer Halsfärbung der *Nsonna*-Familie, deren Tier die weißhalsige Krähe ist. — Manchmal scheint aber doch nicht so sehr die Farbe, sondern einfach das Bestreichen mit Erde betont, die in verschiedenen Gebieten auch verschiedenfarbig ist. Dafür aber ist dann der Gedanke der Trauer recht naheliegend.

<sup>80</sup> Gissi: EBERL 26. 214; — Dogon: DIETERLEN 23. 114; — Ule: SIDIBÉ 75. 736; — Aschanti: PERREGAUX 67. 129; ELLIS 27. 241; — Ewe: KLOSE 51. 274; CHARDEY (Fb); — Fò: WOLF 107. 302 ff.; — Idjo: TALBOT 87. III. 532 ff.

<sup>81</sup> Bambara: HENRY 43. 223; — Liberia (allg.): JOHNSTON 47. II. 1069; WESTERMANN 101. 194; — Tie und Gbunde: SCHWAB 85. 244; — Buzi: ROONEN (Fb); — Birifor: SIDIBÉ 75. 717; — Ule: SIDIBÉ 75. 737; — Guro: GORER 37. 319; — Aschanti: RATTRAY 72. 172 f.; — Mossi: MANGIN 59. 729; — Nankane: RATTRAY 73. I. 193 f.; — Awuna: RATTRAY 73. II. 536; — Fò: WOLF 107. 304; QUÉNUM 70. 282.

<sup>82</sup> SPIETH 78. 750; RATTRAY 73. II. 463.

<sup>83</sup> *Kura*-Zeremonie: gilt auch für den Witwer (FIELD 29. 202).

<sup>84</sup> RATTRAY 72. 172. Schon VORTISCH (98. 281) erwähnte, daß bei einem Begräbnis

wenn sie bei der Leiche ihres Gatten schlafen muß, um ihn zu täuschen, der sie durch Beischlaf unfruchtbar machen oder töten könnte. Das Trauermotiv trifft hier also nicht zu.

### 3) Verhalten :

Weinen, Singen, Trommeln, Tanzen, Lärmen, wie es ungefähr bei jedem feierlichen Begräbnis Brauch ist, sind Ausdruck der Trauer der Hinterbliebenen, der Ehrung des Toten oder auch einfach Auswirkung des menschlichen Gesellschaftstriebes bei Gemeinschaftsanlässen, besonders wenn dabei viel Hirsebieb fließt. Ihren eigenen Charakter aber haben die Maskentänze der Geheimbünde. Ziemlich häufig bezeugt ist auch das Motiv, die bösen Geister<sup>85</sup>, selten den Geist des Verstorbenen selbst<sup>86</sup>, zu vertreiben. Auch die Bemerkung von PERREGAUX (67.), wonach die Eingeborenen durch ihr Schießen die Ehrensalven des europäischen Militärs nachahmen, scheint nicht unwahrscheinlich. — Besonders starke Formen der zur Sitte gewordenen Trauer treffen wir bei den Gio in Liberia : sich gewaltsam auf die Erde werfen, sich herumwälzen ; bei den S-Guro der Elfenbeinküste : sich bis aufs Blut schlagen oder reiben und die Arme mit einem Messer aufschlitzen ; bei den Ewe : Binden, Geißeln und Einsperren der Witwe<sup>87</sup>. — Das Zerstören der Hütte<sup>88</sup> oder der Gebrauchsgegenstände<sup>89</sup> des Toten scheint als „raptus melancholicus“<sup>90</sup> kaum genügend erklärt. Zu beachten ist, daß dieses Vernichten von Haus und Geräten meist nur beim Tode der „ehrlos“ Gestorbenen, der von den Geistern Gestraften und von der Gemeinschaft Geächteten geschieht. Die Gefahr der Ansteckung mag dabei mitsprechen. — An besondern Tabus ist an erster Stelle das Gebot der Absonderung der Witwe<sup>91</sup> und ihrer Ent-

auf der Goldküste Frauen als Männer und Männer als Frauen bekleidet waren. Auch von den Ibibio berichtet TALBOT (86. 248) den frühern Brauch einer Prozession nach dem Begräbnis unter Anführung der ältesten, als Mann verkleideten Tochter zur Ehrung des Toten.

<sup>85</sup> Toma : GERMANN 36. 90 f. ; — Kpelle : WESTERMANN 101. 193 ; — Aschanti : PERREGAUX 67. 127 ; — Ewe : KLOSE 52. 190 ; — S-Nigeria : LEONARD 57. 176.

<sup>86</sup> Kran : BECKER-DONNER 8. 37.

<sup>87</sup> Gio : SCHWAB 85. 244 ; — Guro : TAUXIER 89. 185 ; — Ewe : CHARDEY (Fb).

<sup>88</sup> Kassanga : BERNATZIK 9. 52 ; — Ewe (Ho) : SPIETH 87. 278 ; 280 ; 283 ; (Matse) : 78. 760 ; (Kpando) : BREITKOPF 13. 504.

<sup>89</sup> Lobi-Gruppe (Dian, Lobi, Birifor, Dorossié, Gan) : LABOURET 53. 319 ; — Dogon : DIETERLEN 23. 118 ; — Kusase, Dagari, Isala, Awuna : RATTRAY 73. II. 395 ; 421 ; 505 ; 536 ; — Ewe : SPIETH 78. 292 ; — Dahomey : LE HÉRISSE 55. 160 ; — S-Nigeria : TALBOT 87. III. 156.

<sup>90</sup> MEULI (62.). Hier werden ja meist nur die dem Toten zugehörigen Gegenstände vernichtet und dies nicht im Zustand der Raserei.

<sup>91</sup> Tenda : DELACOUR 19. 108 ; — Gio, Tie : SCHWAB 85. 244 ; — Bozo : FROBENIUS 32. 73 ; — Dogon : DIETERLEN 23. 109 ; 114 ; — Goldküste (allg.) : CRUICKSHANK 17. 218 ; — Aschanti : PERREGAUX 67. 129 ; — Awuna : RATTRAY 73. II. 536 ; — Gà : ADJEI 1. 88 ; — Ewe (Matse) : SPIETH 78. 754 ; (Kpando) : LE LIÈVRE 56. 49 ; (Glidy) : WESTERMANN 102. 113 ; (allg.) : KLOSE 51. 274 f. ; 52. 190 ; — Bassari : KLOSE 41. 514 ; — S-Nigeria (Edo, Ibo, Idjo, Yoruba, Abuan, Boki, Eko, Ekuri, Ibibio etc.) : TALBOT 87. III. 532-37.



haltung vom Geschlechtsverkehr<sup>92</sup> zu nennen. Oft sind damit auch noch bestimmte Speiseverbote und Fasten<sup>93</sup>, Vorschriften über Körperhaltung<sup>94</sup> und Schlaf<sup>95</sup> verbunden. Allgemein kann man darin sicher eine natürliche Reaktion der Trauer und der Verbundenheit mit dem Toten sehen. Beim sexuellen Tabu aber spricht wohl ebensostark das rechtliche Motiv mit, wonach die Witwe ihrem Gatten gehört, solange dessen soziale Persönlichkeit dauert<sup>96</sup>, d. h. bis zur End-Trauerfeier, die den Eintritt des Totengeistes in die Geistwelt symbolisiert. Dazu kommt noch der Gedanke der sozial-rituellen Unreinheit, die sie sich durch Berührung und Zusammenleben mit der Leiche — früher wurde ja der Tote fast allgemein im Hause selbst begraben — zuzog. Dafür sprechen auch die Reinigungszeremonien und Riten, die als Abschluß der Witwentrauer die überlebende Gattin wieder gesellschafts- und heiratsfähig machen.

So zeigt also diese Übersicht, daß die Westsudaner in Tracht und Gebräuchen, zum Teil in starken Ausdrucksformen, Schmerz und Trauer vor der Öffentlichkeit bekunden. Viele Riten um Leiche und Begräbnis symbolisieren nicht den Gedanken der Trauer — sie blieben darum hier unberücksichtigt. Aber auch bei den erwähnten Bräuchen sprechen, wie wir sahen, z. T. noch spezielle Motive mit. Es ist im einzelnen oft schwierig zu sagen, ob dabei diese oder das allgemeine Motiv der Trauer am Anfang stand. Die meisten dieser Trauersitten mögen nur als Erstarrung und Spiel erscheinen. Wir haben aber von manchen Stämmen auch Zeugnisse nicht nur von erhebenden Trauergesängen, sondern auch von ernsten und edlen Gebärden als Ausdruck intimen Schmerzes<sup>97</sup>, besonders beim Tode Jugendlicher.

Trauer und Schmerz erfahren eine Milderung durch Kondolenzreden<sup>98</sup>,

<sup>92</sup> Baule: DELAFOSSE 22. 114; — Aschanti: RATTRAY 72. 171 f.; ELLIS 27. 241 f.; — Lobi: RATTRAY 73. II. 446; — Kulango: FOLQUET 30. 363; — Tallensi: FORTES 31. 117 f.; — Birifor: SIDIBÉ 75. 716 f.; — Kusase, Dagari, Awuna, Kasena: RATTRAY 73. II. 395; 421; 536; 543; — Gà: FIELD 29. 202; — S-Nigeria: TALBOT 87. III. 474.

<sup>93</sup> Liberia (allg.): JOHNSTON 47. II. 1061; SCHWAB 85. 243 f. — Buzi: ROONEN (Fb); — Dogon: DIETERLEN 23. 114; — Aschanti: RATTRAY 72. 150; ELLIS 27. 241; PERREGAUX 67. 127; — Ewe: KLOSE 51. 274; — Ibo (Oratta): TALBOT 87. III. 502.

<sup>94</sup> Guro: TAUXIER 89. 185; — Ewe: CHARDEY (Fb); — Fò: WOLF 107. 304; — Idjo: TALBOT 87. III. 489 f.

<sup>95</sup> Dogon: DIETERLEN 23. 114; — Aschanti: RATTRAY 72. 172; — Ewe (Matse): SPIETH 78. 754; — W-Ibo: MAHON (Fb); — Idjo: TALBOT 87. III. 489 f.

<sup>96</sup> Vgl. dazu: M. FORTES 31. 118; H. SCHREUER 83.

<sup>97</sup> Bayot: Eine alte Frau nahm ergreifenden Abschied von einer geliebten Toten, indem sie die Leiche unaufhörlich vom Kopf bis zu den Füßen leise streichelte (BERNATZIK 9. 117). — Goldküste: Ein Fetischpriester suchte seine unsägliche Trauer um den toten Bruder durch Summen wehmütiger Trauerweisen zu mildern (BOHNER 10. 221). — Mossi: Älteste Tochter neigte sich über die Leiche und sagte dreimal: „O mein Vater!“ und ging weinend nach Hause (OUEDRAOGO 66. 451 f.). — Ewe: Ein Vater, der vor der Leiche seines toten Kindes „ernst, ruhig und ergreifend“ seinen Totentanz tanzte, sein Klagelied sang (SCHRÖDER 84. 247). — Dahomey: Sohn des toten Königs, der sich in tiefem Schmerze auf dem Boden wälzte (LE HÉRISSE 55. 178). Vgl. auch: SPIETH 78. 570; HENRY 43. 225; BERNATZIK 9. 96.

<sup>98</sup> z. B. die Ansprache eines Alten der Glidiy-Ewe beim Tode des Königs (WESTERMANN 102. 237 f.).

Trostwörter in Sentenzenform <sup>99</sup> und Trostgesänge <sup>100</sup>. Die Trostmotive dabei sind folgende: Es ist Gott, der die Menschen zu sich ruft, — sterben ist aller Menschen Schicksal, — es gibt nach dem Tode ein Wiedersehn, — der Tod ist eben stärker und älter als wir. Also positive Ergebung, Hoffnung und negative Resignation, stumme Kapitulation gegenüber dem Stärkern.

Neben Erbitterung und Trauer ist noch ein drittes Stimmungsmoment, das sich um Tod und Grab offenbart:

### 3. Freude über das Heimgehen der Alten

Es ist natürliche Festesfreude, die bei einzelnen Stämmen überschäumen kann in Tanz und Schwelgerei. Der Alte hat seine Lebensleistung, seine von Gott ihm gegebene Lebenszeit vollendet. Durch Pantomimen und Tanz ehrt man den tüchtigen Jäger, Ackerbauern, die fleißige Hausfrau, läßt ihn „in die Geisterwelt eintreten mit Freude“ <sup>101</sup>.

## D. Gesamtübersicht

Nicht das Wesen des Todes, sondern die Tatsache ist das eigentliche Problem. Eine Verfehlung des Menschen der Urzeit, eine Intrige oder wirtschaftliche Notwendigkeit soll seine Existenz mythisch „erklären“. Beleidigte Gottheiten und Ahnen, böse Geister und vor allem die schwarze Magie stehen da als unheimliche, strafende Mächte, die einer Familie Krankheit und vorzeitigen Tod senden, wenn sie nicht durch Opfer und Libation versöhnt werden. — Mit einer gewissen fatalistischen Ruhe denkt der Eingeborene an sein Sterben. Trifft aber der Tod ein Familienglied oder einen Stammesbruder, so erfüllt Erbitterung und Trauer, nicht selten aber auch beim Tode der Alten Festesfreude sein Herz. Zur Sitte gewordener, erstarrter Trauerbrauch mischt sich mit aufrichtiger Klage und Gebärde inneren Schmerzes.

Der Tod als Gesamtthema ist viel reicher, als es hier vorgelegt werden konnte. Berührt wurde nur das eigentlich Psychologische, nicht das Soziologische: der Tod als Krisis für die Gruppe in politisch-struktureller, ritueller und wirtschaftlicher Hinsicht, und wie die Gruppe selbst diese Krisis überwindet durch Geheimhaltung des Häuptlingstodes, durch automatisch gere-

<sup>99</sup> Vgl. Anh. II und SPIETH 78. 417.

<sup>100</sup> Beispiele: Bambara: HENRY 43. 221; — Dogon: DIETERLEN 23. 109; — Ewe: VON SYDOW 80. 73; SPIETH 79. 236; SCHRÖDER 84. 248; PLEHN 68. 32; WESTERMANN 102. 115; — Dahomey: HUMBERT-SAUVAGEOT 45. 80; vgl. auch Anh. III. Die Trostgesänge erscheinen nicht so reich und schön wie die Trauerlieder.

<sup>101</sup> TALBOT 87. III. 151; 155. Vgl. auch: Fulup: BERNATZIK 9. 96; — Toma: GAMORY 35. 310; — Bambara: HENRY 43. 219; — Glidyi-Ewe: WESTERMANN 102. 120; — Gû: KITI 50. 421; — Nankane: RATTRAY 73. I. 193; — Idjo: TALBOT 87. III. 488. Besonders prunkvolle Festesfreude herrscht nicht selten bei den Totenfeiern von Priestern (HENRY 43. 228 ff.; BOHNER 10. 114), von Jägern (TRAVÉLÉ 96. 211 etc.) und von Mitgliedern der Geheimbünde (TALBOT 87. III. 489).

gelte, mit Ernst durchgeführte Erbfolge, durch rituelle Reinigungen und vor allem durch die genaue, oft für jede Untergruppe bestimmte Erfüllung der ganzen Totenriten vom Hinscheiden bis zum Abschluß der Trauer <sup>102</sup>.

Auch die eigentliche religiös-kultische Seite wurde nicht berücksichtigt, obwohl sie tief in den Kern des Themas hineinreicht. Erst vom Glauben an ein Fortleben nach dem Tode erklären sich die meisten Zeremonien um Grab und Kultstätte der Ahnen; und von dieser Anschauung und den damit verbundenen Riten aus gesehen erscheint die ganze Totenfeier wesentlich als „rite de passage“ und der Tod selbst als Übergang. Und in diesem von tiefem Lebenswillen diktierten Glauben liegt auch die wirkungsvollste Überwindung der Krisis Tod <sup>103</sup>.

Für eine größere kulturhistorische oder typologische Auswertung genügt das hier vorgelegte Material nicht. Das Thema ist allgemein-menschlich. Ausgangspunkte für eine historische Vergleichung könnte man in den Ursprungsmythen, in der Verbreitung der Trauerfarben und einzelner Trauertabus finden; zu positiven Schlüssen käme man aber nur in Verbindung mit andern Kriterien.

## E. Anhang : Original-Texte

Es handelt sich in den folgenden Texten um Mythen über den Ursprung des Todes, um Sprichwörter und Totengesänge, die mir in den Antworten auf meinen Fragebogen eingegangen sind (vgl. Anm. 1). Soweit möglich ist auch der Originaltext beigelegt.

### I. Mythen über den Ursprung des Todes

#### 1: Mythe der Buzi (Liberia)

(mitgeteilt durch Rev. MICH. ROONEN)

„Once upon a time, God told man and snake to cross a certain river which was millions and millions of miles wide. Man was the first to try but he failed in his attempts. When snake's turn came, he was able to swim across without any difficulty. God therefore said to him that he will live for all eternity; but to man He said that he would die because he failed to swim across the river and by his failure he has disobeyed Him and as a punishment for his disobedience he must die. This is how they believed that death entered into the world.“

<sup>102</sup> Diese soziologische Seite erfordert eine eigene umfassende Untersuchung. Dafür ist aber das Material noch kaum reif. Es fehlen uns für die meisten Stämme Arbeiten von der Qualität, wie sie uns G. DIETERLEN, M. GRIAULE und M. FORTES über die Dogon, resp. Tallensi geschenkt haben.

<sup>103</sup> Das Ergebnis meiner Untersuchung darüber wird in einer eigenen umfassenderen Arbeit demnächst veröffentlicht werden.



## 2-4: Mythen der Ewe (Togo)

(mitgeteilt durch M. FR. CHARDEY)

2: „A l'origine, Dieu créa les génies, dont *Afan* et la mort, et tous furent soumis à l'obédience de *Afan*. La mort, un jour, demanda à *Afan* la permission de se rendre en promenade sur la terre (*agbegbonu* = théâtre de la vie, le monde). Connaissant la méchanceté de la Mort qui profiterait de ce passage pour tuer les enfants des hommes, et galvauderait, ainsi, la bonne réputation de Dieu, *Afan* refusa d'octroyer la permission demandée. Plus tard, sous prétexte de consulter l'oracle sur la cause d'adversités subies, la Mort se présenta à nouveau chez *Afan*, et obtint subrepticement la permission de se rendre en ce monde. *Afan*, comme obligé de s'exécuter, fit, avec la mort, cette convention: Vous pourrez prendre les hommes et en disposer à votre guise, à la condition, toutefois, que vous respectiez les victimes que moi-même, *Afan Anagonu*, voudrais protéger. C'est ainsi que la Mort est venue dans le monde, et c'est en respectant la convention que *Afan*, par l'organe du *Bokonon*, n'arrive pas toujours à guérir les malades confiés à ses soins.“

3: „A l'origine, la mort n'avait pas été créée. Un jour, un mari, dépossédé de sa femme, eut l'idée de se venger de son adversaire, et s'en fut trouver Dieu (car alors, le commerce était libre entre Dieu et les hommes), pour lui demander de venger son offense. Dieu conseilla le pardon, mais le mari lésé lui demanda s'il ne pouvait pas punir l'adultère en lui arrachant le cœur et en lui retirant le souffle. Indigné qu'une simple créature se fût permis de lui en remontrer, Dieu créa immédiatement le feu et la mort, en leur soumettant les créatures, car avant cela, même les aliments ne cuisaient pas, puisque le feu n'existait pas. C'est ainsi que, sur les instances d'un homme poussé par un sentiment de vengeance, Dieu qui est bon, et qui n'a rien créé de mauvais, fut comme obligé de créer la mort pour punir la méchanceté des hommes.“

4: „Après avoir créé le monde et tout ce que nous voyons: ciel, soleil, lune et les étoiles, Dieu créa aussi l'homme, qui devait vivre éternellement sur terre. Mais, le Créateur vit que l'homme, en restant indéfiniment sur terre, se verrait exposé à une grande misère qui viendrait nécessairement avec une trop grande vieillesse, et créa, donc, la mort pour délivrer l'homme d'un tel malheur. Ayant eu connaissance de la décision de Dieu, l'homme devait envoyer dire à Dieu s'il acceptait de mourir, après quoi Dieu confirmerait sa décision, en permettant cependant, à l'homme de renaître après la mort. L'homme désigna la chèvre et le chien pour porter son accord à Dieu. Chemin faisant, le chien s'arrêta plusieurs fois, pour se repaître des poulets et animaux offerts en sacrifice, et jetés sur le chemin. Entre temps, la chèvre, la première arriva devant Dieu et lui dit: l'homme, mon maître, m'envoie vous dire qu'il accepte de mourir une fois pour toutes, et renonce à renaître indéfiniment après la mort; mais que lui, l'homme, ne demande ce privilège que pour la lune, dont il a besoin pour s'éclairer la nuit. Ainsi: l'homme ne meurt qu'une fois, alors que la lune renaît tous les mois après la mort.“

## 5-7: Mythen der Yoruba (S-Nigeria)

(mitgeteilt durch Rev. MICH. J. WALSH)

5: „The only ad rem story I have so far heard is that when the Supreme Deity was sending down men into the world, He enjoined on them certain 'Don'ts' or taboos. The penalty for violating these was death. Those early men (founders of the race) did not die but were turned into stone or other objects and some just disappeared. As time went on, the prohibitions were disregarded and the penalty of death was enforced. The King of Ife, for example, is forbidden, to this day, to eat certain leaves — three in number. One of these is that he may not die. Others are forbidden to drink out of earthen vessels till after the feast of the New Yams; and one of the priests is never allowed to drink out of an earthen vessel. In practice, the people say these prohibitions are privately disregarded, thus accounting for the deaths of the kings and chiefs.“

6: „It is also believed that long ago the sky was within reach of the earth, only just above the heads of the people, and a man, e. g., who needed children, could go direct to the Owner of Heaven for them. The implication seems to be that there was no death then. People were allowed to pick their food from the sky but no one should store more than was needed for a day. On one occasion a woman kept some food over — the Supreme Being was annoyed and so removed the sky. Now '*orun*' in Yoruba means heaven or sky, and the Supreme Being is called '*Olorun*', the owner of Heaven; but Heaven here does not mean the visible firmament, because there is a different word in the language for that. Variants of the above story are that the prohibition was that no one should sweep the sky with a broom, and a woman disobeyed; and also that no one was to touch the sky with unclean hands, but a leper disobeyed. In all cases the punishment was the removal of the sky, suggesting Heaven itself.“

7: „Regarding the origin of death and disease — God is said to have excited a strong man called Death who was to cudgel all whom God pointed out to him. He did his work well, but his name became so opprobrious that he resigned. God then gave him helpers, the various diseases. So now it is not Death himself, but one of the diseases who is said to cause people to die.“

## 8: Mythe der West-Ibo

(mitgeteilt durch Rev. J. MAHON)

„In Ibo folklore, the cause of death lies in the fault of a third party. Not God's fault, not man's fault. The following is the folklore: Two messengers (one a bird and the other a four footed animal) were sent by God to man in order to know what man wanted most, apart from all the benefits He had given him. Now, man in his fondness for life sent the bird (which would travel faster than the animal) to tell God that he desired that nothing should terminate his life. But the bird was a stupid one and soon forgot

the theme of his mission so that when it reached heaven it was only able to pronounce the words life, death and happiness. God therefore took this as man's choice. The animal arrived and gave a correct list of the other needs of man which were also granted by God."

## II. Sprichwörter über das Thema des Todes

### 1: Buzi (Rev. M. ROONEN) :

He who thinks that he will not die let him do all the good and at the end be a fool.

### 2: Ewe (Rev. H. KWAKUME) :

*Ku mekpea ame wodzena glana o* — A la rencontre de la mort, on ne s'éloigne pas pour aller se cacher.

*Ku jana, do mejana o* — La mort soulage (la douleur), mais la maladie n'en fait pas autant.

*Ku menyaa nu o* — La mort est irraisonnable (ne raisonne pas).

### 3: Ewe (M. FR. CHARDEY) :

*Ku masi yi Atakpame* — Ce n'est pas en se réfugiant à Atakpamé, que l'on se soustrait à la mort. Sens: Atakpamé se trouvant à 167 kilomètres de la Côte, était considéré par les anciens Ewés comme confins de l'univers. — Aucun moyen du monde ne nous abrite de la mort. — Se dit aussi à propos d'une chose inévitable, d'un malheur universel qui s'abat sur tout le monde.

*Afo tete mafio ku* — Jambe gonflée ne se montre pas à la mort, c'est-à-dire quand la mort vient, tu ne peux pas lui dire, pour t'excuser de partir avec elle; voici que j'ai une jambe gonflée, je ne puis donc marcher pour te suivre. Sens: Se dit d'affaires, de commissions urgentes qui ne peuvent être retardées.

*Ku le awa tso wodana kokui dasi yina* — Il y a la mort à la guerre, cependant, on s'y rend muni de vivres. Sens: La prévoyance est recommandée dans toutes les situations de la vie.

*Masi ku wu gbe alôdôdô a?* — Dois-je, par crainte de la mort, refuser de dormir? Sens: La mort n'est pas une raison de se refuser les divertissements, les réjouissances.

*Asi miva, ne ameade sa nu vga, adzo.* — La vie n'est qu'une foire; dès que quelqu'un a fini de vendre ses marchandises, il s'en va. Sens: Ce proverbe indique la croyance des Ewés dans l'existence d'une autre vie plus durable que celle-ci.

*Agbo wôkunu, maku.* — Bélier qui s'attaque impunément à la mort. Sens: Se dit par les charlatans qui, en raison de leurs fétiches, leurs charmes, se croient galvanisés contre les manœuvres de leurs adversaires.



On préfère la mort d'autrui à la sienne propre. Sens : Nous voudrions, que ce fussent les autres, plutôt que nous-mêmes, qui souffrent, qui meurent même.

*Amekuku menyâ be wole agbagba dzem le yenti o* — Le mort (l'homme mort) ne sait pas qu'on se donne de la peine pour lui. Le cadavre ignore les préparatifs que font les survivants en vue de son enterrement. Sens : Se dit de gens qui ignorent les démarches que l'on fait en leur faveur.

*Dzakpata be : Deviwo menyâ ku o.* — La Vipère a dit : „Les enfants ne connaissent pas la mort.“ Sens : Dissimulée sous une touffe d'herbe ou un tas d'immondices, la vipère est prise par les enfants pour un morceau de bois noir, et ils s'amuse à lui donner des coups de pieds. Se cite par ou à propos d'un grand homme qui vit dans un milieu où sa valeur, sa puissance et son importance sont ignorées ou méprisées.

*Kudu medi agbedu o.* — La course de mort ne ressemble pas à la course de vie. Sens : Devant la mort ou les grands malheurs, les hommes prennent plus de précautions, sont plus soigneux de se mettre à l'abri que dans les ordinaires circonstances de la vie.

*Kua nuhoho wonye.* — La mort est une vieille chose. Sens : La mort est une chose naturelle, aussi vieille que l'humanité elle-même. Se cite pour consoler une famille ou un individu ayant perdu un membre ou un parent.

*ku nkpe nyo wu agbe nkpe.* — Une honte de mort est préférable à une honte de vie. Sens : Mieux vaut mourir que vivre pour supporter la confusion qu'entraîne une mauvaise action. Ce dicton, pris à la lettre, incite au suicide.

Nous pensons intéressant de reproduire à la suite les divers noms que porte chez les Ewés la mort, tout comme chez les Européens, elle est souvent désignée sous plus d'un nom.

Nom principal ordinaire : *Ku*.

Autres appellations : 1) *Ku Blagodji* ; 2) *Ku Djesu* ; 3) *Tchanagasi* ; 4) *Ku Azavo* ; 5) *Ku Dogôgô*. — Ces dernières appellations sont plus Fô (Dahomey) qu'Ewé. — Notons aussi que ces surnoms de l'Ange Exterminateur sont de préférence utilisés dans les chansons populaires se rapportant à la Mort.

Le bananier a dit : Malgré la mort, je porte des fruits : On sait que le bananier est abattu en même temps que sont récoltés ses fruits. Sens : Les conséquences fâcheuses certaines de certaines actions n'empêchent souvent pas de les accomplir.

#### 4 : Dahome (S. Exz. Mgr. PARISOT) :

Le jour de la mort marche depuis le jour de la naissance. La mort est une reine toute puissante.

Les Rois y vont.

C'est pour mourir qu'on naît.  
On ne méprise pas la mort.  
La mort maîtresse de l'Univers.  
La mort a toujours raison.  
A chacun son tour de mourir.

5: Yoruba (Rev. M. J. WALSH):

Whether we are physicians or priests (make medicine or offer sacrifices)  
this world is a market, heaven is our home.

When one is born he is received with gladness, but when one dies wailing  
fills the whole quarter.

Our neighbour's death is a lesson to us.

Death is the end of everything.

Death kills without the aid of a dagger.

No medicine can prevent death. It takes the child and leaves the father.  
It renders a man with a family childless.

There is not time that „Mr. Don't Die“ escapes death. He doesn't know  
the hidden things of the *Egun* cult, yet he rashly swears by it. He  
doesn't know how to swim, yet he jumps into the river. Who says there  
is such a person as „Mr. Don't Die“?

Death regards neither youth nor old age. It carries one away suddenly.

An Ifa priest (a diviner) is of no avail when death calls. Both the sick  
and the physician are good meat for death.

Death is all around us. Whether you stay at home or go to the farm  
you will die.

Death provides a physician for the one it is not ready to receive.

Death is a great father — a commander second only to an *orisha* (a god).

How sad it is — a wife goes to the river to wash clothes and on her return  
she never finds the one she loves.

Neither death nor sickness sends a herald before it.

6: W-Ibo (Rev. J. MAHON):

*Onye menye ona-a*: Each labours for a while and departs for home.

*Madu nwuhu oni bu aja*: Man dies. What remains is dust.

*Osisi nwuhu oni bu ofo*: A tree dies: what remains is staff.

*Onwu bu ogbuchimbana*: Death is a closer of families.

*Onye nima nwu ya weni aka*: Death is universal.

*Onwu k'eze K'ozo*: Death overpowers kings, the great.

*Ula bu nwene onwu*: Sleep is the junior brother of death.

*Onwu ma!* Death or no death! Do I brook?

*Onwu elu mo-o*: Death? There is no death in the future life.

*Ogbu onye mbosi ndu agwa*: That killer who kills on a day one loves life best

### III. Totengesänge — Trauerlieder

#### 1 : Buzi (Rev. M. ROONEN) :

„There are funeral songs which are translated thus : *Aye . . . . . a li-a go-wo-lo-ni por ta-zu.* (*Aye . . . . . he is gone to his grandfathers' home.*)  
*An glu wo o glu z beleh perma* (Under the thorn tree, under tree, bend over him). This is repeated several times.“

#### 2 : Ewe (M. FR. CHARDEY) :

- (a) Texte Ewé : *Ye nyâ ahôlî ne mi, hahohodzitowo ; kpôsi nyâ ahôlî ne mi ; kpôsi nye zi gege, hahohodzitowoe, Kpôsi nyâ ahôlî ne mi.*

Refrain : *Yaye nyâ ahôlî ne mi ye, ye nyâ ahôlî ne mi ye ! ahosi tegbe, kpôsi nyâ ahôlî ne mie.*

Traduction : Les charognards (mouches) répondent avec empressement à votre appel, chanteurs de vieilles chansons ; les charognards répondent à votre appel. L'hyène s'empresse autour de vous, chanteurs de vieilles chansons.

Refrain : C'est moi qui viens à votre secours, c'est moi qui viens à votre secours. Le fils du pays est mort ; l'hyène vient à votre secours.

- (b) Texte Ewé : *Hosivia, akode nyi mitô a, ne gbôva se ho ; ayadugbe miva : tókônu zilâwoe, akode nye miatô a, ne gbôva se ho ; ku nyowu aya. Aye ! ayaduwiwo ne va so ho.*

Traduction : Enfants du pays, que ceux qui sont nôtres, viennent apprendre une nouvelle : La mort est préférable à la misère. Allo ! que les enfants de misère viennent entendre une nouvelle.

- (c) Texte Ewé : *Ku menye nu wo kpôna nti o ; Gasoe menye nu wo kpôna nti o. Yayi afo mado gbe dzi.*

Traduction : La mort est une chose que l'on ne voit pas ; *Gasoe* est une chose que l'on ne voit pas ; mais j'y vais sans marcher sur l'herbe. (*Gasoe* : L'un des surnoms sous lesquels la mort personnifiée est désignée.)

- (d) Texte Ewé . *Mekue, meku ko ; Ne medze tô me tsâ, meku ; Ne medze dzome tsâ, meku ; Ku kpâtâ, ku koe.*

Traduction : Si je suis mort, je suis mort ; Si je tombe à l'eau, je suis mort ; Même, si je tombe dans le feu, je suis mort. Toute mort, ce n'est que la mort.

Commentaire : Chez les Ewés, les genres de mort ne se valent pas, car il y en a qui sont considérés comme infamants et déshonorants : Mourir de variole, d'hydropisie, de suicide, etc. . . . , et la chanson guerrière ci-dessus se charge de nous apprendre que, dans la mort, c'est moins le genre de mourir ou la maladie par laquelle on est emporté, que la mort même qui importe.



- (e) Texte Ewé: *Atide so agama, ye kudo agamae layi; Atide so agama, ye kudo agamatiwoe layi. Sokpe dze du dzi, mido baba na 'ti. Agamasoti me sona lisa, wokudo agama kekoe layi.*

Traduction: Bâton qui porte Caméléon s'en va avec Caméléon — Bâton qui porte Caméléon s'en va avec Caméléon. Pierre de la foudre est tombée sur la poudre; présentez vos condoléances à l'arbre. Bâton porteur de Caméléon ne porte pas *Lisa*, il ne peut s'en aller qu'avec Caméléon.

Sens: De même que le bâton ayant servi à porter le caméléon, est jeté avec le caméléon, de même la toilette du cadavre, ses parures et son cercueil, descendent avec lui dans le tombeau.

- (f) Texte Ewé: *Nuyi gbe meto, menyi gbogbonugbe o. Ao! ao! Nuyi gbe meto, menyi gbogbonugbe o.*

Traduction: Le voyage que j'entreprends est un voyage sans retour. Hélas! hélas! Le voyage que j'entreprends est un voyage sans retour.

Sens: Malgré leur croyance dans la réincarnation, les Ewés savent, par expérience, que le voyage de l'éternité est sans retour.

- (g) Texte Ewé: *Ku menyé yasu tɔ o, yasu kɔdiaga;  
Ku wu nabevi dze nesi.  
Nye menyé nu adô le ahôme o.*

*Dzi miayi hâ? ... Ku le ame wuwɔ;  
Anyi miayi hâ? ... Gasoe le ame wuwɔ.  
Dzɔmakui ye amede dzɔ hâ?  
Tunu ko matsi gbedeka.*

Traduction: La mort n'appartient pas à *Yasu*, à *yasu kɔdiaga* la mort n'appartient pas.

La mort a couché mon frère sur le dos.

Je ne suis pas homme à périr à la guerre.

Est-ce en haut que nous irons? ... La mort nous tue.

Est-ce en bas que nous irons? ... La mort nous tue.

Je ne ferai que tomber, un jour, devant le fusil (= à la guerre).

Nota: A ce propos, rapprocher le proverbe N. 1. (Anh. II/3.)

3: Yoruba (Rev. M. J. WALSH):

- (a) We are looking for our father (mother).  
(b) He whom his children buries is the only one who can be said to have children.  
Children are the joy of a man  
Father goes home — he goes home direct.  
(c) The birds (bats) all cry out together  
All the people on the earth hear  
The birds all cry out together  
That X goes to place from whence he will never return.

- (d) Farewell, Father, till we meet again.  
As the leaves are blown from the *iroko* tree, so you are carried away from us.
- (e) Dead, do not eat centipedes or earth worms  
But eat whatever your friends in heaven eat  
Do not reject a wise man's house in heaven.  
(This is sung as presents are being put in the coffin or grave.)
- (f) Hunters' Song: „Hunters, to-day is our festival  
Let us beat our drums; today is our festival.“  
(As the corpse is being placed in the grave the following may be sung:  
„Father, do not make us suffer  
There are yams in the farm let them yield  
There is corn in the farm let it yield.“  
Chorus: We have come to do you good.  
We have come to do you good.  
We have come to do you good.  
The various farm crops are mentioned in turn.)
- (g) Those worshipping the different gods or *orishas* have their own peculiar songs. For example, those who worship *Orishala* sing in praise of their god:  
„Who is there? Clear the road.  
O good Mother, having three rivers and six mountains  
She is as she was yesterday — the good Mother.“
- (h) „Our mother is gone  
Our kind mother is gone  
Our mother had children before she went  
She built a house before she went (i. e.,  
provided for her children).“

4: W-Ibo (Rev. T. MAHON):

When lifting the corpse:

*Ogom mo ya o* (3 times with various cadences on the last syllable).

*Onweu me dike O. Kaje O.* (A pathetic acknowledgement of the leveling power of death, with a sting in the tail, inspiring courage and resignation in the presence of the unavoidable.)

When closing the grave:

*Ochi nyea manya O.* (repeated several times.) This is a mystical invocation, calling on the Invisible host of the departed soul to receive it and offer it a refreshing cup of wine.

When departing from the grave:

*Ogom mo na mado menye onamao:* Comrade, man labours and departs;

*Ogom mo ya o ho:* Comrade, it is so ho.

*Ogom mo na mo bu uno, na mado bea abeao:* The next life (world) is our true home, we are only passengers to this world.

At home :

*Udene ge bulozu* — a dignified and polite way of saying that the person has had a descent burial.

*Onweu eweligo kokwue ifoji geme* : Well death where is thy victory ? Thou hast taken the person but what does it avail thee ?

*Eli ife onye sea le ya,*

*Sea le ya, sea le ya O, sea le ya.*

*Sea le ya, no nye ke aka*

*Sea le ya, sea le ya O, sea le ya.*

*Sea le ya no sike nni . . .*

This song is very melodious. It is a panegyric of the departed put into poetic language. The outstanding virtues of the person are extolled and the living are exhorted to imitate. Thus in line one, all who ever dined or played under the roof of the deceased during the lifetime of the same are invited to requite the love. Line 3 praises the promptness of his or her services to others. Line 5 the hospitality etc.

## Quellen und Literatur

(Es werden hier nur die im Text erwähnten Autoren aufgeführt ; für die vollständige Bibliographie verweise ich auf den demnächst selbständig erscheinenden umfassenderen zweiten Teil meiner Untersuchung.)

1. ADJEI AKO, Mortuary usages of the Ga people of the Gold Coast. In : Am. Anthr. 45 NS (1943) 84-98.
2. AGHECI N., Emblèmes et chants (Dahomey). In : Anthropos 27 (1932) 417-422.
3. AUJAS, Funérailles royales et ordre de succession au Trône chez les Sérères du Sine. In : BCEHS/AOF 8 (1925) 501-508.
4. BARBOT, A description of the coasts of North and South Guinea, and of Ethiopia Inferior, vulgarly Angola. 1732.
5. BARTH, Volkssagen aus dem Akwapim-Lande. In : Pet. Mitt. (1856) 465-471.
6. BASTIAN A., Der Fetisch an der Küste Guinea's. Berlin 1884.
7. BAUMANN H., Schöpfung und Urzeit des Menschen im Mythos der afrikanischen Völker. Berlin 1936.
8. BECKER-DONNER E., Über zwei Kruvölkerstämme : Kran und Grebo. In : Kol. Völk. (Wiener Beitr.) 6 (1944) 1-70.
9. BERNATZIK H. A., Äthiopien des Westens. Forschungsreisen in Portugiesisch Guinea. 2 Bde. Wien 1933.
10. BOHNER H., Im Lande des Fetisch. Basel 1890.
11. BOSMAN W., A new and accurate description of the Coast of Guinea divided into the Gold, the Slave and the Ivory Coasts. Engl. Transl. : London 1705.
12. BOWDICH T. E., Mission from Cape Coast Castle to Ashantee. London 1819.
13. BREITKOPF E., Beiträge zur Ethnographie der Kpando-Leute (Togo). In : Anthropos 22 (1927) 477-506.
14. BRISLEY TH., Some notes on the Baoulé tribe. In : JAS 8 (1908) 296-302.
15. CARDINALL A. W., Tales told in Togoland. London 1931.
16. CARDINALL A. W., The natives of the Northern Territories of the Gold Coast. London s. a.
17. CRUICKSHANK B., Eighteen years on the Gold Coast of Africa. 2 Vols. London 1853.
18. DAPPER O., Umständliche und eigentliche Beschreibung von Afrika und denen dazu gehörigen Königreichen und Landschaften. Amsterdam 1670.



19. DELACOUR A., Les Tenda, Koniagui, Bassari, Dadyaranké de la Guinée française. In : RES 6 (1913) 105-120.
20. DELAFOSSE M., Haut-Sénégal-Niger. 3 Vols. Paris 1912.
21. DELAFOSSE M., Le peuple Siéna ou Sénoufo. In : RES 2 (1909) 2-21.
22. DELAFOSSE M., Coutumes indigènes des Agnis du Baoulé. In : CLOZEL F. D. et VILLAMUR R., Les coutumes indigènes de la Côte d'Ivoire. Paris 1902. pp. 95-146.
23. DIETERLEN G., Les âmes des Dogons. Paris 1941.
24. DIM DELEBSOM A. A., Les secrets des sorciers noirs. Paris 1934.
25. DRIBERG J. H., The secular aspect of ancestor worship in Africa. Suppl. JAS 35 (1936) No. 138.
26. EBERL-ELBER R., Westafrikas letztes Rätsel. — Erlebnisbericht über die Forschungsreise 1935 durch Sierra Leone. Salzburg-Leipzig-Berlin 1936.
27. ELLIS A. B., The Tshi-speaking peoples of the Gold Coast of West Africa. London 1887.
28. FFOULKES A., Funeral customs of the Gold Coast. In : JAS 8 (1908/09) 154-164.
29. FIELD M. J., Religion and medicine of the Gâ people. Oxford 1937.
30. FOLQUET M., Coutumes des Ngoulango ou Pakhalla. In : CLOZEL F. J. et VILLAMUR R., Les Coutumes indigènes de la Côte d'Ivoire. Paris 1902. pp. 349-368.
31. FORTES M., The web of kinship among the Tallensi. London 1949.
32. FROBENIUS L., Dämonen des Sudans. Atlantis Bd. 7. Jena 1924.
33. FROBENIUS L., Volksdichtungen aus Oberguinea. I. Atlantis Bd. 11. Jena 1924.
34. FROGER F., Etude sur la langue des Mossi. Suivi d'un vocabulaire et de textes. Paris 1910.
35. GAMORY-DUBOURDEAU P. M., Notice sur les coutumes des Tomas de la frontière Franco-Libérienne. In : BCEHS/AOF 9 (1926) 288-350.
36. GERMANN P., Die Völkerstämme im Norden von Liberia. Leipzig 1933.
37. GORER G., Africa dances. New York 1935.
38. GRIAULE M., Masques dogons. Paris 1938.
39. GUÉBHARD P., Notes contributives à l'étude de la religion, des mœurs et des coutumes des Bobo du cercle de Kouri, Soudan Français. In : RES 4 (1911) 125-145.
40. HARPER C. H. and others, Notes on the totemism of the Gold Coast. In : JAI 36 (1906) 178-188.
41. HAZOUMÉ P., Le pact de sang au Dahomey. Paris 1937.
42. HELD T. VON, Märchen und Sagen der afrikanischen Neger. Jena 1904.
43. HENRY J., L'âme d'un peuple africain : Les Bambara, leur vie psychique, éthique, sociale, religieuse. Münster i. W. 1910.
44. HERSKOVITS M., Dahomey. An ancient West African kingdom. 2 Vols. New York 1938.
45. HUMBERT-SAUVAGEOT M., Quelques aspects de la vie et de la musique Dahoméennes. In : ZvM 2 (1934) 76-83.
46. JAMES E. O., Myth and ritual. In : Eranos Jahrbuch 17 (1949) 79-120.
47. JOHNSTON H., Liberia. 2 Vols. London 1906.
48. ISERT P., Voyages en Guinée. Trad. de l'allemand. Paris 1793.
49. KINGSLEY M., Travels in West Africa. London 1900.
50. KITI G., Rites funéraires des Goun (Dahomey). In : Anthropos 32 (1937) 419-434.
51. KLOSE H., Togo unter deutscher Flagge. Berlin 1899.
52. KLOSE H., Religiöse Anschauungen und Menschenopfer in Togo. In : Globus 81 (1902) 187-194.
53. LABOURET H., Les tribus du Rameau Lobi. Paris 1931.
54. LAMBLIN M. H., Coutumes des Alladians. In : CLOZEL F. J. et VILLAMUR R., Coutumes indigènes de la Côte d'Ivoire. Paris 1902. pp. 391-431.
55. LE HÉRISSE A., L'ancien royaume du Dahomey. Mœurs, religion, histoire. Paris 1911.
56. LE LIEVRE P. D., The Kpando division. In : GCR 1 (1925) 29-52.

57. LEONARD A. G., *The Lower Niger and its tribes*. London 1906.
58. LIFCHITZ D., *La littérature orale chez les Dogon du Soudan Français*. In : *Africa* 13 (1940) 235-249.
59. MANGIN E., *Les Mossi*. In : *Anthropos* 9 (1914) 98-124 ; 477-493 ; 705-736 ; 10/11 (1915/16) 187-217 ; 323-331.
60. MATTHEWS J., *A voyage to the River Sierra-Leone on the Coast of Africa, in a series of letters to a friend in England, during his residence in that country in the years 1785, 1786 and 1787*. London 1788.
61. MAUPOIL B., *La géomancie dans l'ancienne Côte des Esclaves*. Paris 1943.
62. MEULI K., *Entstehung und Sinn der Trauersitten*. In : *SAV* 43 (1946) 91-109.
63. MOREAU M., *Coutumes de Séguéla*. In : CLOZEL F. J. et VILLAMUR R., *Les coutumes indigènes de la Côte d'Ivoire*. Paris 1902. pp. 325-345.
64. MÜLLER F., *Die Religionen Togos in Einzeldarstellungen*. In : *Anthropos* 2 (1907) 201-210 ; 3 (1908) 272-279.
65. NEWLAND H. O., *Sierra Leone. Its people, products and secret societies*. London 1916 1916.
66. OUEDRAOGO J., *Les funérailles en pays mossi*. In : *BIFAN* 12 (1950) 441-455.
67. PERREGAUX E., *Chez les Achanti*. In : *BSNG* 17 (1906) 7-312.
68. PLEHN R., *Beiträge zur Völkerkunde des Togogebietes*. Halle 1898.
69. PREUSS K. TH., *Tod und Unsterblichkeit im Glauben der Naturvölker*. Tübingen 1930.
70. QUÉNUM M., *Au pays des Fons*. In : *BCEHS/AOF* 18 (1935) 141-335.
71. RAPP E. L., *Sprichwörter der Ga*. In : *MSOS* 39 (1936) *Afr. St.* 1-24.
72. RATTRAY R. S., *Ashanti*. Oxford 1923.
73. RATTRAY R. S., *The tribes of the Ashanti Hinterland*. 2 Vols. Oxford 1932.
74. SEDOLO M., *Contes, légendes, croyances, coutumes des Sombas*. In : *Notes Afr. IFAN* No. 33 (1947) 5-8.
75. SIDIBÉ M., *Famille, vie sociale et vie religieuse chez les Birifor et les Oulé*. In : *BIFAN* 1 (1939) 697-742.
76. SMEND, *Negermusik und Musikinstrumente in Togo*. In : *Globus* 93 (1908) 71-75 ; 89-94.
77. SPIESS C., *Fabeln über die Spinne bei den Ewe am Unterlauf des Volta in Westafrika*. In : *MSOS* 21 (1918) *Afr. St.* 101-134 ; 22 (1919) *Afr. St.* 1-90.
78. SPIETH J., *Die Ewe-Stämme*. Berlin 1906.
79. SPIETH J., *Die Religion der Eweer in Südtogo*. Leipzig 1911.
80. SYDOW E. VON, *Dichtungen der Naturvölker*. Wien 1935.
81. SCHERKE F., *Über das Verhalten der Primitiven zum Tode*. Langensalza 1923.
82. SCHÖNHÄRL J., *Volkskundliches aus Togo*. Dresden-Leipzig 1909.
83. SCHREUER H., *Das Recht der Toten*. In : *ZvR* 33 (1916) 333-432 ; 34 (1916) 1-208.
84. SCHRÖDER H., *Zur Eschatologie der Togo-Neger*. In : *Annali Lat.* 11 (1947) 241-254.
85. SCHWAB G., *Tribes of the Liberian Hinterland*. Cambridge 1947.
86. TALBOT P. A., *Life in Southern Nigeria. The Magic, beliefs and customs of the Ibibio tribe*. London 1923.
87. TALBOT P. A., *The peoples of the Southern Nigeria*. 4 Vols. London 1926.
88. TAUXIER L., *Le Noir de Bondoukou*. Paris 1921.
89. TAUXIER L., *Nègres Gouro et Gagou*. Paris 1924.
90. TAUXIER L., *Nouvelles notes sur le Mossi et le Gourounsi*. Paris 1924.
91. TAUXIER L., *La religion des Bambara*. Paris 1927.
92. TAUXIER L., *Les Dorhosié et Dorhosié-Finng du cercle de Bobo-Dioulasso (Soudan Français)*. In : *JSA* 1 (1931) 61-110.
93. TECHER H., *Coutumes des Tendras*. In : *BCEHS/AOF* 16 (1935) 630-666.
94. TELLIER M., *Coutumes des Agnis de l'Indénié*. In : CLOZEL F. J. et VILLAMUR R., *Les coutumes indigènes de la Côte d'Ivoire*. Paris 1902. pp. 147-170.
95. THOMAS N. W., *Anthropological report on the Ibo-Speaking peoples of Nigeria*. 3 Vols. London 1913.

96. TRAVELÉ M., Notes sur les coutumes des chasseurs Bambara et Malinke du cercle de Bamako (Soudan Français). In : RETP 9 (1928) 207-212.
97. VIARD R., Les Guérés. Peuple de la forêt. Paris 1934.
98. VORTISCH H., Die Neger der Goldküste. In : Globus 89 (1906) 277-283 ; 293-297.
99. WALKER A. J., The Kwahus. In : GCR 1 (1925) 15-18.
100. WESTERMANN D., Über die Begriffe Seele, Geist, Schicksal bei dem Ewe- und Tschivolk. In : ARW 8 (1905) 104-113.
101. WESTERMANN D., Die Kpelle. Ein Negerstamm in Liberia. Göttingen und Leipzig 1921.
102. WESTERMANN D., Die Glidyi-Ewe in Togo. Züge aus ihrem Gesellschaftsleben. Berlin 1935.
103. WILLANS R. H. K., The Konnoh people. In : JAS 8 (1908) 130-144.; 288-295.
104. WISSE J., Selbstmord und Todesfurcht bei den Naturvölkern. Zutphen 1933.
105. WITTE A., Lieder und Gesänge der Ewhe-Neger (Gê-Dialekt). In : Anthropos 1 (1906) 67-81 ; 194-209.
106. WITTE A., Sprichwörter der Ewhe-Neger. Gê-Dialekt (Togo, Westafrika). In : Anthropos 12/13 (1917/18) 58-83.
107. WOLF F., Beitrag zur Ethnographie der Fô-Neger in Togo. In : Anthropos 7 (1912) 296-308.

#### Zeitschriften :

Africa	=	Africa.
Am. Anthr.	=	American Anthropologist.
Annali Lat.	=	Annali Lateranensi.
Anthropos	=	Anthropos.
ARW	=	Archiv für Religionswissenschaft.
BCEHS/AOF	=	Bulletin du Comité d'Etudes Historiques et Scientifiques de l'AOF.
BIFAN	=	Bulletin de l'Institut Français d'Afrique Noire.
BSNG	=	Bulletin de la Société Neuchâteloise de Géographie.
Globus	=	Globus.
GCR	=	Gold Coast Review.
JAI	=	Journal of the (Royal) Anthropological Society.
JAS	=	Journal of the African Society.
JSA	=	Journal de la Société des Africanistes.
MSOS	=	Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen.
Notes Afr. IFAN	=	Notes Africaines de l'Institut Français d'Afrique Noire.
Pet. Mitt.	=	Petermanns Mitteilungen.
RES	=	Revue d'Ethnographie et de Sociologie.
RETP	=	Revue d'Ethnographie et des Traditions Populaires.
SAV	=	Schweizerisches Archiv für Volkskunde.
ZvR	=	Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft.
ZvM	=	Zeitschrift für vergleichende Musikwissenschaft.



# The Karakalpak Language

By STEFAN WURM

## Contents\* :

- I. Introduction (§§ 1-31)
  1. General Remarks (§§ 1-5)
    - Abbreviations and diacritic marks (§ 5)
  2. Remarks on Karakalpak (§§ 6-14)
  3. Dialect of Kungrad (§§ 15-21)
  4. Dialect of Shakh Abas Bali (§§ 22-28)
  5. Dialect of Karasakal (§§ 29-31)
- II. Phonetics (§§ 32-90)
  1. Vowels (§§ 32-69)
    - a) General Remarks (§§ 32-36)
    - b) Description of the Vowels (§§ 37-38)
    - c) Diphthongs (§ 39)
    - d) Quantity of the Vowels (§§ 40-43)
      - Lengthening of Vowels (§ 42), Shortening of Vowels (§ 43)
    - e) Vowel-Harmony (§§ 44-51)
      - Real Vowel-Harmony (§§ 44-50)
        - Irregularities (§§ 48-49), Disturbances of the Vowel-Harmony (§ 50)
      - Regressive Vowel-Harmony (§ 51)
    - f) Consonantal Influences on Vowels (§§ 52-58)
      - Influence on Quality (§§ 52-57), Influence on Quantity (§ 58)
    - g) Reduced and eliminated Vowels (§§ 59-66)
    - h) Intrusive Vowels (§ 67)
    - i) Vowel-Transitions (§§ 68-69)
  2. Consonants (§§ 70-90)
    - a) Table of Consonants (§§ 70-72)
    - b) Remarks on the Consonants (§§ 73-75)
    - c) Aspiration, Affrication, Palatalization and Glottal Stop (§§ 76-79)
    - d) Remarks on Accumulations of Consonants (§ 80)
    - e) The Consonants of Karakalpak compared with those of other Turkic Languages (§ 81)
    - f) Transitions of Consonants and Assimilation (§§ 82-86)
      - Modifications of Consonants through juxtapositional Assimilation (§§ 82-83)
        - Devoicing of voiced Consonants and similar Phenomena (§ 82)
        - Modifications of nasal Consonants (§ 83)

\* Note: Where numbers occur in the text, those accompanied by the sign § refer to marginal figures, whereas those given in the form 1/23, 11/74 etc. indicate texts in the Appendix at the end of the article.

Regular Changes of *m, n, d, b*, and *l* through Assimilation (§ 84)

Other Transitions of Consonants (§§ 85-86)

Regular Transitions (§ 85), Occasional Transitions (§ 86)

g) Reduced, eliminated, and dropped Consonants (§§ 87-88)

h) Lengthening of Consonants (§ 89)

i) Auxiliary Consonants in Word-Composition (§ 90)

### III. Accentuation and Intonation (§§ 91-292)

#### 1. Phrases and Periods (§§ 92-100)

a) Phrases (§§ 92-98)

b) Periods (§§ 99-100)

#### 2. Accentuation (§§ 101-190)

a) General Remarks (§§ 101-112)

b) Basic Accentuation (§§ 113-141)

Syllabic Accent (§§ 114-137)

Factors determining theoretical Basic Accentuation (§§ 114-122), Additional Stress of certain Syllables (§§ 123-128), Basically weak Stress on certain Syllables (§ 129), Stresses of Compound Verbs (§§ 131-136), Stresses of Loan-Words (§ 137)

Rhythm and Stress Dissimilation (§§ 138-141)

Rhythm (§§ 138-140)

Progressive Rhythm (§§ 138-139), Retrograde Rhythm (§ 140)

Stress Dissimilation (§ 141)

c) Emphasizing Stress (§§ 142-188)

Emphasizing Stress on Suffixes (§§ 143-164)

Noun-suffixes (§§ 143-155)

Case-suffixes (§§ 143-148), Plural-suffix *-ler* (§ 149), Emphasizing Stress on Possessive Suffixes (§§ 150-151), Emphasizing Stress on word-building Suffixes (§§ 152-155)

Emphasizing Stress on Verbal Suffixes (§§ 156-164)

On personal Suffixes (§ 156), Suffixes forming secondary verbal Stems (§§ 157-164)

Emphasizing Stress on the Stem of the Words, thus emphasizing of the Meaning (§§ 165-188)

Monosyllabic Stems (§§ 165-170), Emphasizing Stress on bisyllabic Stems (§§ 171-179), Trisyllabic Stems (§§ 180-187), Emphasizing Stress on Stems with four or more Syllables (§ 188)

d) Strengthening of Stresses (§ 189)

e) Weakening of Stresses (§ 190)

#### 3. Intonation (§§ 191-290)

a) General Remarks (§ 192)

b) Tonal Patterns of the Words (§§ 193-245)

Basic Intonation (§§ 193-214)

Short Syllables (§§ 193-202), Half-long and long Syllables (§§ 203-206),

Notes (§§ 207-208), Deviations from the Rules (§§ 209-214)

Modifications of Basic Intonation through Accentuation (§§ 215-245)

Falling Tone in stressed Syllables (§§ 215-228)

in the first two Syllables (§§ 215-226), in the last two Syllables (§§ 227-228)

Waving Tone in three successive Syllables (§§ 229-245)

c) Words influencing the Tones of other Words following and preceding them (§§ 246-268)

Words lowering the Tones of the Words following them (§§ 246-254)

Words which are tonally contracted into one Word with other Words (§§ 255-262)

Tones in Compound Verbs (§§ 263-268)

## d) Special Intonation Patterns of Phrases (§§ 269-290)

Tonal Pattern of the last Phrase of a Period (§§ 269-282)

Intonation in Questions (§§ 283-287)

Intonation in Orders and Requests (§§ 288-290)

## 4. Accentuation and Intonation influencing the Phonetic Structure of the Words (§§ 291-292)

## IV. Grammar (§§ 293-574)

## 1. Nouns (§§ 293-311)

Genitive (§§ 293-294), Dative (§§ 295-296), Accusative (§§ 297-301),

Locative (§ 302), Ablative (§ 303), Equative (§§ 304-307), Vocative

(§§ 308-309), Plural (§ 310), Paradigms (§ 311)

## 2. Pronouns (§§ 312-333)

## a) Personal (and Possessive) Pronouns (§§ 312-327)

Possessive Suffixes (§§ 322-327)

## b) Demonstrative Pronouns (§§ 328-330)

## c) Other Pronouns (§§ 331-333)

Interrogative Pronouns (§ 331), Reflexive Pronouns (§ 332), Indefinite Pronouns (§ 333)

## 3. Adjectives (§§ 334-339)

Comparative (§ 335), Superlative (§§ 336-339)

## 4. Adverbs (§§ 340-347)

## 5. Remarks on the Postpositions (§§ 348-353) governing:

the Nominative (§ 349), the Genitive (§ 350), the Dative (§ 351), the

Ablative (§§ 352-353)

## 6. Numerals (§§ 354-362)

Adjectival Cardinals (§ 354), Substantival Cardinals (§ 354), Ordinals

(§ 355), Distributive Numerals (§ 356), Approximative Numerals

(§ 357), Fractional Numerals (§ 358), Multiplicative Numerals (§ 359),

Indefinite Numerals (§ 360), Names of the Figures (§§ 361-362)

## 7. Word-building (§§ 363-371)

## a) Stems used as Nouns and as Verbs alternatively (§ 363)

## b) Word-building by petrified Suffixes that are no longer a living part of the modern Language (§§ 364-366)

Denominal Nouns (§ 364), Deverbal Nouns (§ 365), Denominal Verbs (§ 366)

## c) Word-building by Suffixes that are a living part of the modern Language (§§ 367-369)

Denominal Nouns (§§ 367-368), Deverbal Nouns (§ 369)

## d) Suffixes emphasizing the Meaning of Words and Phrases (§§ 370-371)

## 8. Verbs (§§ 372-545)

## a) Tenses in which the Person is indicated by Suffixes derived from the Possessive Suffixes (§§ 372-385)

First Preterite (§§ 372-377)

Conditional (§§ 378-385)

True Conditional Meaning (§ 379), Concessive Meaning (§ 380), Adversative Meaning (§ 381), Temporal Clause (§ 382), "as for" (§ 383),

Polite Entreaty (§ 384), Necessitative (§ 385)

## b) Tenses in which the Person is indicated by Suffixes derived from the Personal Pronouns (§§ 386-411)

Personal Suffixes (§§ 386-389), Present (§§ 390-395), Habitual Present and Future (§§ 396-403), Unfinished Past (§§ 404-408), Second Preterite (§§ 409-411)

## c) Compound Tenses §§ 412-419)

Present and habitual Present, Future + *eken* (§ 412)



- The Converb *-ip* (§ 413)  
 + *edi* (§ 413), + *boł-* (§ 413)
- The Participle *-gen* (§ 414)  
 + *edim* (§ 414), + *eken* (§ 414)
- The Participle *-tuyun*, *-tuyan* (*-turyan*) (§ 415)  
 + *edi* (§ 415), + *eken* (§ 415), + *boł-* (§ 415)
- The Participle *-gen* + *de* + *eken* (§ 416)
- The Participle *-gen* + *bolat* (§ 417)
- bar* "(it is) existing" (§ 418)  
 + *edi* (§ 418), + *eken* (§ 418)
- atır* + *edi* and + *eken* (§ 419)
- d) Imperative, Desiderative, Voluntative and Intention-Forms (§§ 420-429)
- e) Necessitative (§§ 430-432)
- f) Participles and Verbal-Nouns (§§ 435-467)
1. Verbal stem + *er*, *-ar* (§§ 434-436)  
 Participle of Present and of Future (§ 435), Verbal Noun (§ 436)
  2. Verbal stem + *gen*, *-yan*. Participle of Present and Past and Verbal Noun (§§ 437-448)  
 For Expressing Ideas stated by English relative Clause (§§ 438-439)  
 For Expressing the Meaning of English Noun Clauses (§ 440)  
 For Expressing Ideas rendered in English by temporal Clauses (§§ 441-444)  
 For Expressing Ideas stated in English by Clauses of Reason (§ 445)  
*-gen* (+ *lık*) used as a true Noun (§ 446)  
*-gen* + poss. suff. + *bar*, forming a past (§ 447)  
*-gen* used for forming compound Tenses (§ 448)
  3. Converb *-e*, *-a* + *-tuyun* (§§ 449-454)  
 English Relative Clauses (§ 450), English Noun Clauses (§ 451), English Temporal Clauses (§ 452), Used as a true Noun (§ 453), *-tuyun* used for forming compound Tenses (§ 454)
  4. Verbal stem + *-uw*, *-üw*; Verbal Noun (§§ 455-461)  
*-uw* used as pure Noun (§ 456), *-uw* + *uşun* = "in order to" (§ 457),  
 Constructions with *-uw* having temporal Meanings (§ 458)
  5. Verbal stem + *-mek* *-maq*: Verbal Noun (§§ 462-465)  
 Used instead of *-gen* to express desired or expected Actions (§ 463),  
*-mege*, *-maya* = "in order to" (§ 464), *-mege* + *boł-* used as a possibility — and impossibility — form (§ 465)
  6. Verbal stem + *-gi* (+ possessive suffix + *kel-*), Verbal Noun, indicating the wish to do the action expressed by the verbal stem (§ 466)
  7. Other Verbal Nouns (§ 467)
- g) Converbs (§§ 468-499)
1. Verbal stem + *-e*, *-a* (§§ 469-475)  
 Used as Basis for the Present (§ 470)  
 Standing alone (§ 471)  
 Used with *başla-* = "to start, to begin" (§ 472)  
 Used in a possibility and impossibility-form and as first part of Compound Verbs (§ 473)  
 Used instead of *-ip* (§ 474)  
 The Negative Form = "without" (§ 475)
  2. Verbal stem + *-ip* (§§ 476-497)  
 Replacing the first of two successive analogous verbal Forms (§ 477).  
 Sentences closed with a finite verb taken up again by *-ip* (§ 478)  
*-ip* used as a verbal Adverb (§§ 479-481)  
*-ip* used as a finite verbal Form (§ 482)  
 Verbal compounds containing *-ip* (§ 483)  
 Verbal compounds consisting of a main verb + an auxiliary verb (§ 484)

*-ip* used as the basis for the unfinished Past, for Compound Tenses and for a Possibility- and Impossibility-Form (§ 485)

*dep*, the converb *-ip* of *de-* = "to say" (§§ 486-494)

Direct Speech + *dep* + verb indicating the action of speaking (§ 487)

*dep* used as a main verb (§ 488), *dep* meaning "believing" (§ 489)

Verb indicating the action of speaking + direct speech + *dep* (§ 490)

*dep* used as a main verb (§ 490)

Combinations of  $\alpha$ ) and  $\beta$ ) (§ 491)

*dep* replaced by a finite form of *de-* (§§ 492-495)

Verb indicating the action of speaking + direct speech + *de-* (§ 493),

*de-* used as a main verb (§ 494)

Verbs indicating an action of speaking used without *dep* or *de-* (§ 496)

Direct Speech without any verb indicating an action of speaking (§ 497)

3. Verbal stem + *-geli*, *-yalı* (§ 498)

4. Converb *-gen<sup>t</sup>še* (§ 499)

h) Auxiliary Verbs (§§ 500-514)

1. Nouns, Adjectives, etc. + *et-* and *qıl-* (§ 500)

2. Descriptive Auxiliary Verbs (§§ 501-514)

*-ip at-* (§ 502), *-ip atır* (§ 503), *-ip bol-* (§ 504), *-ip džat-* (§ 505), *-ip*

*<sup>a</sup>žüber-* (*džiper-*) (§ 506), *-ip <sup>a</sup>žür-* (§§ 507-508), *-ip kel-* (§ 509), *-ip ket-*

(§ 510), *-ip notur-* (§ 511), *-ip qal-* (§ 512), *-ip qoj-* (§ 513), *-ip tur-* (§ 514)

i) Derived Verbs (§§ 515-536)

1. Negative (§ 515)

2. Passive (§ 516): *-ıl*, *-ın*, *-n*, Combinations

3. Reflexive (§ 517)

4. Reciprocal (§ 518)

5. Factitive (§ 519)

*-t* (§ 520), *-dir* (§ 521), *-gız* (§ 522), *-er*, *-ar*; or *-ır-* (§ 523), *-ger-*,

*-yar-* (§ 524)

6. Possibility and Impossibility (§§ 525-528)

Converb *-e*, *-a* + *at-* (§ 526)

Converb *-e*, *-a* + *bil-* (§ 527)

"it is (im)possible to ..." (§ 528)

*-mege*, *-maya* + *bol-* (§ 528), *-üwge*, *-uwya* + *bol-* (§ 528), *-ip* + *bol-* (§ 528)

7. Compound Verbs (§§ 529-536)

Converb *-e*, *-a* + *ber-* (§§ 530-531), Converb *-e*, *-a* + *džat-* (§ 532),

Converb *-e*, *-a* + *atır-* (§ 533), Converb *-e*, *-a* + *tur-* (§§ 534-535),

Converb *-e*, *-a* + *voj* (§ 536)

k) *bol*, *bar*, *džoq* (§§ 537-545)

*bol-*; use of the defective stem *é-* (§§ 537-538)

*bar*, *džoq* (§§ 539-545)

9. Conjunctions (§§ 546-555)

10. Particles (§§ 556-564)

11. Supplementary Remarks on the Order of Words in Sentences and on Sentence-Construction (§§ 565-571)

12. Dropping of Suffixes and of Words (§§ 572-574)

## Appendix

Text I — Translation

Text II — Translation

Text III — Translation

Text IV — Translation

Text V — Translation

Text VI — Translation

## I. Introduction

### 1. General Remarks

1. The present article is the result of my studies in the Karakalpak language which, during recent years, I have carried on with the help of Karakalpaks. Primarily, I am dealing with the spoken language, which, in certain aspects, differs remarkably from the standardized literary language which greatly resembles Kazak. I do not deal exhaustively with the literary language in my study mainly because in 1947 the first part (Phonology) of a very detailed Karakalpak grammar, which almost exclusively describes the literary language, was published by K. H. MENGES<sup>1</sup>. My present study is, therefore, a necessary addition towards the fuller understanding of the language both in its written and spoken forms, whereby its publication may be justified. (For a detailed evaluation of MENGES' book see my review in "Anthropos", Vol. 45. 1950. pp. 403-408.) I understand that the other parts of MENGES' study cannot be expected to be published in the near future, which is a further reason encouraging me to publish my parallel treatise. I have, none the less, paid more attention to the written form of the language in the Grammar Section than in the Phonetic section, so that readers who are interested in the written language, will not need to wait for the publication of MENGES' study on the grammar of Karakalpak.

2. In describing the spoken language I have, from choice, referred to the dialect of Kungrad, though it shows a stronger Uzbek influence than that of Shakh Abas Bali, which is a better specimen of spoken Karakalpak. In spite of that I have dealt primarily with the dialect of Kungrad, as I have better and more extensive material on it than on the dialect of Shakh Abas Bali. At the same time, the dialect of Kungrad is a very good example to illustrate that the Turkic languages of Central Asia, especially those of Russian Turkestan, cannot always be clearly separated from each other in their spoken forms, as they often reveal traces of the influence of the neighbouring Turkic languages. This is particularly noticeable in the dialects spoken near linguistic boundaries.

3. With regard to the representation of the Karakalpak words, I wish to point out that lack of the necessary types has made it impossible to render the examples of the literary language in the official Latin alphabet which is used in Karakalpakistan for writing the language, and so I have been obliged to give them in a transliteration into the phonetic script. These examples can easily be recognized, since there is no number before them referring to the texts, and they have no reduced and eliminated vowels and consonants. In addition the diacritic marks distinguishing the phonetic variants of *e* and *i*, as well as the quantity marks, do not appear. Words of other Turkic languages, as well as Russian, Persian, and Arabic words are also given in transliteration.

<sup>1</sup> MENGES KARL H.: Qaraqalpaq Grammar, Part One: Phonology. New York 1947.



4. It may be necessary to point out that, in the English text of my study, I have written the Turkic names of languages and localities in accordance with the English, and not with the local, spelling of the words. Thus, for instance, "Karakalpak", "Kirghiz", "Uzbek" etc. have been written instead of "Qaraqalpaq", "Qazaq", etc.

5. The following abbreviations and diacritic marks may require explanation :

l. l. = literary language.

II/16 : A Roman figure before a quotation in Karakalpak indicates the text, from which the quotation is taken ; the Arabic figure following indicates the number of the sentence in the text, thus II/16 = text II; sentence 16.

<sup>1</sup> = weak stress (e. g. *á*).

<sup>2</sup> = medium stress (e. g. *â*).

<sup>3</sup> = strong stress (e. g. *ǎ*).

<sup>4</sup> = extra strong stress (e. g. *ǎ̇*).

No mark = unstressed sound (e. g. *a*).

Letter above the line = reduced sound (e. g. *ạ*).

In the chapters on phonetics and grammar, the stresses are only indicated when they are thought to be necessary for the explanation of a phonetic or grammatical peculiarity.

v. l. = very low tone.

l. = low tone.

l. m. = low mid tone.

m. = mid tone.

h. m. = high mid tone.

h. = high tone.

v. h. = very high tone.

h.-l. m. = tone falling from high to low mid.

l.-m. = tone rising from low to mid.

etc.

ˈ = aspiration (e. g. *tʰ*).

ˁ = glottal stop (e. g. *qʰ*).

ː = length (e. g. *aː*).

ˑ = half length (e. g. *aˑ*).

ǃ = very short vowel.

~ after a sentence = end of a phrase (see §§ 92-98).

„ after a sentence = end of a period (see §§ 99-100).

\* = original form of a word or sound.

- after a symbol (e. g. *b- g-* etc.) = initial sound.

- before a symbol (e. g. *-p -r* etc.) = final sound.

- before and after a symbol (e. g. *-l- -q-* etc.) = medial sound.

- between two words indicates that the final vowel of the first word

- or the initial vowel of the second has been eliminated (e. g. I/68 *paḡṣay-atp* = *paḡṣaya aliḡp*.)
- (...) in the translations of Karakalpak sentences = words which are not in the Karakalpak text itself, but which are indispensable in English.
- /.../ in the translations = literal rendering of the Karakalpak text.

## 2. Remarks on Karakalpak

6. The Karakalpak language is spoken by a group of about 200.000 individuals in the Autonomous Territory of the Karakalpaks, on the southern and south-eastern shore of lake Aral.

7. My chief sources of information for this language were :

a) Abdurrahman Ural, 26 years old, who lived in the town of Kungrad (43°3' N. lat. and 58°52' E. L.), situated a few miles to the west of the most western tributary of the Amu-Daria, 43 miles from its mouth. He had previously seldom left his native town, where he worked in a newspaper-agency. He had been to school for nine years and spoke Russian fairly well. His parents had also lived in the same town. Apart from dictated texts I was able to make several recordings of his dialect (Text I and II).

b) Annomuratov Qalindir, 24 years old, came from a village (Opturajmotuz) near the town Shakh Abas Bali (41°40' N. lat. 60°46' E. L.) on the borders of Karakalpakistan and Uzbekistan, about 28 miles to the north-east of Khiva. He had previously never left his native village, where he and his parents worked as agricultural labourers. He had gone to school for three years and had no knowledge of any language except his native tongue. In this dialect, the area of which is situated about 142 miles to the east of Kungrad, I was only able to collect dictated texts (Text III, IV, V, and VI), since I had no opportunity of making recordings.

c) Šamurat Bazar, 23 years old, came from a village near Karasakal, (41°15' N. lat., 62°36' E. L.), 22 miles to the north of the Uzbek frontier, 115 miles to the east of Khiva. I took a record of this dialect (the area of which is about 98 miles to the east of Shakh Abas Bali and 226 miles to the east of Kungrad), but unfortunately it proved to be technically defective. Thus in this study I am only able to give a few notes on this particular dialect.

Apart from these three I had ample opportunity to converse with other Karakalpaks who spoke the Kungrad, the Shakh Abas Bali and other dialects.

8. For the literary language I had at my disposal two school books viz. *Džas öspürim* (elifbe) = lit. "My young half-grown-up (alphabet)"; Moscow 1933, and *Qaraqalpaq ana tili* = "The Karakalpak mother tongue", Moscow 1933. I am indebted for both these books to Professor Dr. H. JANSKY.

9. The Karakalpak language is a Turkic language very similar to Kazak. There are but few characteristic peculiarities which distinguish it from the latter.

10. Acoustically Karakalpak differs both from Kazak and from Uzbek. It is extremely slurred; many of the vowels are reduced and eliminated, and the mouth is opened very slightly. The language is spoken very quickly. The differences in intensity are enormous, the strong stresses being much stronger than the stresses in Kazak or in Uzbek, while the unstressed syllables are very often reduced. The tonal intervals are relatively small, much smaller than in Kazak or Uzbek, and as a result the language sounds somewhat monotonous, when compared with other Turkic languages.

As in Kazak and in Uzbek the Karakalpak speech is divided into phrases, which are mostly limited by two absolute pauses (see "Accentuation and Intonation, I. §§ 92-98"). (This is more or less a general peculiarity of human speech.) Phrases in Karakalpak, however, are very short when compared with those of Kazak and Uzbek, while the pauses, on the other hand, are often relatively long. The strengthening of the stress on the last syllable of a phrase is very marked. In contrast to the soft and fluent Uzbek speech and to Kazak, the Karakalpak speech sounds as if it were chopped into word-sequences which, even in very fast speech, are interrupted by comparatively long pauses.

11. Phonetic Peculiarities: The sounds of Karakalpak and the phenomena of assimilation correspond to those of Kazak, except that *l* remains normally unchanged, which is a very peculiar feature, and otherwise *b-* does not change to *m-* in the forms of *but* = "this" (unlike Kazak, but the same as in Uzbek). This rule, however, admits of exceptions; for example *munnan* = "from this" is sometimes found for *bunnan*. The vowel harmony is reasonably constant, but there are alternative vowel-changes (e. g. either *i - ĭ - u - ü* or only *i - ĭ*). Occasionally *ö* appears for *e* after *ü* and *ö*, as in Kazak, but generally *e* is maintained.

In contrast to Uzbek, *k* and *q* do not usually change to fricatives when standing before other stops. This feature has not yet been thoroughly studied in Kazak but, generally speaking, Kazak seems to correspond to Karakalpak in this.

12. Grammatical Peculiarities: Grammatically Karakalpak is almost identical with Kazak. Only the following peculiarities can be found:

- a) The personal suffixes of the 1st and 2nd P. sg. *-men* and *-sen* contain *-e-* as in Uzbek; *-i-*, as in Kazak (thus *-min*, *-sin*) normally appears only in the Shakh Abas Bali dialect (seldom in the Kungrad dialect).
- b) The personal suffix of the 2nd P. sg. has *-u* as in Kirghiz, whereas Kazak and Uzbek have *-n*.
- c) The root stem is used not only as imperative 2nd p. sg., but also as an imperative from the collective 2nd p. plural.
- d) The personal pronoun of the 2nd p. sg. *sen* is also used as a personal pronoun for the collective 2nd p. plural.
- e) The plurals of the personal pronouns, and partly also the plurals of the verbs, have two forms, one with a collective meaning, the other meaning



- "each one of ...". The latter is formed by adding the plural-suffix *-ler* to the basic plural forms (thus *biz-ler*, *siz-ler* etc.), but on hardly any occasion to the singular forms, as in Kazak (e. g. *men-der* < *men-ler*). Only in the Shakh Abas Bali dialect do these forms appear occasionally.
- f) "Fifty" has the form *elik* (= Uzbek *ellik*); only in the Shakh Abas Bali dialect the Kazak form *ielü* appears as *ielü:w*.
  - g) The basic order of words allows many variations. The accusative object is often placed before the subject; on the other hand, the subject and the dative object — and occasionally also the accusative object — may be placed after the verb.
  - h) Very often words are omitted in sentences and are to be understood from the context.

13. With regard to the vocabulary Karakalpak corresponds mainly to Kazak, but there are in addition some words which are peculiar to Uzbek. A few words have other meanings than the phonetically corresponding Kazak or Uzbek words; in particular verbal stems which are often used as nouns (*aq* = "river" = "to flow"; *džet* = "income" = "to be sufficient" etc.).

14. With regard to the dialects of the language it has to be stated that the phonetics of those Karakalpak dialects which are spoken near boundaries of the Karakalpak linguistic territory have a number of features reminiscent of the phonetics of the neighbouring Turkic languages. They also show forms which may be described as an intermediate stage between Karakalpak literary language and between those of the neighbouring Turkic languages. The same remarks may also be made of some points of grammar and vocabulary in these dialects. The dialects spoken in the south-east and the south of the Karakalpak territory show certain features of Uzbek (and Turcoman), while the dialects of the eastern and north-eastern part are so similar to Kazak, that there is scarcely any perceptible difference between them and the neighbouring Kazak dialects. It is thus impossible to draw an exact linguistic boundary in that region. Those Karakalpak dialects which bear the greatest similarity to the Karakalpak literary language are spoken in the western part of the Autonomous Territory.

The three dialects for which I could obtain material can be characterized as follows:

### 3. Dialect of Kungrad

15. This dialect shows fairly clear traces of Uzbek influence. This has affected some points in phonetics, a number of grammatical forms, and to a slight extent the vocabulary. Most of the changes brought about by the Uzbek influence can easily be recognized, since they give a striking contrast to the forms of Karakalpak. The Uzbek dialect influencing this Karakalpak dialect could not have been iranized, because the most remarkable feature of such Uzbek dialects, the destruction of the vowel-harmony, is almost

absent from the dialect of Kungrad. The vowel harmony is almost as constant as that of the literary language.

In detail the following may be stated about Uzbek influence on this dialect:

16. Acoustic impression: No influence can be noticed. The dialect corresponds exactly to the definition given above of the acoustic impression of Karakalpak.

#### 17. Phonetics:

a) *š* (= Kazak *š*) of the literary language and of the dialect of Shakh Abas Bali is mainly replaced by *ʃ* (= Uzbek *tš*). *s* (= Kazak *s*) of the literary language and of the dialect of Shakh Abas Bali is very often replaced by *š* (= Uzbek *š*), but the same words appear alternatively with *š* and *s* even in the same sentence.

b) Several words are used alternatively in the Uzbek and in the Karakalpak (Kazak) forms, or in forms which are intermediate stages between those of both languages. Such words are: *heʃ* (Uzbek) or *eš* (Kazak) < Persian *hi:tš* = "none"; *ʃaʃsi*, *ʃaxsi*, *jaʃsi*, *jaqsı*, etc. = "good" (Uzbek *jaxši*, Kazak *džaqsi*); some forms of the demonstrative pronouns (see § 18/a); *je-* or *ʃe-* = "to eat" (Uzbek *je-*, Kazak *dže-*) etc. In a few cases Uzbek or semi-Uzbek forms are used exclusively, e. g. "twenty" is always *ʃiγ(i)rme* (Uzbek *jigirme*, Karakalpak literary language *džiγirma*); "very" is always expressed by *džiude* (Uzbek *džiude*), as opposed to *dım* of the literary language.

c) The transitions *\*g > j*, *\*γ > j*; *\*g > w(u)*, *\*γ > w(u)* (see § 85) do not always occur in this dialect.

#### 18. Grammar:

a) The demonstrative pronouns *sol* = "that (visible)" and *uol* = "that (invisible)" appear alternatively in Karakalpak and in Uzbek forms (or in an intermediate form) in some cases, especially in the genitive (literary language *sonın*, *onın*; Uzbek *şunın*, *şunun*, *unın*); *sonın*, *şunın*, *sunın*; *uonın*, *unın*; accusative (literary language *sonı*, *onı*; Uzbek *şuni*, *uni*): *sonu*, *şuni*; *uonu*, *uni*; equative quant. (literary language *sonša*, *onša*; Uzbek *şuntša*, *untša*): *sonʃa*, *sonʃa*, *şunʃa*, *uonʃa*, *unʃa*. For the plural form *olar* = "those" of the literary language the Uzbek form *ular* appears besides *uolar*. For "sol" the Uzbek *şul* as well as the intermediate form *sul* is found. The Uzbek forms without *-l* (*şu*, *u*), however, do not appear.

b) The accusative suffix has occasionally the form *-ni* (instead of *-n*) after the possessive suffix of the 3rd person, as in Uzbek.

c) The compound suffix *-a-tuyun* of the literary language which forms a participle and verbal noun appears frequently in the Uzbek form *-a-tuyan*.

d) *söjtüp* < *solaj etip* = "then", "afterwards" (lit. "making so", "making thus") which is very often used in the literary language (also in the dialect of Shakh Abas Bali in the form *süjtüp*), and is a characteristic feature of Karakalpak, is rarely met in this dialect. It is either replaced by *nonnan kejin* = "after this", or not expressed.

19. Vocabulary : In addition to what has been stated above in §§ 17, 18, it should be mentioned that the word *son* = "after", which appears frequently in the literary language, is never found in this dialect, but is always replaced by *kejin* (Uzbek: *kejin*), which is less common in the literary language.

20. Apart from such typically Uzbek features of this dialect it is noteworthy that the labial attraction, viz. the appearance of rounded suffix vowels after rounded stem vowels, is much stronger in this dialect than in the literary language or the dialect of Shakh Abas Bali. This to some extent, however, is a secondary phenomenon brought about by consonantal changes (especially by the change to *β*, *w* and *u*), which are caused by the fluency of diction which does not affect the written literary language; e. g. literary language *džiper* = "to send", dialect of Kungrad *dzüßer* etc. This phenomenon is not so noticeable in the material I could collect on the dialect of Shakh Abas Bali, as I merely have dictated texts. I can affirm, however, that in its spoken form, the dialect shows almost identical labial attraction to that of the Kungrad dialect.

21. Finally it must be remarked that some words appear in the Kazak form, e. g. *tasta-* = "to throw" (literary language *tasla-*, Uzbek *tašla-*).

#### 4. Dialect of Shakh Abas Bali

22. This dialect also shows traces of Uzbek influence, but they are quite different from those to be found in the Kungrad dialect. At first, this dialect may seem to have been strongly influenced by Uzbek, since its impression reminds one more of Uzbek than of Karakalpak, and remarkable Uzbek features can be found in its phonetics. On closer observation, however, most of these apparent Uzbek features prove to be characteristics of an iranized Uzbek dialect. Because of their peculiarity, they are conspicuous, and apt to veil the true nature of the language to a cursory observer. Most of these features appear only occasionally; and apart from this the dialect is a good, typical specimen of Karakalpak. There are some characteristics in it which recall Kazak, and a few traces of Turcoman influence.

The following features which result from the influence of an --- iranized --- Uzbek dialect, can be enumerated in detail :

23. Acoustic impression : The speech is softer and has a more smooth and easy flow than that of the other dialects, the phrases are longer, the pauses between them shorter, and the stresses weaker. Thus the speech is fairly similar to that of Uzbek, since it does not give an impression of having been "chopped up", as is the case with other Karakalpak dialects.

#### 24. Phonetics :

- a) The vowel-harmony occasionally shows front-destruction, viz. suffixes containing front vowels are added to stems with back vowels.



- b) The *i* is often more frontal than in the Kungrad dialect.
- c) The difference between *l* and *l̥* is generally less than in the dialect of Kungrad.
- d) *ü* of the dialect of Kungrad is often replaced by *u*.
- e) The frequent appearance of *e* for the *ə* of the Kungrad dialect may possibly be explained as a result of Uzbek influence.
- f) Uvular *χ* is occasionally found for the velar *x* of the Kungrad dialect.
- g) Initial and medial *qx* and *qχ* are sometimes found instead of *q*.
- h) *k* and *q* sometimes change to *ç* and *x* (*q* also to *χ*) before plosives.
- i) Occasionally the ablative suffix *-den* remains unchanged after a final *-n*.
- j) Very rarely the Uzbek *tš* appears for Karakalpak *š*.

25. Grammar : The word-building suffixes *-li* and *-lik* of the literary language and of the dialect of Kungrad both appear as *-lik*.

Apart from these typically Uzbek features the following peculiarities are also found in this dialect :

## 26. Phonetics :

- a) In one respect the vowel-harmony is more similar to Kazak than to that of the Karakalpak literary language and to that of the Kungrad dialect, as *e* is often replaced by *ö* after *ö* and *ü* ; but, in contrast to the vowel-harmony of Kazak, the labial attraction is fairly weak in other respects — almost as weak as in the literary language. This may, of course, also be partly due to the fact that the texts in this dialect have been dictated rather than recorded, as those in the Kungrad dialect (see § 20).
- b) *l* and *l̥* often change to *t* after voiceless consonants, as in Kazak.
- c) "Fifty" has the form *ielüw* (Kazak *ielü*), as opposed to *ielik* in the dialect of Kungrad and to *elik* in the literary language.
- d) Initial *dž-* is very often replaced by *ž*.

## 27. Grammar :

- a) The pronominal verbal suffixes of the 1st and 2nd pers. sg. contain *i*, as in Kazak, thus *-min*, *-sin*.
- b) Now and then typical Kazak forms appear in this dialect, e. g. *səndər* = "you (pl.)" < *sen* + pl. suff. *-ler* ; *-etin* for the participle and verbal noun *-a-tuyun* ; etc.
- c) The ablative suffix is occasionally *-din*, as in Chagatay.
- d) The dative of the personal pronoun 2nd person sg. is sometimes *sana*, as in Turkoman.
- e) The converb *-e -a* changes to *-i* in the verbal compound converb *-e + ber-*, thus *-iwer-* (as in the Oguz dialects, especially in Turkish).

28. It should be noted once more that the texts in the dialect of Shakh Abas Bali do not entirely represent the spoken language, as they are dictated texts. From the slowness of dictation they do not reveal all the transitions of consonants and eliminations of vowels which are characteristic of the spoken language.

## 5. Dialect of Karasakal

29. The acoustic impression corresponds to the definition given in the general description of Karakalpak.

30. The vowel-harmony is slightly destroyed but much less than in the Shakh Abas Bali dialect. The labial attraction is as strong as in the dialect of Kungrad.

31. Uzbek forms appear sometimes e. g. *oša* = "that" for normally *usu*.

## II. Phonetics

### 1. Vowels

#### a) General Remarks

32. Front vowels    *a* *ε* *e* *ε̇* *é* *î* *ï* *ö* *ü*  
                          Central vowels    *ĩ* *ũ*  
                          Back vowels        *a* *o* *u*

33. *a* and *ε* are usually phonetic variants of *a*, which are produced by consonantal influences (see § 52) or by a disturbance of the vowel-harmony (see § 50/5). Besides that *a* appears in loan-words, especially in those of Eranian origin, e. g. *har* = "each" < Persian *har*. *î* is a variant of *i*. *ũ* is a variant of *ü*; it is very seldom found in the Kungrad dialect, whereas in the Shakh Abas Bali dialect it is prevalent. In the dialect of Karasakal it also appears quite frequently. *e-ε-é*, to a great extent, are to be regarded as variations of the same phoneme. Under certain circumstances, *e* and *ε* can replace *é* in the stem-syllable of words in the Kungrad dialect (especially if the stem-syllable is strongly stressed; e. g. II/27 *cèlèp*; but II/28 *kèl'p*; or if a suffix with an initial vowel is added to the personal pronouns *mèn* and *sèn*; e. g. I/13 *men'ın*). In the Shakh Abas Bali dialect, of the *e-ε-é* group *ε* is most frequently found both in stem-syllables and in suffixes. Sometimes it is replaced by *e* in stem-syllables; e. g. III/5 *kelej'in*. In the Shakh Abas Bali dialect *é* appears only in certain words, like *mèn*, *sèn*, sometimes in *né* = "what" (mostly *n'ε*). With regard to the use of *e-ε-é* the dialect of Karasakal almost corresponds to that of Kungrad.

34. Accordingly, the sharp distinction between closed *é* in the stem-syllables and open *ε* in the suffixes, which is found in most Turkic languages, has almost entirely disappeared in the Karakalpak language.

35. According to the abovementioned statements we have to distinguish the following phonemes:

frontal                            *e* *î* *ö* *ü*  
    central, and back    *ĩ*, *a* *o* *u*

Of these, *e* = *e*, *ε*, *é*; *î* = *i*, *ï*; *ü* = *ü*, *ũ*; *a* = *a*, *α*, *ε*.

36. In the Latin alphabet, which nowadays is used in writing the language, these phonemes are represented by different letters (see § 75). In addition a ninth letter (*ə*) is used, which mostly appears in loan-words for original *a* (or *o*), if the word contains a majority of front vowels. Thus the vowel-harmony remains undisturbed, as the sound of *ə* is *a* or *ε*. *ə* is also used to represent the reduced pronunciation of *o* in words borrowed from Russian, in which the original stress falls upon a vowel other than this *o*; e. g. *əgərat* or *əgarat* = "kitchen-garden", < Russian *ogorad*. *ə* also represents the *ε* < \**a* in words borrowed from Arabic, e. g. *əsbaḥ* < Arab. *'asbaḥ*; as well as \**a* in Eranian loan-words (see § 33).

## 37.

## b) Description of the Vowels

- a* Slightly more closed than French *a* in "patte".
- ε* French "chaise", mostly substitutes *a* before *j* and *i* in all syllables except the first; e. g. I/32 *solεi*; but I/7 *baɣa*. Sometimes it stands for *ä* in words in which the vowel-harmony is disturbed (see § 50/5); e. g. II/70 *bolmeɣmen*; I/42 *qaleɣenn*; etc., and in loan-words; e. g. II/76 *derjaɣa*; I/28 *εɣer*.
- e* *e* in "bed", slightly more open before *r*.
- ε* French *é* in "été", see § 52/β.
- ê* A closed front vowel between *e* and closed frontal *i*, not unlike *i* in "pity". (This vowel is characteristic for most of the Turkic languages.) For details of its appearance see § 33.
- e* *e* and *ê* as initial vowels are diphthongized by preceding *i*-, thus *iε*.
- i* An open, considerably back *i*, somewhat like *i* in "fish".
- i* Closed front *i*, as *ee* in "see", used for *i* before *j* (except in *kijou* = "son-in-law", < \**küjεu*), before *'š* and *š* (if it is not reduced before them), and sometimes before *n*; *i* also stands for *ê*, if it replaces \**ê*. (See § 52/ε).
- ö* Half-open *ö* as *ö* in German "können", but less rounded and with a smaller opening of the lips. As initial it is diphthongized by preceding *u*- and then becomes a central vowel (articulated farther back than *i* in "bird"). If the final consonant of the preceding word is *-m*, *-n*, *-β* or *-r*, or if the *ö* is prolonged, then the diphthongizing *u*- is less preceptible or does not appear at all, and *ö* remains frontal; e. g. I/11 *wactim ʔötʔ*; II/9 *bır özü*; I/36 *ʔö:z*. The *ö* which stands in suffixes for *e* (see § 46) sometimes is so slightly rounded that it sounds almost like a considerably back *e*.
- ü* A considerably back closed *ü* with slight rounding of the lips, almost like *u*. Before *š*, *š*, *'š* and after *ʔʔ* it is more closed and more frontal; e. g. I/2 *ü'š*; III/13 *džüs*; etc.
- i* The usual Turkic closed central unrounded vowel (similar to Russian *jeri*). Before *j*, *š*; after *'š*, and in the Shakh Abas Bali dialect it is often more frontal and sounds almost like *i*.
- ü* A closed, central, rounded vowel (Swedish "hus", Scottish "book"). In the Kungrad dialect it is only found before and after *w*; e. g. I/65 *kijowü*; I/90 *kelüw*. In the Shakh Abas Bali dialect \**ü* normally is replaced



by *ü*; *ü* appears only before *s*, *š*, *ʃ* and after *dz* (and in a few other words). This *ü* has the back articulation of the normal *ü* in the dialect of Kungrad.

- Also in the Karasakal dialect *ü* is very often replaced by *u*, but not so regularly as in the Shakh Abas Bali dialect. *kün* = "day" has always *ü*.
- a* More frontal than *a* in "calm". In the Shakh Abas Bali dialect *a* is articulated farther back (like in "calm") in stem-syllables and in the vicinity of *q*, whereas in suffixes its articulation is rather frontal, like *a* in German "hatte"). In suffixes very often *a* is found instead of *a*. (See § 50/5.)
- o* A half-open *o* with slight rounding of the lips. As initial it is normally diphthongized by preceding *u*-. The *u*- is weakened or dropped, when the preceding word ends in *-a -m -w -β* or *-i*; e. g. II/79 *ʃopannın ornna*; I/47 *xandēi ʔoyan*; I/9 *γaraβ otürb*; etc. In *ot* = "he, she, it" which is at the beginning of a phrase (...) (see §§ 92-98) the *u*- is often very weak or missing entirely; e. g. I/109 *ʔolardın*; I/64 *ot*; etc.

In the dialect of Shakh Abas Bali *o* sounds often almost like *u*, especially before *-r*; e. g. III/10 *soradī* sounds almost like *suradī*.

- u* A half-open *u* with slight rounding of the lips. In the Shakh Abas Bali dialect it often sounds almost like *o*, especially before *-r* and *-χ*; e. g. IV/10 *muxtar* sounds almost like *moxtar*; III/2 *bürnʔyi* sounds almost like *bornʔyi*.

38. Furthermore there are a great number of reduced vowels in Karakalpak which I indicate by small letters above the line; e. g. *kēled<sup>i</sup>*. (I then omit the diacritic marks, e. g. *m<sup>e</sup>nen* < *mēnen*.)

Sometimes vowels are reduced to such an extent that they are not fully articulated any more, only one of their sound-attributes (e. g. rounding of the lips), remains perceptible. This is indicated by putting the sign for the reduced vowel into brackets; e. g. II/68 *ðrn<sup>(u)</sup>nā*. In this word the tip of the tongue is not released from the alveolus between the two *n*, but the lips are rounded. Other examples: I/69 *uðz<sup>(ü)</sup>nö*; I/104 *ʔ<sup>(u)</sup>št<sup>(u)</sup>βāšn*.

### c) Diphthongs

39. Basically only the falling diphthongs *au* (as in "now"), and *ou* (< *\*eu*) (as in "low"), are found in Karakalpak. *au* is sometimes original, sometimes it is the result of a contraction, e. g. *auru* = "to fall ill" (compare I/56) < *\*ayir* = "heavy", "difficult" (*ayir* > *awir* > *aw<sup>r</sup>* > *aur*-). Apart from those there are a number of secondary diphthongs which are formed by a reduced vowel or consonant (e. g. *j* > *i*) standing in the same syllable with a full one; e. g. I/71 *taür* < *\*toyri*; I/32 *solēi* < *solaj*. For the diphthongization of *e*, *ē*, (*é*), *ö*, and *o* as initials see the description of these vowels in § 37.

### d) Quantity of the Vowels

40. The original vowels in Karakalpak words of Turkic origin are short, relatively shorter than e. g. in Uzbek. Apart from that also originally half long vowels exist; e. g. III/34 *i<sup>t</sup>* (l. l. *ijt*).

41. The original quantity of the vowels is altered in all three dialects by numerous lengthening and shortening processes. (Half-long vowels I indicate by e. g. *a'*, long ones by e. g. *a:*, particularly short ones by e. g. *ĩ*.)

#### 42. Lengthening of vowels.

- a) The vowel of the first syllable of a word is always somewhat longer than the vowels of the other syllables, if it has a strong stress and low tone.
- b) A very strongly stressed vowel is often lengthened; e. g. I/45 *hẽt's k'im*; I/101 *qã:jdã*; I/95 *ã:t*; etc.
- c) *a*, to a lesser extent also *o* and *ö* (in contrast to *i*, *ĩ*, *u*, see § 43) are lengthened before *l*, *r* and *u*, if these consonants are followed by another consonant or by a reduced vowel, and *a* (*o*, *ö*) is strongly stressed. e. g. I/24 *ã:lmãlãrdĩ*; I/111 *ã:l'p*; I/78 *tã:u gãlãd*; I/24 *kõ:r'ũ*.
- d) Stressed *a*, *o*, and *ö* that stand between two more strongly stressed syllables or at the beginning of a phrase (see §§ 92-98) before such a syllable, are often lengthened; e. g. II/8 *ßãlã:sĩ*; I/22 ..., *ũõ:r'tãnsĩ*; etc.
- e) The vowel in the last syllable of a period (see §§ 99-100) is lengthened, if it has at least medium stress; e. g. II/85 *sũgã:*, I/70 *bũrũn*.
- f) Sometimes there is a lengthening of the vowel of a monosyllabic and strongly stressed word which stands at the end of a phrase, also words borrowed from Russian, whose original stress was on the last syllable show this phenomenon; e. g. I/36 *ũõ:z*, ...; I/31 *užẽ*, ...; etc.
- g) Dropping of the final consonant of a syllable very often causes lengthening of the preceding vowel; e. g. I/116 *tũrasnda* < *\*toyrĩsĩnda*; VI/7 *oqĩ'd* < *\*oqujdĩ(r)*; etc.
- h) If a vowel other than the final is eliminated in a word, the vowel of the preceding syllable is often lengthened; e. g. I/4 *ũõ:d'sgã* < *ũotuzgã*.

#### 43. Shortening of vowels.

*i*, *ĩ*, *ü*, and *u* (if they are not reduced) are much shortened before *l*, *r*, *n*, *u*, *z*, *s* and *š*, if these consonants are followed by another consonant or stand at the end of a phrase. This happens even if the vowel is strongly stressed (see § 42/c); e. g. I/18 *ũl bãlãs'*; I/8 *ũlkõ:u* ...; II/94 *ba'atũrptũ*; I/29 *tũlẽyĩnd'*; I/16 *bĩzdi*; II/89 *bĩrĩn bĩrĩn*; etc.

Before *r*, *u*, *z*, *s* (to a lesser extent before *g*) the four vowels mentioned above are also shortened, if these consonants are followed by a vowel; e. g. II/9 *bĩr õzũ*; I/105 *'šopannĩn alp*; I/40 *tĩzim*; II/64 *dĩ'senũz*, II/17 *'šĩyĩp*.

#### c) Vowel - Harmony

##### Real Vowel - Harmony

44. The vowel-harmony in Karakalpak is reasonably constant, but it is less regular than e. g. in Kazak or Kirghiz.

45. Broadly it can be said that, as in Turkish, the suffix-vowels show either an *a - e* change, or an *i - ĩ - ü - u* change.

The vowel-sequences are the following:

46. *a - e* change : *a* after *a* (ε), *ï*, *o*, and *u* ; *e* after (ε), *e - ɛ - ê*, *i - î*, *ü - û*, and *ö*. Particularly often in the Shakh Abas Bali dialect, but also in the other dialects and in literary language *ö* stands for *e* after *ü - û* and *ö* (as in Kazak and Kirghiz) ; e. g. II/13 *t'ünnö* < \**tünde* ; III/79 *üölyönnön* ; III/76 *üjñö* (but III/77 *üjñe*) ; l. l. *sözlör* = "words" etc.

47. *i - ï - ü - u* change : *i* after *e - ɛ - ê* and *i - î* ; *ï* after *a* and *ï* ; *ü* after *ö* and *û* ; *u* after *o* and *u*. The poss. suffix 3<sup>rd</sup> p. *-i* often changes to *-ö* after *ö* and *û*, when it forms an adverb ; e. g. I/9 *bïr günö* < \**künï*. If it is doubled, only the second *i* changes to *ö* ; e. g. I/19 *bïr gün<sup>u</sup>sö*.

48. Irregularities : Apart from the fact that *e* is often replaced by *ö* after *ö* and *û*, *i* sometimes has only an *i - ï* change (as in Uzbek literary language until 1936). Thus *i* stands after front vowels (and *û*), *ï* after back vowels (including *ï*). This is particularly noticeable in literary language and in slow and distinct speech (dictation) ; therefore this feature appears more often in my material on the Shakh Abas Bali dialect (dictated texts) than in that of Kungrad (recordings) ; e. g. II/59 *üö:z<sup>u</sup>mzdi* ; III/11 *bunï* ; III/1 *bürn<sup>u</sup>γï* (compare I/117 *bür<sup>u</sup>ngu*) ; etc. In literary language the accusative suffix mostly appears only in the forms *-ni* and *-nï*, except when added to pronouns. Also the word-building suffix *-ki* is found only as *-ki* and *-γï* (*-qï*) in literary language. The genitive suffix *-niñ*, the imperative suffix 3<sup>rd</sup> p. *-sin*, the suffixes of the First Preterite (*-dim*, *-dïñ*, etc.), and the word-building-suffix *-is* very seldom have rounded vowels.

49. Suffixes with two vowels of the *i*-group have the ordinary four changes with the first one and *i - ï* with the second one, e. g. *közümis* = "our eye". The same thing happens often, when two suffixes with *i*-vowels are added to a stem containing rounded vowels, e. g. *töküldi* = it was poured.

### 50. Disturbances of the Vowel-Harmony.

- a) Because of consonantal influences on vowels ; the transition *a* > ε (*e*, *ɛ*), before *j* (*i*) may be caused in all syllables except in the first one of a word ; the following syllables sometimes maintain the original vowel-harmony ; e. g. I/22 *saryejyan*. This phenomenon is also found, when the original *j* has been eliminated ; e. g. I/104 *dʒaʔaʔu* < *dʒajau*.
- b) After a disturbance of the vowel-harmony because of consonantal influences or of any other reason, the vowels of the following syllables normally follow the irregular vowel with regard to their vowel-harmony ; e. g. II/61 *bolmejmen* < *bolmajman*. Sometimes both vowel-harmonies influence the vowel and as a result intermediate stages appear ; e. g. II/92 *bolmejman* ; II/70 *bolmejmen*.
- c) Loan-words (Arabic, Persian, Russian) often do not agree with the vowel-harmony in their vowel-sequences ; e. g. I/126 *ne:müs* < Arab. \**na:mu:s* (pronounced *ne:mu:s*) ; *muyallim* = "teacher" < Arab. *mu'allim* ; *pirizdum* < Russ. *presidium* ; *qale* = "to want" < Pers. *xa:h* + the word-building suffix *-le*. (I/42 *qaleɣenn*) ; etc.



- d) The suffix *-tuyun* (Kungrad dialect also *-tuyan*, Shakh Abas Bali dialect *-turyan*, l. l. also *-tuyin*) (see §§ 449-454) appears only with back vowels, even if the stem has front vowels, e. g. *köretuyun* = "often seeing"; etc. Also *\*-dir* (< *\*\*tur* = "to stand") (Personal suffix 3rd p.) sounds always *-tur*, if it does not lose the *-r* (see § 88/4); e. g. III/73 *keliptur*; II/94 *ba'atürptur*.
- e) Apart from those mentioned, there are a number of other disturbances of the vowel-harmony. Especially in the Shakh Abas Bali dialect fairly often suffixes with front vowels are added to stems with back vowels (Uzbek influence); e. g. IV/1 *baxğa barganler*; IV/4 *uotürgeñ*; III/6 *barsan*; Kungrad dialect; e. g. I/99 *münlerin*; II/85 *o'alde*; Karasakal dialect e. g. *bir qanşeler* = "a few of them". Even in literary language such irregularities can be found, e. g. *bir qanşe* = "a few" (< *\*qantşa*). In this particular case the change *\*a > e* is historical and has been developed by the palatalizing influence of *-(t)ş-*.
- f) Very seldom suffixes with back vowels are added to stems with front vowels; e. g. II/24 *züßerlap*. Also *äziirma* or *äzirma* = "20" in the dialect of Shakh Abas Bali.
- g) In *kijou* = "son in law" there is a peculiar vowel-sequence; e. g. I/71 *kijow<sup>(ü)nün</sup>*. The *ü* in the suffix shows that the *i* of the first syllable originally was *ü*; *ow* < *eu*, *e* is rounded and becomes a post-central vowel (more like *o* than like *ö*).

#### Regressive Vowel - Harmony

51. Apart from the real vowel-harmony retrograde influences of vowels upon the vowels of the preceding syllables occur; e. g. II/47 *büdeç* < *\*buydaj*; *a > e* through the influence of the *-i*. This vowel, in accordance with the tendency of the language to have only front or back vowels in a word, has a retrograde palatalizing influence upon the *u* of the preceding syllable, thus causing the *u > ü* change; e. g. I/123 <sup>(i)ş<sup>(m)</sup></sup>*dou* < *i'şimde-u* (< *\*kü*). Through the retrograde influence of *-u* the *e* is rounded and becomes post-central (almost *o*). *bijil* "this year" < *bu džil* (< *\*\*jil*), *bügüñgi* = "to-day's" < *bukün-ki*; *beri* "all of it" < *bar* (it is existent) *-i* (its); etc.

#### f) Consonantal Influences on Vowels

##### Influence on quality

#### 52. Palatalization.

- a) *a* before *j* (*i*) in all syllables except the first one of a word changes to *ε* (or *e*, *ē*); e. g. II/61 *bolmejmen* < *bolmajman*; I/32 *solēi* < *sotaj*; but I/49 *bajdāñ*.
- b) *ē* stands normally for *e* before *j* *i* 'š š. This does not occur in the Desiderative 1st p. sg. and pl., e. g. *qajtajin* = "I want to return".
- c) *i* appears for *i* before *j* *i* 'š š and sometimes before *n*; e. g. I/26 *k'ejin*; I/18 *h'i'š*. This is also found, when the original *j* etc. is eliminated; e. g. I/60 *k'i'ictn* < *kejiktin*. Exception: *kijou* = "son in law" (*i* < *\*ü*, see § 50/7). (Sometimes *kijou*, e. g. I/65 *k'i'ijowü*).

- d) *ü* in the dialect of Kungrad has a more frontal articulation before *s*, *š*, *ʃ*, and after *dž* (not before *j*!). In the Shakh Abas Bali dialect *ü* appears only before *s*, *š*, *ʃ*, and after *dž*. (See § 37, "ü, u"; see also "i".)
- e) The palatalizing tendency can cause a vowel-change; e. g. I/10 *tijemin* < \**tigemin* : \**g* > *j* between *é* - *e*, *j* influences *é*, thus *é* > *i*; e. g. I/46 *kijjn* < *kejin*; II/64 *dj'seniz* > *dejseniz*; etc.

### 53. Velarizing.

- a) In the Kungrad dialect *ü* mostly changes to *u* in the vicinity of *w* and before *ɣ* (see § 37, *ü*).
- b) In the Shakh Abas Bali dialect *a* has a more back articulation in the vicinity of *q* than in that of other consonants (like *a* in the first syllable of a word). (See § 37, *a*.)

54. Labialization of basically unrounded vowels. I/71 *taur* < *toyri*, through metathesis > *toyir* > *towir* (*ɣ* > *w*), *w* is reduced, but the rounding of the lips remains and causes *i* > *ü* (*ü* is *i* with rounded lips); *o* > rounded *a*; I/54 *žüβredi* < *džiβeredi* (*i* > *ü* through the labializing influence of *β*); I/59 *ta<sup>u</sup>β* < Arab. *tabi:b* (*b* > *w*) lip-rounding causes *i* > *u*; I/38 *ta<sup>u</sup>β* < *tapip*; etc.

55. Rounded vowels loose lip-rounding (rare); e. g. VI/7 *oqird* < *oqujdi*.

56. The diphthongization of initial *o* and *ō* is weakened after certain preceding final consonants. (See § 37, "o, ō".)

57. Other influences.: a) See § 33, "e - ɛ - ě". b) See § 37, "o, u" (Shakh Abas Bali dialect). c) *o* > *u* before *ɣ*, also if \**ɣ* is eliminated; e. g. I/85 *tuyanda* < \**toy-*; I/116 *turasnda* < \**toyri-*; I/18 *ül* < \**oyul* (see § 85, \**ɣ* > *w*); but I/85 *tojad*.

### Influence on Quantity

58. See §§ 42/d, h, and 43.

### g) Reduced and eliminated Vowels

59. Very many vowels are reduced and eliminated in Karakalpak. This phenomenon is mainly caused by the influences of stress and rhythm.

60. Unstressed or weakly stressed vowels are reduced or eliminated, when there are strong stresses in the adjoining syllables. The stronger the stresses of the adjoining syllables are, the stronger is the dissimilation, viz. the deeper is the minimum of intensity in the unstressed syllable; e. g. I/28 *sön täpsän* < *sonu tapsan*; II/7 *šönk<sup>h</sup>ldæg*, but II/73 *šönk<sup>h</sup>üldæg*.

This dissimilation is especially noticeable in the following, basically very weakly stressed syllables.

- a) *-di* < \**dir* (Pers. suff. 3rd p.), especially before . . . , and . . . , (see §§ 92-100) (mostly *d* > *ɖ*); e. g. I/11 *d<sup>h</sup>ɖ<sup>h</sup>*; I/30 *äjtäv*.

- b) Possessive suffixes (especially that of the 3rd p.) if they have no emphasizing stress; e. g. I/75 *âtâsn-â-* < *atasına*; I/116 *ûjnê* < *ûjüne*; I/16 *âtâm*<sup>z</sup>. Also in the Shakh Abas Bali dialect (dictated texts!); e. g. III/4 *atasna* < *atasına*.
- c) Converb *-(i)p*: the vowel of *-ip* normally (viz. if it has no emphasizing stress) is eliminated, it remains only at the end of a phrase (see §§ 92-98) (then often reduced) and if *-ip* is followed by a voiced initial and is preceded by a voiceless plosive or by *-r*; e. g. II/39 *k'êt'ib* <sup>z</sup>*âtsâ*; II/54 a *â'ltûr<sup>u</sup>b* *iešiktû*; I/111 *â'lp*, but I/82 *âlp* *kêldîn*.

61. Shortened vowels (see § 43) are very often eliminated, even if they are stressed. They are, so to speak, swallowed by the shortening consonant. This happens particularly often, when the following and the preceding consonant both have a shortening influence. The following, now syllabic, consonant receives the stress of the eliminated vowel; e. g. I/17 *qîzlârñ* *bâjğâ* < *qîzlarin*; I/60 *k'î'ictñ* < *kejiktin*; I/30 *k'î'emp'î* *â'jtâp* < *kempir*; II/25 *bîr<sup>(u)</sup>rûp*; etc. Sometimes also such vowels are "swallowed" by shortening consonants that normally are not shortened by them; e. g. II/80 *xâjâ'tñ* *tâptîñ* < *qajjaqtan*; I/40 *kôšêdñ* < *kôšeden*; etc.

62. In the vicinity of sibilants vowels are very often reduced and eliminated, especially in the following sequences:

- a) Vowel-sibilant-consonant (mostly plosive); e. g. II/3 *'slengên* < *islengeñ*; I/104 *'(u)st<sup>(u)</sup>βâsn* < *ustubasin*; etc.
- b) Consonant (mostly plosive)-vowel-sibilant; e. g. II/25 *'š'ûrûp* < *tüşürüp*; III/20 *'šq'anlar* < *tî'šq'anlar*; I/74 *pšîrîp* < *piširip* etc.
- c) Medial sibilant-vowel-plosive; e. g. I/105 *kêl'etq'ânñ* ... < *kêl'âzatq'anin*; I/23 *kš<sup>·k</sup>* < *kî'šik* (Both *β* and *γ*).

63. Unstressed vowels, especially those standing before sibilants, can be "swallowed" by the aspiration of the preceding consonant (mostly *q*); e. g. I/35 *q'âlâ'r'ñ* < *qîzlarin*; III/53 *q'su* < *qusu*; etc.

The same thing can happen after a glottal stop; e. g. I/27 *q'âlâ'r'im* < *qîzlarim*.

64. If the same vowel appears as final and initial of two adjoining words, one of them mostly is eliminated (I put "-" between the two words); e. g. I/75 *âtâsnâ-lp* < *atasına alîp*; I/68 *pâvšây-âlp* < *pavşaya alîp*.

This is also found sometimes, when the two vowels are not alike; e. g. I/69 *âžâqš-jêtñ* < *džaqšî jetin*; I/101 *qâ'jdâ-kên* < *qajda êken* etc.

65. Also in the literary language the vowel of the last syllable is dropped in some words, if a suffix with an initial vowel is added to the word, e. g. *kejin* = "behind", *kejnine* "behind him" (direction, dative); *orunda* = "in the place" *oruna* = "instead of him" ("into his place"). See § 38 about e. g. <sup>(u)</sup>.

66. By the elision of vowels an accumulation of consonants can be caused, but the original distribution of the syllables is always preserved, even if only one consonant of a syllable is left; e. g. *a-lp* < *alîp*; II/53 a



*kʲem-pʲir-n-nn* < *kempirinin*; II/45 *kʲem-pr-im-di* < *kempirimdi*; etc. Sometimes it is difficult to hear the syllabic value of a consonant; e. g. in II/80 *qʰoj-tar-D* < *qojlardi*, but if another word follows a word which has such a final consonant, the rhythm of speech makes it noticeable that the consonant in question is syllabic.

## h) Intrusive Vowels

67. In the literary language sometimes auxiliary vowels are placed between consonants to avoid accumulations of consonants, e. g. *dʒapıraq* < \**dʒapraq* = "leaf"; *qalıq* < \**qalq* = "nation, people".

## i) Vowel - Transitions

1. By vowel-harmony (see §§ 44-50).
2. By mutual influences of vowels (see § 51).
3. By consonantal influences on vowels (see §§ 52-57).
4. In a few other cases:

68. a) *e* (*e*, *ê*) > *i*.

- α) Sometimes in the verbal noun *-gen*, especially in the Shakh Abas Bali dialect; e. g. II/79 \**kʲin* > *êken*; II/81 *dəyʲin* < *dêyen* (*ê* > *e* by sound-dissimilation).
- β) Sometimes in the ablative-suffix *-den* in the Shakh Abas Bali dialect; e. g. V/8 *kürdin* < *kürden*.
- γ) *e* sometimes changes to *i* before *j* (see § 78). This may also happen if the *j* has changed from \**g* (see § 85). When the change *-eg-* > *-ij-* is historical, then the syllable is written *-ij-* in literary language, e. g. *tijisli* = "touching", "concerning". Another example of a historical change \**e* > *i* before *j* is *kijik* = "deer" > \**kejik*.
- δ) In a few other cases; e. g. III/49 *mənin* < *mēnen*; I/13 *gitti* < *ketti*; II/70 *kêtewir* < \**keteber*; I/17 \**êʷš*; but I/18 \**îʷš*; II/72 *disen* < *dēsen*; etc.

b) *ê* > *e* (*e*) see § 33.

69. c) Other transitions. *e* > *ü*: V/11 *tüje*; but V/9 *tüjü*; *a* > *e*: II/46 *iejesne* < *ayasına* (!); V/11 *iejesi* < *ayası*; *u* > *ü*: II/47, 48, 50 *büdej*, II/42, 52, 93 *budej*; I/104 *türʷatqann* < *turudʒatqanin*; *i* > *ü*: I. l. *tiri*, II/40 *tür*; *o* > *u*: I/90 *unı* < *onı*; etc.

## 2. Consonants

## a) Table of Consonants

70. v = voiced, vl = voiceless.

		Bilabial		Dental		Alveolar		Palato-Alveolar		Palatal		Velar		Uvular		Glottal	
		v	vl	v	vl	v	vl	v	vl	v	vl	v	vl	v	vl	v	vl
Stops	Fortes		<i>p</i>		<i>t</i>								<i>k</i>		<i>q</i>		<i>ʔ</i>
	Lenes	<i>b</i>	<i>B</i>	<i>d</i>	<i>D</i>							<i>g</i>	<i>G</i>	<i>g</i>	<i>G</i>		
Affricative								<i>dʒ</i>	<i>tʃ</i>								
Nasal		<i>m</i>				<i>n</i>						<i>ŋ</i>					
Lateral						<i>l</i>						( <i>ɫ</i> )					
Rolled						<i>r</i>											
Fricative		<i>β</i>	<i>φ</i>			<i>z</i>	<i>s</i>	<i>ʒ</i>	<i>ʃ</i>	<i>j</i>	<i>ç</i>	<i>γ</i>	<i>x</i>		<i>χ</i>		<i>h</i>
Semi-vowel		<i>w</i>	<i>u</i>							<i>i</i>	<i>j</i>						

71. Consonants are often articulated in a very slack manner and are almost imperceptible. I indicate them by small letters above the line: e. g. *q* is a very slack *q*, articulated with an incomplete closure, thus in between *q* and *x*; e. g. I/69 *dʒa<sup>q</sup>ʃ*. (with *c*, on the other hand, the closure is complete, but the opening is a soft, voiceless solution and not an explosion as with *q*). I/107 *ʃop<sup>a</sup>an<sup>a</sup>* = the *a* indicates an incomplete closure of the nasus by the velum.

72. The prolonged articulation of a consonant is indicated by a dot put after it, e. g. *ʃ˙* etc. If such a consonant stands at a syllable boundary, then I write a double consonant, e. g. *toqqʉz* = "nine".

## b) Remarks on the Consonants

73. The voiceless lenes *B*, *D*, and *G* are the result of the loss of voice of the corresponding voiced stops, or of a softening of the corresponding fortes (see § 82).

*k* stands only with frontal vowels,

*q* only with back ones.

*g* is derived secundarily from *k* and *q*. No type was available for rendering the velar and uvular *g* by different symbols. The velar variety, however, appears always with front vowels, the uvular with back ones.

*ʔ* sometimes replaces an eliminated initial vowel; e. g. II/3 *ʃslengen* < *islengen*, though the vowels normally do not begin with a glottal stop.

*a* and *i* in *dʒ* and *tʃ* are mostly very weak, *dʒ* appears only occasionally; e. g. I/69 *dʒa<sup>q</sup>ʃ*. On the other hand, initial and medial *dʒ* often changes to *ʒ*. *tʃ* is sometimes replaced by *ʃ* in the dialect of Kungrad, whereas in the dialect

- of Shakh Abas Bali almost always *s* appears for the *ʃ* of the Kungrad dialect. In the dialect of Karasakal even *s* is occasionally found for the *ʃ* of the dialect of Kungrad; e. g. *něse* = "how much", Kungrad dialect *něʃse*.
- l* appears with frontal vowels, the velarized *l̥* with back ones. The difference between the two is clearly perceptible, there being only in the Shakh Abas Bali dialect not much difference between the two: *l̥* is only noticeably different from *l* as a final or when followed by another consonant. Before *a* and *ε* in all three dialects *l* appears for *l̥*; e. g. III/20 *ʃqʹanlar*; I/32 *solei*.
- χ* exists only in the Shakh Abas Bali dialect; it is mostly a secondary consonant changed from *q*.
- β* and *φ* change secondarily from *b* and *p*; but they are sometimes also written as *v* and *f* in literary language, e. g. *arfa* (pronounced *arqa*) < *arpa* = "barley".
- z* is mostly very weakly articulated and only half voiced. Often, especially as a final, it becomes entirely voiceless.
- ʃ* interchanges very often with *s*; e. g. I/69 *dʒaʃ*, but I/74 *aʒaʃlap*. In the Kungrad and Shakh Abas Bali dialect *\*ʃ* appears more often as *s* than as *ʃ*, in the dialect of Karasakal *\*ʃ* is almost always *s*.
- ç* and *x* almost always are secondary forms, originating from *k* and *q*. Only in loan-words original *x* can sometimes remain unchanged, e. g. *ɸaxta* = "cotton" (Persian). (Normally *\*x* changes to *q*, e. g. *qatq* < Arab. *χalq* = "people".)
- ɣ* occurs as an original consonant or changes secondarily from *g*, *k*, and *q* (though *q* is uvular!). It is in general very weakly articulated.
- h* occurs only in loan-words; e. g. I/18 *hiʃ* < Persian *hi:tʃ*; *her* = "each" < Persian *har*; I/15 *hazir-γi* < Arabic *ha:dir*. *\*h* is often replaced by *q*, e. g. *qatq* = "nation" < Arabic *χalq*.
- w* changes secondarily from *b*, *p*, and *ɣ*, but is also written in the literary language, e. g. *arwa* < Arab. *araba* = "carriage"; *awiz* (pronounced *auz*, see § 81) < *\*ayiz* = "mouth".
- j̥* stands occasionally for *j* as a final at the end of a phrase (see §§ 92-98) and if the next word has an initial vowel; it is also found in diphthongized *e*, *ε*, and *ê* (see § 37), and casually for reduced *j*.

74. Accordingly, the following consonants mentioned above appear as primary consonants (those in brackets are found as original consonants only in loan-words):

Stops	Fortes	<i>p</i>	<i>t</i>			<i>k</i>	<i>q</i>
	Lenes	<i>b</i>	<i>d</i>			<i>g</i>	
Affricative					<i>dʒ ʃʒ</i>		
Nasal		<i>m</i>	<i>n</i>			<i>ɲ</i>	
Lateral			<i>l̥</i>				
Rolled			<i>r</i>				
Fricative			<i>z s</i>	<i>ʃ</i>	<i>j̥</i>	<i>ɣ(x-χ)</i>	( <i>h</i> )
Semi-vowel		<i>w</i>					



Of these,  $\text{ʃ}$  and  $\text{'ʃ}$  are members of the same phoneme. At the same time,  $\text{ʃ}$  appears also as a member of the phoneme  $\text{s}$ .  $\text{x}$  and  $\text{χ}$  are dialectal variations of the same sound.

In the literary language all these consonants are represented by different letters, whereby the phoneme  $\text{'ʃ-ʃ}$  is always rendered by  $\text{s}$  with a cédille, the phoneme  $\text{ʃ-s}$ , however, by  $\text{s}$ . In addition,  $\text{f}$  and  $\text{v}$  are sometimes used to render the secondary consonants  $\varphi$  and  $\beta$ .

75. The official Latin alphabet of Karakalpak is as follows (it is given in the order in which the letters are taught in Karakalpak schools) :

$\text{a}$ ,  $\text{b}$ ,  $\text{ç}$  ( $= \text{dʒ}$ ),  $\text{d}$ ,  $\text{e}$ ,  $\text{ə}$  ( $= \text{ɛ}$ ,  $\text{a}$ , see § 36),  $\text{f}$ ,  $\text{g}$ , a form of  $\text{q}$  rather like an  $\text{o}$  with a tail put to its top by a horizontal stroke ( $= \text{ɣ}$ ),  $\text{h}$ ,  $\text{i}$ ,  $\text{j}$ ,  $\text{k}$ ,  $\text{l}$  ( $= \text{l}$  and  $\text{ɫ}$ ),  $\text{m}$ ,  $\text{n}$ , an  $\text{n}$  with a cédille ( $= \text{ɲ}$ ),  $\text{o}$ , an  $\text{o}$  with a horizontal bar in the middle ( $= \text{ø}$ ),  $\text{p}$ ,  $\text{q}$ ,  $\text{r}$ ,  $\text{s}$ ,  $\text{s}$  with a cédille ( $= \text{ʃ}$ ),  $\text{t}$ ,  $\text{u}$ ,  $\text{y}$  ( $= \text{ü}$ ),  $\text{v}$ ,  $\text{z}$ , the Russian soft sign ( $= \text{ʝ}$ ).

#### c) Aspiration, Affrication, Palatalization and Glottal Stop

76. The aspiration in Karakalpak is very weak (as opposed to Uzbek for example). Only  $\text{q}$ ,  $\text{k}$  and  $\text{k'}$  as initials are fairly often moderately aspirated ( $\text{q'}$ ,  $\text{k'}$ ,  $\text{k'}$ ), but almost never as medials or as finals. Initial  $\text{q}$  is sometimes pronounced with a following  $\text{h}$ , which is not energetically ejected like the usual aspiration, but pronounced as a separate consonant after the weakly and bluntly articulated  $\text{q}$ ; e. g. II/75 *qhojdʰ*. Very seldom also initial and medial  $\text{t}$  has a weak aspiration; e. g. II/13 *tʰünnö*; II/36 *qʰajtʰp* < *qajtʰp*.

77. The aspiration of the palatalized  $\text{k'}$  is sometimes strengthened to an affrication with  $\text{ç}$ ; e. g. II/44 *kçempr*. Also  $\text{q}$  is occasionally affricated with  $\text{x}$ ; e. g. II/70 *qxan*. In the Shakh Abas Bali dialect also an affrication of initial, medial and final  $\text{q}$  with  $\text{χ}$  is found; e. g. III/42 *dʒaqχsı*; IV/27 *aqχ*.

78. In all three dialects initial  $\text{k}$  is very often palatalized before  $\text{e}$  ( $\text{é}$ ,  $\text{e}$ ) and  $\text{i}$ ; e. g. I/26 *kʰejin*; II/15 *kʰetewerep*; I/46 *kʰijın*; etc. In the Shakh Abas Bali dialect also medial  $\text{k}$ , as well as  $\text{s}$ ,  $\text{ʃ}$  and  $\text{n}$  are palatalized before  $\text{e}$  sounds (in one case even before  $\text{ö}$ ); e. g. III/30 *nʰe* (with the pronunciation *nè* the  $\text{n}$  is not palatalized); III/52 *sʰen*; IV/11 *psʰetn*; IV/25 *deşʰe*; III/34 *ülkʰön*; III/63 *işʰedʰ*; etc.

79.  $\text{q}$  has sometimes a distinctly perceptible glottal stop ( $\text{q'}$ ); e. g. I/27 *qʰlarʰm*; II/11 *qʰalqʰa*; etc.

#### d) Remarks on Accumulations of Consonants

80. There are no accumulations of consonants and no  $\text{r}$  at the beginning of words in literary language, similarly accumulations of consonants are avoided at the end of words. In loan-words these are avoided by prefixed or intrusive vowels, e. g. *oramal* = "head-cloth" < Pers. *ru:ma:l* = "towel"

(thus it is made similar to *ora-* "to wrap"); *üstöl* < Russ. *stol* = "table"; *qulub* < Russ. *klub* = "club"; *qaliq* < Arab. *ḫalq* = "people"; *ḫerip* < Arab. *ḫarf* = "letter" ("type"); *waqit* < Arab. *waqt* = "time" (but *waqtī* = "its time").

In the spoken language very little attention is paid to that.

### 81. e) The Consonants of Karakalpak compared with those of other Turkic Languages

I give only the basic and the most important secondary forms of the consonants, not all those caused by the phenomena of assimilation. (For these see the §§ 82-86.) The secondary forms of the Karakalpak consonants are found in all three dialects.

Turkish	Uzbek	Kirghiz	Kazak	Kungrad	Secondary	Karakalpak Shakh Abas Bali	Karasakal 1.1.	
1. <i>d-</i>	<i>t-</i>	<i>t-</i>	<i>t-</i>	<i>t-(d-)</i> <sup>2</sup>		<i>t-(d-)</i> <sup>2</sup>	<i>t-(d-)</i> <sup>2</sup>	<i>t-(d-)</i> <sup>2</sup>
2. <i>b-n-(bin-)</i>	<i>m-</i>	<i>m-</i>	<i>m-</i>	<i>m-</i>		<i>m-</i>	<i>m-</i>	<i>m-</i>
3. <i>b-n-(bunu)</i>	<i>b-</i>	<i>m-</i>	<i>m-</i>	<i>b-</i>	<i>m-</i>	<i>b-</i>	<i>b-</i>	<i>b-</i>
4. <i>g-</i>	<i>k-</i>	<i>k-(g-)</i>	<i>k-</i>	<i>k-(g-)</i> <sup>4</sup>	<i>g-</i> <sup>3</sup>	<i>k-(g-)</i> <sup>4</sup>	<i>k-(g-)</i> <sup>4</sup>	<i>k-(g-)</i> <sup>4</sup>
5. <i>j-</i>	<i>ǰ-</i>	<i>dǰi-(di-)</i>	<i>dǰ-</i>	<i>dǰ-</i>	<i>ǰ-, j-</i> <sup>5</sup>	<i>dǰ-</i>	<i>dǰ-</i>	<i>dǰ-(j-)</i> <sup>6</sup>
6. <i>tš-</i>	<i>tš-</i>	<i>tš-(š-?)</i>	<i>š</i>	<i>tš</i>	<i>š</i>	<i>š</i>	<i>š</i>	<i>š</i>
7. <i>š</i>	<i>š</i>	<i>š</i>	<i>s</i>	<i>s, š</i>		<i>s(š)</i>	<i>s</i>	<i>s</i>
8. <i>m</i> after a consonant (except <i>r, l, j</i> ).	<i>m</i>	<i>m</i>	<i>b, p</i>	<i>b, p</i>		<i>b, p</i>	<i>b, p</i>	<i>b, p</i>
9. <i>n</i> after a cons. or diphthong.	<i>n</i>	<i>d, t</i>	<i>d, t</i> <sup>8</sup>	<i>d, t</i> <sup>8</sup>		<i>d, t</i> <sup>8</sup>	<i>d, t</i> <sup>8</sup>	<i>d, t</i> <sup>8</sup>
10. <i>l, l̥</i> after a consonant (except <i>j, l, r</i> ).	<i>l</i>	<i>d, t</i>	<i>d, t</i>	<i>l, l̥</i>	<i>d, t</i> <sup>9</sup>	<i>l, l̥</i>	<i>l, l̥</i>	<i>l, l̥</i>
11. <i>v-</i>	<i>b-</i>	<i>b-</i>	<i>b-</i>	<i>b-</i>		<i>b-</i>	<i>b-</i>	<i>b-</i>
12. <i>h-</i>	<i>x-(h-)</i>	<i>q-</i>	<i>q-</i>	<i>q-, h-</i>		<i>q-, h-</i>	<i>q-, h-</i>	<i>q-, h-</i>
13. <i>-ay</i>	<i>-ay</i>	<i>-o:</i>	<i>-au</i>	<i>-au</i>		<i>-au</i>	<i>-au</i>	<i>-aw</i>
14. <i>s-tš</i>	<i>s-</i>	<i>tš</i>	<i>š-</i>	<i>š-</i>		<i>š-</i>	<i>š-</i>	<i>š-</i>
15. <i>γ</i> between vowels.	<i>γ</i>	<i>γ</i>	<i>γ</i>	<i>γ</i>		<i>γ</i>	<i>γ</i>	<i>γ</i>
16. <i>γ</i> preceded by <i>a, u, ö, ü</i> and followed by any vowel, except <i>a-a</i> .	<i>γ</i>	<i>o:, u:, etc.</i>	<i>w, u</i>	<i>w, u</i>	<i>γ</i>	<i>w, u</i>	<i>w, u</i>	<i>w</i>

<sup>2</sup> Words with primary initial *d-* are sporadically found e. g. *düzbeke* = "to put in order".

<sup>3</sup> See § 82.

<sup>4</sup> Some words have *g-* originally, e. g. *güres-* = "to fight (Uzbek *kürüş-*).

<sup>5</sup> See § 86.

<sup>6</sup> Irregularities with loan-words: *dǰad* < Pers. *ja:d* = "memory"; but *ja* < Pers. *ja:* = "or".

<sup>7</sup> Before *š, s, t*, and *č*.

<sup>8</sup> The genitive suffix *-nin* does not change after final *-n*, *-m*, and *-u*.

<sup>9</sup> Especially in the dialect of Shakh Abas Bali.

Turkish	Uzbek	Kirghiz	Kazak	Kungrad	Secondary	Karakalpak Shakh Abas Bali	Karasakal l. l.
17. $\gamma$ preceded by $i$ -, $\ddot{i}$ - and followed by a vowel.	$\gamma$	$j$	$j$	$j$		$j$	$j$
18. $\gamma$ preceded by $a$ , $u$ , $\ddot{o}$ , $\ddot{u}$ and followed by a consonant.	$\gamma$	$o:, u:, \text{etc.}$ ( $\underset{\sim}{u}$ )	$\underset{\sim}{u}$	$\underset{\sim}{u}$		$\underset{\sim}{u}$	$\underset{\sim}{u}$
19. $\gamma$ preceded by $o$ and followed by $u$ .	$\gamma$	$u:$	$w$	$w$		$w$	$w$
20. $f$	$f, p$	$p$	$p$	$p$	$\varphi$	$p$	$p$

## Examples :

Turkish	Uzbek	Kirghiz	Kazak	Kungrad	Karakalpak Shakh Abas Bali	Karasakal	l. l.
1. <i>day</i>	<i>tay</i>	<i>to:</i>	<i>tau</i>	<i>tau</i>	<i>tau</i>	<i>taw</i>	"mountain".
2. <i>bin-</i>	<i>min-</i>	<i>min-</i>	<i>min-</i>	<i>min-</i>	<i>min-</i>	<i>min-</i>	"to mount".
3. <i>bunu</i>	<i>bunī</i>	<i>munu</i>	<i>munu</i>	<i>bunu</i> ( <i>munu</i> )	<i>bunu</i> <i>bunī</i>	<i>bunu</i>	"this" (acc.).
4. <i>göz</i>	<i>köz</i>	<i>köz</i>	<i>köz</i>	<i>köz</i>	<i>köz</i>	<i>köz</i>	"eye".
5. <i>joq</i>	<i>joq</i>	<i>džioq</i> <i>dioq</i>	<i>džoq</i>	<i>džoq</i>	<i>džoq</i> <i>žoq</i>	<i>džoq</i>	"it is not".
6. <i>tšiq-</i>	<i>tšiq-</i>	<i>tšiq-</i>	<i>šiq-</i>	<i>tšiq-</i>	<i>šiq-</i>	<i>šiq-</i>	"to go out".
7. <i>šu</i>	<i>šu(t)</i>	<i>ošo</i>	<i>soł</i>	<i>soł</i> <i>šul</i>	<i>soł</i>	<i>soł</i>	"that".
8. <i>gitmek</i>	<i>kétmek</i>	<i>ketmek</i>	<i>ketpek</i>	<i>kétpek</i>	<i>ketpek</i>	<i>kétpek</i>	"to go".
9. <i>at-ī</i>	<i>at-nī</i>	<i>at-tī</i>	<i>at-tī</i>	<i>at-tī</i>	<i>at-tī</i>	<i>at-tī</i>	"the horse" (acc.)
10. <i>atlar</i>	<i>atlar</i>	<i>atlar</i>	<i>atlar</i>	<i>atlar</i>	<i>atlar</i> <i>atlar</i>	<i>atlar</i>	"horses".
11. <i>var</i>	<i>bar</i>	<i>bar</i>	<i>bar</i>	<i>bar</i>	<i>bar</i>	<i>bar</i>	"there is".
12. <i>halq</i>	<i>xalq</i>	<i>qal(ī)q</i>	<i>qalq</i>	<i>qalq</i>	<i>qalq</i>	<i>qalq</i>	"nation" < Arab. <i>ḫalq</i> .
	<i>hazir</i>	<i>hazir</i>	<i>qazir</i>	<i>hazir</i>	<i>hazir</i>	<i>hazir</i>	"presently", "now". < Arab. <i>ḥa:dir</i> .
13. <i>day</i>	<i>tay</i>	<i>to:</i>	<i>tau</i>	<i>tau</i>	<i>tau</i>	<i>taw</i>	"mountain".
14. <i>saš</i>	<i>saš</i>	<i>tšatš</i>	<i>šaš</i>	<i>šaš</i> <i>saš</i>	<i>šaš</i>	<i>šaš</i>	"hair".
15. <i>tšiqip</i>	<i>tšiqip</i>	<i>tšiqip</i>	<i>šiqip</i>	<i>tšiqip</i>	<i>šiqip</i>	<i>šiqip</i>	"going out".
16. <i>añiz</i>	<i>añiz</i>	<i>o:z</i>	<i>añz</i>	<i>añz</i>	<i>añz</i>	<i>añz</i>	"mouth".
17. <i>sijir</i>	<i>sijir</i>	<i>sijir</i>	<i>sijir</i>	<i>sijir</i>	<i>sijir</i>	<i>sijir</i>	"horned cattle".
18. <i>buydaj</i>	<i>buydaj</i>	<i>bu:dej</i>	<i>bu(:)dej</i>	<i>buděj</i> ( <i>büdej</i> )	<i>buděj</i>	<i>buděj</i>	"wheat".
19. <i>soyuq</i>	<i>soyuq</i>	<i>su:q</i>	<i>sowuq</i>	<i>sowuq</i> <i>souq</i>	<i>sowuq</i>	<i>sowuq</i>	"cold".
20. <i>fajda</i>	<i>fajda</i> ( <i>pajda</i> )	<i>pajda</i>	<i>pajda</i>	<i>pajda</i>	<i>pajda</i>	<i>pajda</i>	"use" < Arabic <i>fa:ida</i> .



## f) Transitions of Consonants and Assimilation

## Modifications of Consonants through juxtapositional Assimilation

## 82. Devoicing of voiced Consonants and similar Phenomena.

Voiced consonants become voiceless and voiceless consonants voiced; or a fortis is weakened to a voiceless lenis, or a lenis is strengthened to a fortis.

- $b > \text{B}$ : this happens very often to initial  $b$ ; e. g. I/77 *Bül*; I/80 *baɣayı*; I/25 *bılmejdı*; furthermore  $-ip$   $b$ - very often turns to  $-ib$   $\text{B}$ -; e. g. I/49 *uöt<sup>B</sup> bop<sup>t</sup>* < *ötüp bolıptı*; II/52 *abbarsan* < *alıp barsan*.
- $b > \text{p}$ : Sometimes with initial  $b$  in the Shakh Abas Bali dialect; e. g. III/26 *pır*; IV/1 *pxarda* < *buxarada*; in l. l.  $-ip$   $b$ - sometimes changes to  $-ip$   $\text{p}$ -, e. g. *oqup pıtırge* = "the finished reading".
- $d > \text{D}$ : Very often  $*-dir$  (Pers. suff. 3rd p.) changes to  $\text{D}$ , especially at the end of a phrase (...) or of a period (...); e. g. I/29 *dejd<sub>D</sub>*. Furthermore  $d$ - is often assimilated to a preceeding final  $-t$  or  $-D$ ; e. g. I/34 *yelev dejd<sub>D</sub>*; or  $-d$  is assimilated to  $t$ -; e. g. I/38 *qakejt<sup>u</sup>yan<sup>i</sup>mızd* (< *dı*) *ta<sup>u</sup>β*.
- $d > t$ : Initial  $d$ - in suffixes changes to  $t$ -, when the suffix is added to a word with a voiceless final; e. g. I/1 *qarayalpaqta*; I/11 *ketti* (in slow speech almost *ketD<sup>i</sup>*, with a soft solution). II/85 *bızlerD-t-at* < *bızlerdi de at* (*dı*)  $\text{D}$  because of the minimum of intensity on  $-di$ , *de*  $> t$ ,  $-D-t$ : soft closure, sharp explosion). Apart from that,  $d$ - in the factitive-suffixe  $-dir$  almost always changes to  $t$ - after  $-l$ , e. g. II/36 *uölt<sup>u</sup>red*; *keltirip* = "making come".
- $dʒ > \text{Dʒ}$ : Sometimes with initial  $dʒ$  (like  $b > \text{B}$ ); e. g. II/12 *Dşaly<sup>is</sup>*; II/12 *Dşumüşn*.
- $dʒ > 'ʒ$ : Through assimilation to a preceding voiceless consonant, e. g. II/65 *aŋqat tşé<sup>(u)</sup>wyö*.
- $g > \text{G}$ : =  $*g > k > \text{G}$ .
- $g > k$ : Initial  $g$ - in suffixes changes to  $k$ -, when added to a voiceless consonant; e. g. I/65 *k'etken* <  $-gen$ ; etc.
- $\gamma > q$ : In suffixes initial  $\gamma$ - plus a back vowel changes to  $q$ -, when added to a voiceless consonant; e. g. II/58 *q'apqa* <  $-\gamma a$ ; etc.
- $k > \text{C}$ : Very often with initial  $k$ - after a preceding final consonant (especially  $-(i)p$ ); e. g. II/27 *qajtp cēlev*; furthermore with  $k$  as the final of a syllable before a consonant or at the end of a phrase (see §§ 92-98), particularly if the vowel before the  $k$  is strongly stressed; e. g. II/14 *'şōnkūldēc*, ...; II/13 *'şōnkūldēctn*. Finally this change appears in deep minima of intensity; e. g. I/41 *\*ō<sup>h</sup>tczyēndē*.
- $k > g$ : Initial  $k$ - often changes to  $g$  after  $-n$ ,  $-m$  and  $-r$  (after  $-n$  this is sometimes also found if the  $-n$  has changed from  $-n$  through the influence of the  $k$ ); e. g. I/63 *'şōpan gelip*; I/13 *wact<sup>m</sup> gitti*; I/83 *bır gūnlere*.  $k$  may change to  $g$  before  $n$ , when there is no (eliminated) vowel between  $k$ - and  $-n$ ; e. g. II/17 *ieşignn* < *ieşiknin*.

- $p > b$  : } This change particularly affects the converb *-ip*. (Since the form  
 $p > b$  : } with *p* is the normal one in speaking and writing, I regard it as the  
 basic form in this study.) *-p* changes to *-b* before an initial voiced  
 stop or *ɨ*; e. g. I/111 *a'lb barad*<sup>1</sup>; II/41 *qarab ɨɕikn*. When the  
 following word has an initial *b*, this changes very often to *b* (see  
*b > b*), in this case *-ip* is softened to *-ib*; e. g. II/52 *abbarsan* < *alip*  
*barsan*; I/112 *a'lb baryannan*.
- $q > uvular \epsilon$  : Caused by the same circumstances as the change *k > velar \epsilon*;  
 e. g. I/44 *ʔö'tp calad*<sup>1</sup>; II/4 *wàctà*. Furthermore, *q* is sometimes  
 found to change to uvular *\epsilon* instead of changing to uvular *g*, when  
 it follows a final *-n* which, in its turn, has changed from *-n* through  
 the influence of the *q*; e. g. I/51 *ʔopam calad*<sup>1</sup>. Finally *q* can  
 change to *\epsilon* before an initial voiceless lenis which has become  
 voiceless through the influence of the *q* (compare *p > b*).
- $q > uvular g$  : Initial *q* often changes to uvular *g* after a final *n*; e. g. I/106  
*tan gal*<sup>1</sup>*p*; I/8 *ülkō'n gǝzi*. When *-n* is reduced, *q > g* does not take  
 place; e. g. I/127 *wala<sup>n</sup>qǝ* < *balaninq*<sup>1</sup>.
- $> d$  : In minima of intensity; e. g. I/4 *uð·d<sup>1</sup>γà* < *otuzγa*.

### 83. Modifications of nasal Consonants.

- $n > ɲ$  : *n* changes to *ɲ* before *k* and *q* (which then often undergoes changes,  
 see above); e. g. I/8 *ülkō'n gǝzi*; I/64 *tapqannan kiijn*. (*-n* before *k*  
 is very frontal and can hardly be distinguished from *n*.)
- $> n$  : *-n* changes to *n* before *d*; e. g. II/69 *bolasan* (< *-san*) *dejd*.
- $> m$  : Sometimes *n* changes to *m* before *b*; e. g. II/79 *ʔopam bolip*.

### 84. Regular Changes of *m*, *n*, *d*, *b*, and *l* through Assimilation

- $n > b$  : After *-m*, *-n*, *-ɲ*, *-z*, e. g. *düzbe<sup>k</sup>* < *düzme<sup>k</sup>* = "to put in order".
- $n > p$  : After all voiceless consonants; e. g. III/41 *ašpa* < *ašma*; II/89 *q'ap*  
*p'enen* < *mēnen*; I/45 *džaxpejd*<sup>1</sup> < *džaqmajdī*.

After vowels and after *r* and *l* there is no change of *m*.

- $> d$  : After diphthongs and voiced consonants *n* changes to *d*, but the  
 genitive-suffix *-nin* remains unchanged after *-m*, *-n* and *-ɲ*; e. g.  
 IV/29 *palaydī* (< *-nī*); I/16 *bizdi*; I/52 *ʔopand*<sup>1</sup>; I/36 *k'imd*<sup>1</sup>; but  
 I/49 *q'annin*; *adamnin* = "of the man".

Sometimes exceptions are found to the rule that *n* changes to  
*d*; e. g. II/22 *kō'm<sup>n</sup>rūnanū* (for *-dū*). II/17 *ɨsignn* only seems to be  
 an exception; < *ɨɕik-ɨn-nin*.

- $> t$  : After all voiceless consonants *n* changes to *t*; e. g. I/60 *k<sup>1</sup>ictn* <  
*kijiknin* I/37 *q'al<sup>1</sup>ti* < *-nī* etc.

- $> n$  : The *d*- of the ablative-suffix *-den* changes to *n*- after *-m*, *-n*, and *-ɲ*,  
 as well as after the possessive suffix 3rd p.; e. g. I/66 *ʔopannan*;  
 I/60 *jem<sup>n</sup>nen*. Exception (Shakh Abas Bali dialect): III/46 *baryan-*  
*dan*; (for *-nan*).

Sometimes also the *d*- of the locative-suffix *-de* changes to *n*-  
 after *-n*; e. g. II/8 *kūnnō* < *künde*; II/13 *t'ūnnō* < *tünde*; etc.

- \*b > m*: The change of *\*b* to *m* before a vowel which is followed by *-n*, which is so characteristic for most Turkic languages, exists also in Karakalpak; e. g. *min-* "to mount a horse" < *\*bin-*, but in the forms of *bül* = "this" it mostly remains unchanged (in contrast to Kazak, but as in Uzbek). Thus *bünnan* = "from this" (sometimes *münnan*).
- l, l̥*: in contrast to Kazak and Kirghiz they normally remain unchanged in the literary language and in the Kungrad dialect; very seldom they change to *d, t*; e. g. II/27 *taštap*; I. l. *bilimdi* < *bilim-li* = "with knowledge, learned"; *šašti* < *šašli* = "hairy". In the dialect of Shakh Abas Bali these changes are found more often.

#### Other Transitions of Consonants

##### 85. Regular Transitions.

- b > β*: Initial and medial *b* changes to *β* between vowels and after *-r*; e. g. I/29 *tileyindī beremen* < *ber-*; I/18 *seβeβi* < *sebebi*; II/6 *bīr βalas*<sup>(1)</sup>; II/9 *arβa* < *araba* (I. l. *arwa*). If a syllable with initial *b* is strongly stressed, *b* remains unchanged after a final vowel; e. g. II/66 *q'āpti bāš'a*; I/18 *bāšās bōlmāyān*.
- b > w*: In compound verbs the initial *b* of the second verb changes to *w*; e. g. II/69 *cētew'sin* < *kete-bersin*.
- <sup>a</sup>ž > j*: In words that are composed of a demonstrative pronoun and a word with initial *<sup>a</sup>ž*, the latter changes to *j*; e. g. I/80 *bajayī* < *bu(l)-džaq-ki*; *bijil* < *bu(l)džil* = "this year" (*džil* < *\*jil*).
- g > γ*: Initial *g-* in suffixes normally changes to *γ-* after vowels and voiced fricatives, as well as after *l* and *r*; e. g. I/27 *<sup>a</sup>žüβeryen*; etc.
- \*g > j*: Original final *\*γ* and *\*g* of a syllable change to *j* when preceded
- \*γ > j*: by *ī, i, or ē, e*, and followed by a vowel; e. g. *sijir* = "horned cattle" < *\*siyir*; I/39 *<sup>a</sup>žirip* < *<sup>a</sup>žijip* < *\*džijip* < *\*jijip*; II/46 *iejesne* < *eyesine* < *\*ayasina*; I/10 *tijemin* < *\*tegemen*; I/34 *tijisi* < *\*teg-gi-si*.
- \*g > -*: Original final *\*-γ* and *\*-g* of a syllable disappear after *ī* and *i*; e. g.
- \*γ > -*: II/40 *t'ür* < *tiri* < *\*tirig*; *sari* = "yellow" < *\*sariγ*. Final *\*-g* and *\*-γ* in verbal stems disappear when preceded by *e, i, or ī* and followed by a consonant; e. g. *džila-* = "to weep" < *\*jijla-*; *ti:giz-* = "to cause to reach" (with compensating length) < *\*teg-giz-*.
- \*g > w(u)*: Original final *\*g* and *\*γ* of a syllable which are followed
- \*γ > w(u)*: by a consonant, change to *w (u)*, if the preceding vowel is a member of the *a, u, ö* or *ü* phonemes; e. g. *tau* = "mountain" < *\*tay*; V/10 *aḡdaryan* < *\*aydaryan*; *buwədaγ* < *\*buydaγ*; etc. In spoken Karakalpak, however, this *-w* is often dropped before a consonant when preceded by *u*. Compensatory lengthening may occur; e. g. II/42 *budeγ* = I. l. *buwədaγ* < *\*buydaγ*; I/85 *tuyan-* = I. l. *tuwyan* < *\*tuγyan*; I/116 *tu'rasnda* < *\*toyrisinda* (see below); I/127 *tu'ru* < *\*toyri*.

The same change will take place if *\*g* and *\*γ* are preceded by *a, u, ö, or ü* and followed by another vowel, except if both vowels are *a* or if the *g* or *γ* is the initial consonant of a suffix; e. g. *awiz* (Kungrad dialect: *auz*) = "mouth" < *\*ayiz*; I/56 *a'urud* < *awir-*



= "to fall ill" < \**ayir-*; etc., but *ayaş* = "tree" < \**ayatş*; *ata-ya* = "to the father" etc. Occasionally, however, even the initial *γ*- of a suffix may be affected by this change, especially if the vowel of the suffix is reduced or eliminated; e. g. I/51 *dala'u* (with compensating lengthening) < *dala-ya*.

When original \**γ* is preceded by *o* and followed by *u*, then \**-oγu-* changes to *-owu-*, but is frequently contracted to *-u-*; e. g. *ül* = "son" < *owul* < \**oyul*; *ürta-* = "to steal" < *owurla-* < \**oyurla-*; II/73 *bup* < *bowup* < \**boyup*; etc. Intermediate stages between *-owu-* and *-u-* may also appear; e. g. I/110 *boup* < *bowup* < \**boyup*; I/113 *bo'ul'b* < *bowulup* < \**boyulup*.

When \**γ* is preceded by *o* and followed by a consonant, *o* usually changes to *u* and, in accordance with what has been stated above, \**γ* changes to *w* or, in spoken Karakalpak, is often dropped (see above).

- j* > *i*: Reduced *j* becomes *i* between vowels; e. g. II/49 *kij'in* < *kejin*.
- k* > *γ*: Initial, medial and final *k* mostly changes to *γ* between vowels; e. g. I/70 *kereγ emes* (< *kerek*); I/29 *tileγ'ind'i* < *tilekindi*; etc.
- p* > *β*: The converb *-ip* changes to *-iβ* before an initial vowel or *ž*; e. g. I/38 *ta'β alamž* (< *tapip*); I/51 *ba'γβ žürγen* (< *baqip*). Intervocalic *-p-* of literary language changes to *-β-* in spoken Karakalpak; e. g. I. l. *džiper-* = "to send", Kungrad dialect (with labialization of the *-i-*): *žžüβer-* (see I/54, 61, 114 etc.).
- q* > *γ*: Initial, medial and final *q* mostly changes to *γ* between vowels; e. g. I/127 *šiyip* < *šiqip*; I/9 *ajnaγa γaraβ* > *qaraβ*; I. l. *šiyar-* = "to remove" < \**tšiqar-*. *q* also often changes to *γ* between *l* and a vowel; e. g. I/46 *qaly<sup>i</sup>* < *qalq<sup>i</sup>*.
- q* > *x*: *q* usually changes to *x* (*ʕ*, *q*) after a preceding sibilant or *ž*-, *š*-. This also occurs, if the sibilant is separated from the *q* by a vowel; e. g. I/17 *ʕ'š xandej* < *qandaj*; II/59 *mas<sup>x</sup>ara* < *masqara*; I/31 *džax'inda* < *džaqinda*; II/23 *dža'n* < *džaqin*; etc. Exception: V/7 *džay'inda*. With verbal stems, however, this change is found only occasionally; e. g. I/26 *šax'r<sup>i</sup>β* < *šaqir<sup>i</sup>β*; but I/127 *šiyip* < *šiqip*.
- s* > *š*: Initial *s* changes to *š*, if the final consonant of the syllable is *š* (< \**tš*); e. g. *šaš* = "hair" < \**satš*.
- u* > *w*: *-u* of a diphthong which ends in *-u* changes to *-w*, when a vowel is added to the diphthong; e. g. I/65 *kj'ijowu* < *kijou-i*.

## 86. Occasional Transitions.

- b* > *w*: *b* sometimes changes to *w* instead of changing to *β* (see above *b* > *β*); e. g. II/83 *paβša war*.
- d* > *l*, *l*: Occasionally initial *d-* of a suffix changes to *l-* or *l-* after final *-m* and *-r*; e. g. *sirlas* < \**sirdaš* (*sir* < Arabic *sirr* = "secret"); but *džol-das* = "travelling companion".
- ž* > *j*: Sometimes *j* appears for initial *ž* (= \**j*); e. g. I/60 *jem'inen*; I/84 *jažši*.

- $dʒ > ʒ$ : Initial  $dʒ$  often changes to  $ʒ$ ; e. g. I/61 *buɟʷruβ ʒüβʳedʲ*.
- $ɣ > j$ : Sometimes, in cases other than that mentioned in § 85; e. g. I/85 *tojadʲ < toɟadʲ* (usually *tuyadʲ*, see § 57/8).
- $h > ʰ$ : e. g. I/17 *ʰeʰʲʂ*, compare I/18 *ʰiʰʲʂ*, both < Persian *hi:ʂ*.
- $k > ʧ$ : The final stage of the affrication of  $k$  ( $kʲ$ ) ( $kʰ-kʧ-kʧ-ʧ$ ). It appears especially, when final  $-k$  of a syllable stands before a consonant; e. g. II/6 *ieʧnʂi < ekinʂi*, but initial  $k$  also sometimes changes to  $ʧ$ ; e. g. II/17 *bʲʂ ʧempʲr < kempʲr*.
- $k > kʰ$ :  $kʰ$  is a weak form of  $x$ , the sound of which is midway between  $k$  and  $x$ . It appears under the same conditions as  $ʧ < k$  (see above); e. g. I/91 *ieʰ kʲijownö*; I/106 *ɟöltʷrmeʰʲʂi*.
- $k > kʧ$ : The aspiration of  $kʲ$  sometimes is strengthened to affrication, especially in *kempʲr* = "old woman"; e. g. II/44 *kʧempʲr*; I/98 *kʧetsem*.
- $l > n$ : When pronouncing final  $-l$ , the oral expiration sometimes is entirely stopped by too strong velarizing, so that only the nasus remains open. Since the tip of the tongue is close to the alveolus, the result is almost  $n$ ; e. g. I/71 *bʲnʲ*.
- $p > ɸ$ : In a few cases final  $p$ , and  $p$  before a fricative or  $r$  changes to  $ɸ$ ; e. g. II/73 *buɸʰ < boɟuɸʰ*; I/28 *taɸsan < tapʰsan*; 1.1. *arɸa < arpa* = "barley". Intervocalic  $p$  sometimes changes to  $ɸ$ , if  $p < *f$ ; e. g. V/15 *ɸpəndi < ɛpəndi < Turkish ɛfəndi*.
- $p > w$ : Like  $b > w$ ; e. g. I/63 *tarwadʲ < tapadʲ*; II/53 a *satʰwəp < satʰip alʲip*.
- $*q > h$ : In II/93 *mahsʰina < Arab. maqʰsad*.
- $\{q > x$ : Especially with initial  $q$  (see  $k > ʧ$ ); e. g. I/116 *xajdan*; II/80 *xajaʰtn*.
- $\{(q > ɣ)$ : In the Kungrad dialect it does not happen to final  $-q$  of a syllable before a consonant (as in Uzbek; e. g. *waxtʰe < waqʰtta*), since in this position it mostly changes to  $ɕ$  or  $ʁ$ . But in the dialect of Shakh Abas Bali in this case  $q$  changes to  $x$  or  $ɣ$ ; e. g. VI/5 *oxʰtʲip < oqutʲip*, IV/15 *uɟɣʰlap < uɟuqʰlap*.
- $q > ʁ$ : Especially final  $-q$  of a syllable changes to  $ʁ$  before a consonant; II/80 *qajaʰtn*; I/69 *dʒaʰʂ*.
- $q > qʰ$  ( $qɣ$ ): The aspiration of  $q$  is sometimes replaced by affrication; e. g. II/70 *qʰxan*; I/74 *ʰxatʰnʲ*. In the dialect of Shakh Abas Bali this is even found with medial and final  $q$ ; e. g. IV/27 *aqɣ*; III/42 *dʒaʰqʰʂi*; V/20 *dʒoʰx*.
- $*ʂ > ʂ$ : (See also the description of  $ʂ$  in § 73. In the Kungrad dialect this appears fairly often, whereas in the Shakh Abas Bali and Karasakal dialect almost every  $*ʂ$  is  $ʂ$ ; e. g. I/55 *ʰʂopan*, but I/94 *ʂopan*; III/44 *ʂʰ(ʲ)ʲip qʰaʂp < \*ʂʰiʲip qatʰʲip*.
- $z > s$ : Normally final  $z$  loses voice, and is weakly articulated. In literary language final  $z$  is often replaced by  $-s$ , e. g. *-imis* = poss. suffix 1st. p. pl. Sometimes  $*-z$  is energetically articulated, like  $-s$ ; e. g. I/122 *ɟots < otuz*) *toʰɟuz*; II/12 *toqqʰʂs, < toqquz*; etc.

## g) Reduced, eliminated and dropped Consonants

87. The reduction and elimination of consonants is mainly caused by the influences of stress (as in the similar phenomenon of the vowels), or, more exactly, by the appearance of deep minima of intensity between the stressed syllables. In addition numerous transitions of consonants ( $q > c$ ,  $q, x, \gamma$ ;  $b > \beta$ ; etc.) can be explained by the weakening of the intensity of articulation at the syllable boundaries. It is also noticeable, that very strong stresses cause stress dissimilation, thus the especially weak articulation of the adjoining syllables; e. g. II/53  $\dot{z}b\dot{t}i^i \text{ } ^w\dot{b}^i\dot{a}d$ . This dissimilation can be so strong, that sounds and syllables adjoining a syllable with an extremely strong stress are sometimes entirely dropped; e. g. II/92  $\dot{a}:l^i < barliyi$ .

88. In detail the following can be stated:

- a) When several consonants meet at a syllable boundary, those in its neighbourhood are slackened or reduced, and more so, the stronger the stresses are in the adjoining syllables; e. g. I/4  $u\dot{o}^i\dot{p}^i\dot{y}\dot{a} < otuzya$ ; I/6  $u\dot{o}rt\dot{a}n^i\dot{s}i < ortanšisi$ ; II/3  $tr\dot{a}nsp\dot{o}r^D \text{ } ^i\dot{u}m\dot{u}š\dot{u} < transport džumušu$ ; II/33  $i\dot{e}š^i\dot{y}\dot{e} < ieşik-ge$ ; II/85  $\dot{o}^w\dot{a}ld\dot{e} < ol halda$  (-l and h- are almost entirely reduced, the rounding by o and the last remainder of the consonants >  $^w$ ).
- b) Intervocalic l (sometimes also -r, -j and w <  $^i\gamma$ ) is often reduced and eliminated. By a contraction of the vowels of the two syllables separated by \*l, strong contractions of words are caused; e. g. II/34  $a^i\dot{a}d$ ; I/117  $a\dot{p} < a\dot{l}i\dot{p}$ ; II/14  $aba^i\dot{p} < a\dot{l}i\dot{p} \text{ } bar\dot{i}p$  (for b < p see a); l. l.  $apa\dot{r}i\dot{p} < a\dot{l}i\dot{p} \text{ } bar\dot{i}p$ ; II/91  $s\dot{u}j\dot{t}\dot{u}p$  (l. l.  $s\dot{o}j\dot{t}\dot{u}p$ ) <  $sola\dot{j} \text{ } et\dot{i}p$ , with simultaneous vowel-change; II/94  $b\dot{a}^i\dot{a}t\dot{u}r\dot{p}t\dot{u} < baraturuptur$ ; II/92  $b\dot{a}^i\dot{a}t\dot{i}p < barad\dot{z}at\dot{i}p$  (-radž-eliminated); I/60  $k^i\dot{e}i\dot{c}t\dot{u} < kijiktin$ ; II/73  $bu\dot{w} < boyup$ ; I/18  $ü\dot{l} < o\dot{y}ul$ ; I/125  $\dot{p}a\dot{n}š\dot{a}^i\dot{a} < \dot{p}a\dot{n}š\dot{a}ya$ ; etc.
- c) The final -l, -l of a syllable is often reduced or eliminated when standing before another consonant, except if this other consonant is the initial of a case-suffix or of a suffix of the First Preterite (-dim, -din etc.); e. g. I/122  $b\dot{o}sa < b\dot{o}tsa$ ; I/67  $a^i\dot{y}annan$ ; but l. l.  $q\dot{o}ly\dot{a}$  = "to the hand".
- d) The final \*-r is almost always dropped in -dir (Pers. suff. 3rd. p.). (>  $d^i$ , - $d^i$ , - $d$ .) In the texts in the Kungrad dialect it appears only once in II/94  $ba^i\dot{a} \text{ } t\dot{u}r\dot{p}t\dot{u}$ . In the Shakh Abas Bali dialect (dictated texts!) and in the literary language it is found more frequently; e. g. III/73  $k\dot{e}l\dot{i}p\dot{t}ur$ . Also the final -r of other suffixes is sometimes reduced; e. g. II/35  $\dot{a}d\dot{a}ml\dot{a}^i$ .
- e) Frequently the -w in the verbal noun -uw and sometimes the final -l are reduced; e. g. I/17  $ber\dot{u} < beruw$ ; II/80  $b\dot{u}l$ .
- f) The final -k and -q are sometimes reduced after a preceding consonant; e. g. II/5  $q^i\dot{a}l^i$ ; I/23  $kš^i\dot{k}$ .
- g) The final -t is sometimes dropped after a preceding consonant; e. g. l. l.  $d\dot{u}rus < Pers. durust$  = "correct, sincere";  $waq < Arab. waqt$  = "time" (in the l. l. mostly  $waq\dot{u}t$ ); even  $\dot{d}osu < dost-u$  (Pers.) = "his friend".
- h) As a result of the minimum of intensity, the whole of the last syllable of a period (see §§ 99-100) can be dropped; e. g. I/45  $\beta\dot{u}l\dot{a}r, < bulardan$ .



Sometimes final syllables are also dropped although they are not of an extreme minimum of intensity; e. g. I/99  $^{dz}i\beta^e r\dot{e}p\ c\dot{e}t$  (< *ketedi*) ...  $p\dot{a}p\dot{s}\dot{a}$ .,; I/104 *bit* (< *bitip*)  $\dot{b}\dot{a}s\dot{p}$ ; etc.

- i) Initial  $^{dz}$ ,  $\dot{z}$ ,  $h$ ,  $k$ ,  $q$ ,  $p$  and  $t$  often have very slack articulation; e. g. I/27  $^{dz}\dot{u}\beta^e r\dot{y}\dot{e}n$ ; I/51  $\dot{z}\dot{u}r\dot{y}\dot{e}n$ ; I/18  $^h\dot{i}\dot{s}$ ; I/55  $^k\dot{e}j\dot{u}g^i$ ; I/23  $^q\dot{i}z\dot{i}$ ; I/36  $^q\dot{a}j\dot{s}^i n$ ; I/21  $^r\dot{s}\dot{p}$ ; II/77  $^s\dot{u}\dot{p}$  <  $\dot{t}\dot{u}\dot{s}\dot{u}\dot{p}$ ; etc.

#### h) Lengthening of Consonants

89. The duration of the articulation of a consonant may be lengthened on three occasions:

- a) Sibilants, other fricatives and nasals can be lengthened and geminated in a minimum of intensity; e. g. II/1 *bır*  $n\dot{e}^i\dot{s}\dot{e}$ ; I/104 *bürlüngü*  $j\dot{j}\dot{e}k$  < *ieki*.  
 b) When a vowel is dropped after a sibilant, the sibilant is often lengthened; e. g. I/23  $k\dot{s}^*$  <  $k\dot{i}\dot{s}ik$ ; I/21  $^r\dot{s}\dot{p}$  <  $\dot{p}i\dot{s}ip$ ; II/40  $\dot{d}\dot{z}\dot{a}^s\dot{l}\dot{a}\dot{p}$  <  $\dot{d}\dot{z}\dot{a}q\dot{s}il\dot{a}\dot{p}$ .  
 c) If a sibilant is syllabic, the preceding vowel having been dropped, it is often lengthened; e. g. II/25  $^s\dot{u}\dot{r}\dot{u}\dot{p}$  (syllables  $^s\dot{u}-\dot{r}\dot{u}\dot{p}$ ) <  $\dot{t}\dot{u}\dot{s}\dot{u}\dot{r}\dot{u}\dot{p}$ ; I/20  $^k\dot{s}\dot{c}^i ne$  <  $k\dot{i}\dot{s}kine$ .

#### i) Auxiliary Consonants in Word - Composition

90. To emphasize the meaning of an adjective, its first syllable is often placed before the original adjective and the final consonant of this first syllable changes to  $-p$ , e. g. *qapqara* = "very black" < *qara* = "black" (see § 339).

Similar phenomena are found with nouns, e. g. *otun-potun* = "all sorts of fuel" (*otun* = "fuel").

### III. Accentuation and Intonation

91. In this study I have paid special attention to the problems of Accentuation and Intonation which have until now been little investigated in the Turkic languages. I have been in a position to do so, because I have had records at my disposal which have enabled me to hear one and the same word or sentence as often as necessary until I have been able to grasp even the slightest degree of the accentuation and intonation. Even so, I do not venture to claim that all my statements are infallible. In view, however, of my mastery both theoretical and practical of several tone-languages I think I may vouch for the accuracy of most of them.

Accentuation and intonation are of great importance for Karakalpak. The Karakalpaks employ this complicated and intricate peculiarity of their language with the absolute certainty, common to all Turic speakers. Even the slightest errors of a foreign speaker are noticed immediately; and it often happens that misunderstandings may be caused by mistakes, which would seem of no importance to a European who has no special knowledge of these problems.

## 1. Phrases and Periods

### a) Phrases

92. By "phrases" which I indicate by "...," I mean a sequence of words or a single word generally limited by two absolute pauses and characterized by the following intonation:

If the first and the last word have both "basic intonation" (see §§ 193-208), then the first syllable of the first word has the lowest tone of all syllables of the series, and the last syllable of the last word the highest, which, in addition, is a little rising. The word following the last word of such a "phrase" again begins with low tone.

93. If the first two syllables of the first word have a "fall" (see §§ 215-226), then the second syllable of the first word has the lowest tone of the whole phrase, except when the first syllable has a half-long vowel (see § 218). If the last two syllables of the last word have a "fall", then the penultimate syllable of the last word has the highest tone of the whole phrase (see §§ 227-228). (See also §§ 241-244.)

94. It is an additional characteristic of the phrase that the stress of its last syllable is strengthened considerably (see § 189/3).

95. Phrases which are not limited by absolute pauses, but show all the other characteristics, are occasionally found, as for instance in II/83. Here there is no absolute pause after *bôlmâssân*.

96. At the same time, absolute pauses are occasionally met with in the last phrase of a period (see § 269). Some of them have rhetorical significance, as in I/45 where there is a pause between *hê'tš k'm* = "nobody" and *džâxpêjd'i* = "(she) likes".

97. Juxtaposition, with or without an intervening pause, of any one of the high pitched tonal patterns normally found at the end of phrases to anyone of the low pitched ones usually standing at the beginning of phrases, and marking the end of a phrase, is found:

a) After a caesura in speech, similar to a comma;

b) After an emphasized word (e. g. accusative object placed at the beginning of a sentence for emphasis; demonstrative pronoun, etc.); e. g. I/77 „bûl, iêtti ... II/75 „bâr'l'c, qhòjd'i ... I/24 „bûl âlmâlâ'rdî, pâ'všâ' kôr'β ... ) or after an emphasized part of a sentence, e. g. after an apposition (I/71 „pâvšâ bûn<sup>(i)</sup>, iêχ kîjôw<sup>(u)</sup>nûn âlp kêlyên, iê't'nên ... ). The stress on such an emphasized word or sentence is not necessarily very strong, the emphasis being given by the pause which follows.

98. Extreme accumulations of phrases are often found, e. g. I/72 ... qâl'p, ûj<sup>(u)</sup>nô, ûô'z<sup>(u)</sup>nûn, âlyân, q'âlinnîn ...

## b) Periods

99. By "period" which I indicate by "...," I mean a number of successive phrases the last of which is mostly followed by an absolute pause and characterized by a special intonation; viz. that syllable of the last phrase which has the strongest stress, as well as all syllables following it, have falling tone. The last syllable of this phrase has the lowest tone of the phrase (see §§ 269-270). A period can also consist of a single phrase.

100. The absolute pause with preceding low (falling) tone, which marks the end of a period, is found:

a) At the end of a sequence of statements, requiring full stop.  
b) With appositions that are placed after a period, even if they consist of a single word.

c) Occasionally with the quoting verb before direct speech if there is no *dep* (see § 496) between the verb and the quotation; e. g. II/64 „šòpàn àjtàv,, nê (w)šũn ... "The shepherd says, 'why ...'."

Questions and sometimes also requests have intonations which are similar to the intonation in the last phrase of a period (see §§ 283-290).

## 2. Accentuation

### a) General Remarks

101. In general the language is not a stress language of the type of many European stress languages such as English, German, Russian, Hungarian etc. (in which it is uncommon to find a word altering the location of its stress or stresses in various ways without changing its meaning or its morphological form), as stresses — or force of utterance — of various degrees of force<sup>10</sup> are put on all syllables in accordance with the timbre of their sounds and a number of other factors, such as the position of syllables in the word and phrase, rhythm, stress dissimilation etc. The only feature of the accentuation which recalls European stress languages is that the stress of certain syllables (the first, and to some extent the second, syllable of most bisyllabic words, and of a number of suffixes) is always a little or more stronger than it ought to be according to the timbre of their sounds and other factors determining its strength. In some other cases (pronouns and a few suffixes) the stresses are weaker than they should be. I have found only one case in which the meaning of a word depends on the location of the stress. This is the case with the two meanings, "self" and "own", of *uöz*, e. g. *uöz<sup>u</sup>m* = "myself"; *uöz<sup>u</sup>m* = "my own".

102. As the foregoing factors which determine the degree of the stresses can vary considerably even with the same word, it will be found that the

<sup>10</sup> The following degrees of force of utterance have been distinguished: Very strong stress (*á*), strong stress (*â*), medium stress (*ã*), weak stress (*ä*), unstressed sounds (*a*), reduced sounds (*a*).



accentuation is highly variable. It is, therefore, not of much value to examine and describe the accentuation — and, consequently, the intonation — of isolated Karakalpak words or even of grammatical forms.

103. In addition, for the Karakalpak speaker words are connected with the idea of emphasis on one or more of their syllables; and, accordingly, he would put a — invariably very strong or strong — stress (which I describe as “emphasizing stress”) on these syllables. If such a syllable is a suffix with a certain morphological function which the speaker wishes to emphasize, then this stress is put on the suffix; if, however, the speaker wishes to emphasize the meaning of a word base, then the emphasizing stress is, generally speaking, put on the syllable which requires the strongest “basic stress” according to the tamber of its sounds and to the additional factors determining the strength of the basic stresses. The basic accentuation of the other syllables of the word is, however, preserved, apart from modifications brought about in it by rhythm and stress dissimilation caused by emphasizing stress.

104. Syllables which, in accordance with the tamber of their sounds and the factors determining their basic accentuation, receive strong and weak stresses respectively, I shall describe as “strong” and “weak” syllables. Consequently, I speak of the “strengthening” and “weakening” of syllables through various factors, and of the “strength” and “weakness” of a syllable. As it was found that, generally speaking, strong syllables have strong, and weak ones weak stress, I could also apply these terms to the stresses themselves.

105. As I could, by no means, rely on my informants’ indications of the stresses, that is to say which syllable of a word they were uttering with greater effort than other syllables of the same word, I was obliged to approach the problem of accentuation from an acoustic point of view and to examine the degrees of prominence (or perceptibility) of the syllables initially. I was, however, aware that the prominence of a syllable is not necessarily due to strong stress (or force of utterance) alone.

106. It was comparatively easy to recognize prominence effected by intonation or by length, but in the other cases I was at first often not sure how far the prominence of a syllable was due to stress or to the tamber of its sounds. The rules I have laid down for the basic accentuation are built up on acoustic facts; but if a sound is louder than another one, this does not necessarily imply that it is more stressed, as other sounds may be less loud because of their different tamber. In addition the influence of consonants on the “strength” of a vowel is predominantly an acoustic factor.

107. Fortunately, however, the degrees of stress are considerably different in this language. In the case of “very strong stress” (*â*), there can be little doubt that the prominence of the syllable in question is due to a strong stress, and not to other speech attributes — which may, however, be combined with the strong stress and render it even more prominent. Syl-

lables with "strong stress" (<sup>2</sup>) can, in most cases, also be accepted as prominent because of strong stress on them. It cannot be overlooked, however, that most of the strong and very strong stresses are put on syllables which would in any event be fairly prominent because of the tamber of their sounds. I think that I am right in stating that those syllables which, according to the rules of "basic accentuation", have "strong stress", or are more prominent than other syllables, are not made prominent because of the inherent quality of their sounds alone, but really have a stronger stress than less prominent syllables, since there seems to be a tendency in the language to put stresses (or force of utterance) on syllables which are in themselves prominent. This is clearly shown by the rules determining the location of the stress which emphasizes the meaning of bi- and trisyllabic word bases.

108. I can also regard the phenomena of stress dissimilation and rhythm in this language as being in favour of such an assumption. I do not believe that stress dissimilation — that is to say the fact that the syllable in the neighbourhood of a strongly or very strongly stressed syllable appears to be less stressed than it should be according to the rules of basic accentuation — can be caused by a syllable which is only prominent because of the tamber of its sounds, without being strongly stressed ; but I regard it as being most certainly the effect of a strong stress. At the same time, this stress dissimilation could hardly be explained as a subjective delusion, since, in many cases, it causes the reduction or even elimination of vowels. Similarly the rhythm — viz. the additional strengthening of the second, fourth and sixth syllables after one strongly or very strongly stressed (and also of the second syllable preceding it), which is an extended stress dissimilation and, consequently, also a proof for a "strongly stressed" syllable being really stressed — cannot be regarded as a subjective delusion. This rhythm is a counterbalance against the weakening of the syllable following or preceding a strongly stressed one, which, on the other hand, weakens the adjoining syllable through stress dissimilation (though to a lesser extent than the syllable in the immediate neighbourhood of a strongly stressed one) which again gives rise to a slight strengthening of the next syllable.

109. In addition to the acoustic impression, I was able to use the criteria of stress dissimilation and rhythm in determining the location of very strong and strong stresses, and I believe I have, in most cases, detected them correctly. I was, however, sometimes in doubt as to whether I should mark a syllable with the strong or the very strong stress mark.

110. How far the stress of those syllables which I have marked with <sup>2</sup> for "medium stress" and with <sup>1</sup> for "weak stress" really is of medium strength and of "weak strength", is difficult to determine from an acoustic impression. In such cases, however, I could often use the intonation as a criterion aiding me to determine the exact degree of stress, since the intonation proved to be different in certain cases, if the stresses were of different

strength. In this connection, I wish to point out that I think it unlikely that the intonation should change much because of the timbre of vowels, but I am sure that the changes of intonation result from the different strength of the stresses.

111. It was equally difficult to distinguish by ear the stress of syllables with "weak stress" <sup>(1)</sup> and of "unstressed syllables" (no mark). In dubious cases I examined such syllables from the standpoint of the rules of basic accentuation, stress dissimilation and rhythm, since these (and particularly the latter two) were to be regarded as mainly responsible for "weak stresses" and unstressed syllables in most cases.

Reduced syllables were, naturally, not difficult to recognize.

112. In addition to these six degrees of strength, intermediate stages were encountered, which it was difficult to decide with which degrees they should be classified. In such cases intonation could often be used to determine with which of two degrees a stress should be grouped.

### b) Basic Accentuation

113. Each vowel and each original nasal, rolled or fricative consonant can be stressed. As a result of the slighter sonority of a voiceless fricative consonant, the stress upon an *s* for instance is acoustically less perceptible than the stress upon the vowel of the adjoining syllable, which is pronounced with the same expiratory intensity, e. g. I/104 <sup>(u)</sup>št<sup>(u)</sup>βāsñ: the stress on *s* is stronger than that on *a* with regard to the intensity of the expiration, but still the latter is acoustically more perceptible, as it falls upon a very sonorous vowel.

### Syllabic Accent

114. a) Factors determining theoretical Basic Accentuation.

As starting-point we must assume a medium stress on each syllable.

115. This stress is strengthened or weakened by the sonority of the vowels and by certain influences of the consonants.

116. Apart from these modifications, in a word which consists of a monosyllabic stem + suffixes the stress of the stem syllable is additionally strengthened, to indicate its importance in the complete word. This strengthening is also found in bisyllabic stems (if they have not an emphasizing stress, see §§ 171-179, as many of them consist of a monosyllabic root + a petrified suffix; and they have maintained the original accentuation. In the original bisyllabic stems this strengthening of the stress on the first syllable is found as an analogy, but it is often weaker than with stems consisting of a root syllable + a suffix. In words consisting of three or four syllables this additional strengthening of the stress on the first syllable is of no importance, since it is either very weak or entirely non-existent; only in the Karasakal dialect is it still fairly noticeable. Thus the word *qaraqalpaq*, if



pronounced without any emphasizing stress, has the following stresses in the Kungrad and Shakh Abas Bali dialects: ... *qàràγàlpàq* ... (-*paq* being the strongest syllable according to the sonority-rules, see § 118); but in the Karasakal dialect: ... *qàràγàlpàq* ...

117. The weakening and strengthening of stresses through the influence of sonority and through consonantal influences, however, can cause that in a bisyllabic stem the thus strengthened basic stress on the second syllable is stronger than the thus greatly weakened stress on the first one.

118. In accordance with their sonority the vowels should be put into the following order (beginning with the most sonorous):

*a-a-au ε e ö-uo-o-uo ɛ-é ü-ü-u-i-i-ic-i.*

The more sonorous a vowel, the greater is the strengthening of the stress upon it, and vice versa.

119. Furthermore the strength of the stress of a vowel is to a very great extent determined by the consonants which follow the vowel. The stress on a vowel is weakened by fricative and rolled consonants following it, especially by *š*, *s*, *z*, *r*, to a lesser extent by *x*, *β* (*j*, *γ*), (to a to very small extent also by the affricates <sup>a</sup>*ʒ* and <sup>t</sup>*ʃ*). On the other hand, the vowel is somewhat strengthened by stops following it; it is more strengthened, if these stops are doubled, and it is very much strengthened by nasals (especially -*n*, to a somewhat lesser extent by -*m* and -*ŋ*). -*l* -*l̥* do not seem to have any influence upon the stress of the preceding vowel.

120. These consonantal influences seem to modify the stress on the vowel of the second syllable to a greater extent than that on the vowel of the first one.

121. Consonants preceding a vowel have very slight modifying influence upon its stress, only preceding *š*, <sup>t</sup>*ʃ*, <sup>a</sup>*ʒ*, *z*, *s*, weaken it.

122. Thus the theoretical basic accentuation of "father" would be *âtâ*. (If one pronounced the word alone, it would be *âtâ*, as it would stand at the end of a phrase. As the stress on a syllable is strengthened, when it is the last one of a phrase — see § 189/4 —, -*â* would be strengthened to -*â̇*.) "The father's" would be *âtânîñ*: -*n* does strengthen -*â̇*; but -*nîñ* which has a basic additional stress (see § 125) and is strengthened by the rhythm of *ât-*, tends to weaken -*â̇* through stress dissimilation, thus invalidating the strengthening of -*â̇* by -*n*. As a result -*â̇* remains unchanged. "To the father" would be *âtâyâ*: <sup>\*</sup>*tâ-* is weakened by -*γ* and through stress dissimilation. (In this case there is no strengthening as a counterbalance against this weakening as in *âtânîñ*. It is true, however, that the dissimilation is not very strong in this word; as <sup>1</sup> and <sup>2</sup> are already certain contrasts.) "My father" would be *âtâm*: <sup>\*</sup>*tâ-* is strengthened by -*m*. "Thy father" would be *âtân*: <sup>\*</sup>*ta-* is strengthened by -*n*. "His father" would be *âtâsî*: <sup>\*</sup>*tâ-* is weakened by -*s*. (-*sî* may receive a weak stress through the rhythmic influence of *ât-*.) "Our father" would be *âtâmîz* (<sup>\*</sup>*tâ-* is strengthened by -*m*). "The fathers"

would be *âtâlâr* : *-l* does not influence the stress on *\*-tâ-*, but it is weakened through dissimilation, and since there is no strengthening counterbalance against this dissimilation as in *âtânân*, the result is *\*-tâ- > -tâ-*. "Weep" = *âzilâ-* or even *âzilâ-* : *a* is sonorously very much stronger than *-i-* ; *i*, in addition, is weakened by *âz-* and not strengthened by *-l*, only the fact that *âzi-* is the first syllable of the word gives it a weak to medium stress. As an imperative "weep!" this word would be accentuated *âzilâ* or even *âzilâ*, as hereby according to §§ 171-179 an emphasizing stress would be laid on *-la*. The First Preterite 1st p. sg, if pronounced without an emphasizing stress (neither on the stem nor on the suffix <sup>11</sup>) would sound *âzilâdim* (*\*-lâ* is strengthened by *-d* to *-lâ*), or with dissimilation of the stress on *-i-* : *âzilâdim*. With an emphasizing stress on the suffix it would sound *âzilâdim* (*\*âzi* is strengthened to *âzi-* by retrograde rhythm, see § 140) or with dissimilation of *\*-lâ* : *âzilâdim*. With an emphasizing stress on the stem it would sound *âzilâdim* or *âzilâdim* (see §§ 171-179) : *\*âzi-* is weakened through dissimilation, *-dim* is reduced by it.

123. *b*) A number of syllables normally have an additional stress of their own.

124. *α*) Suffixes : only four suffixes have normally <sup>12</sup> a stress stronger than that on the first syllable of the word :

1) *-a-* of the Present (II/51 *âjtâdî*). 2) Voluntative 1st p. sg and 1st p. pl. (*âtâjî'n* = "I want to take" ; *âtâjî'q* = "we want to take". 3) *-al-* of the impossibility-form (I/57 *tâβâlmêjdî*, see also § 170). 4) The ablative suffix *-dan*, when added to pronouns ; e. g. I/91 *bûnnân kêtî'n* ; 5) Unfinished Past *-îptî*?

125. The following suffixes have an additional stress of their own, but they are normally weaker than the first syllable of the whole word :

1) Participle and verbal noun *-gen* (II/10 *slêyênî'n*). 2) The case-suffixes, given in the order of their strength, beginning with the strongest one : locative *-da* (I/110 *âxîrsnâ*) ; dative *-ya* (II/34 *âttîngâ*) ; ablative *-dan* (I/66 *îşopânnân*) ; genitive *-nî'n* (II/5 *uðnî'n*) ; accusative *-ni* (II/26 *âltî'nîmdî*) ; 3) The plural-suffix *-ler* (I/27 *qî'târî'm*). 4) The negation-suffix *-me* (I/7 *bêrmêyên*). 5) The factitive-suffix *-tir* (I/52 *uðltîrî'p*).

126. *β*) Bisyllabic verbal stems, nouns, adverbs etc. have a weak to medium additional stress on the second syllable ; e. g. I/9 *γârâβ* ; I/23 *âlmâ* ; II/15 *bâzârâ* ; I/70 *kêrêy* ; etc.

127. *γ*) When a phrase consists of only two syllables, the second syllable has a stronger stress than usual, as it is the last syllable of a phrase ; (see § 189/4) e. g. I/35 „*kîkêtî'n*„.

128. *δ*) Some words have no additional strengthening of the stress on the first syllable. These are mainly words consisting of an original pronoun as first syllable (see § 129) + another syllable, or they are words borrowed

<sup>11</sup> In connected speech almost always one of the two has emphasizing stress.

<sup>12</sup> viz. : if there is no emphasizing stress in the word.

from other languages. These words are: *bürün* = "formerly", *minā* = "this one here", *mēnēn* = "with", *ēγēr* = "if" (Pers.) *ʔūdē* = "very" (Arab.), *ēmēs* = "it is not" (Habitual Present neg.) and a few other words.

129. c) Some words and syllables have a basically very weak stress and are therefore very often reduced and eliminated. These are:

1) The first syllables of the pronouns (except *uōz* in the meaning "self"; e.g. I/96 *uōzūm*; but not in the meaning "own"; e.g. I/80 *uōzūm* = "my own", in this meaning the poss. suff. is stressed). 2) The possessive suffixes and the personal suffixes (except the poss. suff. 3rd. p. when forming an adverb or being a determinative (see § 150), and 3) the converb *-ip* (see § 60/c); e.g. I/45 *βulār*; I/116 *tū-rāsndā* (but I/9 *bīr gūnō*); I/17 *bōlmējdi*; etc.

130. d) Compound verbs have special stress-rules of their own:

131. α) In compounds consisting of a noun + a verb the noun has the basically stronger stress; e.g. I/106 *tān gālīp*.

132. β) In compounds consisting of a converb *-ip* + an auxiliary verb the converb (main verb) mostly has stronger stress than the auxiliary verb; e.g. II/35 *ūr<sup>uβ</sup> ūr<sup>uβ</sup> žūβerēd*,; II/51 *bārγβ žūrγēn*; II/44 *džγ<sup>l</sup>īp qālād*...

133. Of course, through emphasis the auxiliary verb can receive stronger stress than the main verb. This is especially the case with the auxiliary verbs *ket-*, *qal-* and *qoj-*, as in compounds with these verbs the emphasis is very often laid upon the modification of aspect indicated by the auxiliary verb (see §§ 500-514); e.g. I/11 *ʔōt<sup>u</sup> kētti*; I/69 *āl<sup>u</sup> p qālīp*; II/45 *ʔōltūr<sup>u</sup> p qōjdūn*; etc.

134. When a converb *-ip* has pure adverbial meaning, it has a stronger stress than the following main verb; e.g. I/66 *tārtī<sup>β</sup> ālāp* = lit. "pulling they take"; I/102 *tā<sup>uβ</sup> āl<sup>u</sup> p kēlēdi* = "finding he brings" (but I/92 *tā<sup>uβ</sup> āl<sup>u</sup> cēl* = "find and bring"!).

135. γ) In compounds with the converb *-a* the strongest stress is normally on the first syllable of the main verb, only in *kete* + *ber-* it normally is on the converb-syllable. Examples: II/16 *bāra<sup>di</sup> ātsā*; II/76 *q<sup>u</sup>ājta<sup>u</sup> w<sup>u</sup> rēd*,; I/122 *bōlatūγūn*; I/105 *kēlē<sup>u</sup> t<sup>u</sup> q<sup>u</sup> ānā*; but II/15 *k<sup>u</sup> ētē<sup>u</sup> w<sup>u</sup> rēd*,.

136. In the impossibility-form the strongest stress is in general on the first syllable of the auxiliary *al-*. As in the spoken language *al-* is mostly contracted into one vowel with the preceding *-e* (*-a*) of the converb, the strongest stress then seems to be on the converb-vowel; e.g. I/57 *tāβāl<sup>u</sup> mējdi* < *tāpa almajdī*.

137. e) Words borrowed from Russian, Persian and Arabic have sometimes the original stress they possess in the foreign language, especially if the speaker knows the language in question (e.g. Russian). But mostly they are stressed as if they were Karakalpak words. In the examples I have at my disposal, the original foreign accentuation always corresponds to the



Karakalpak one (at least as far as the main stress is concerned), with the exception of the last example; e. g. I/23 *nòrmálnüi* < Russ. *normálnüi*; I/31 *užè* < Russ. *užè*; I/37 *üstròti* < Russ. *stròiti*; II/93 *m<sup>u</sup>ràð* < Arab. *murà:d*; II/3 *trà<sup>n</sup>spòr<sup>D</sup>* < Russ. *trànsport*; I/118 *nàs<sup>u</sup>lkèsndè* < Russ. *nos<sup>i</sup>l<sup>i</sup>ki*.

### Rhythm and Stress Dissimilation

138. α) Rhythm. Progressive Rhythm: The basic stress of the 2nd, 4th, and 6th syllable is additionally strengthened after a strongly stressed syllable. Eliminated vowels are not regarded as eliminated when counting the rhythm-syllables; but if the rhythmic strengthening should affect an eliminated vowel (viz.: which has been eliminated through extreme shortening), the stress of the next syllable is strengthened. When the third syllable after a strongly stressed one has a basically strong stress or an emphasizing stress, then the strengthening of the stress on the second syllable by rhythm is weakened or entirely annulled through dissimilation, especially when the second syllable has basically very weak stress; e. g. I/9 *ðtùrb bîr* ... If *bîr* had not the very strong stress, these words would be stressed *ðtùrub bîr*, viz. -b (< \*-ip) would be strengthened to -ub through the rhythm. For -ip see also § 60/c.

139. When a syllable, which is not one of the syllables strengthened by the rhythm of a preceding strong stress (the 3rd or 5th syllable for example) has a strong stress (e. g. First Present, or an emphasizing stress), then the rhythmic strengthening of the stresses caused by the first strong stress disappears beginning with the syllable after the second strongly stressed one. (Also the rhythmic strengthening of the stress on the syllable preceding the second strong stress is weakened, but through stress dissimilation — see above.) The second strongly stressed syllable is the starting-point of a new rhythm-sequence. Examples: I/26 *k<sup>i</sup>èmp<sup>r</sup>d<sup>i</sup> 'šàx<sup>r</sup>iβ àlip*, -di is the 3rd syllable after a very strong stress, but the strengthening of its stress because of rhythm is annulled by the stress dissimilation caused by the very strong stress of the following syllable; -iβ would normally be -<sup>i</sup>β, but through the rhythm of 'šà- it is strengthened to -iβ. I/18 *'üt bàlās<sup>i</sup>*: -la- is strengthened through the rhythm of *'üt*; I/21 *kètkèn àlmà*: -mà is strengthened through the rhythm of -ken; I/60 *jèm<sup>n</sup>èn dejd<sup>i</sup>*, -di is strengthened through the rhythm of -nèn (other-wise it would be *dej<sup>D</sup>* or *dej<sup>d</sup>*); I/20 *uðjlàniβ ðtùr<sup>u</sup>p*: -iβ and -tùr- are strengthened by the rhythm of *uðj-* (basically these syllables are -<sup>i</sup>β or -iβ and *tùr* or *tùr*); I/38 *àlām<sup>i</sup>z dejd<sup>i</sup>*: -d<sup>i</sup> is strengthened through the rhythm of -m<sup>i</sup>z (normally it would be *dej<sup>D</sup>* or *dej<sup>d</sup>*); II/56 *bàzàrdàγ-àdàmlàrd<sup>i</sup>n*: the 2nd and the 4th syllables after *bà-* are strengthened through progressive and retrograde rhythm.

140. β) Retrograde Rhythm: a strong or very strong stress on a syllable weakens the stress on the preceding one, but strengthens the stress of the penultimate syllable before this strongly stresses syllable. Thus syllables with basically weak stress can have their stress strengthened to me-

dium or even to strong stress; e. g. I/98 *šòpàngà* (normally *ʔšòpàn* or even *ʔšopàn*); I/20 *uòrtànšì* (normally *uòrtànšʷ*); II/93 *bùdèjd -à·lʷp*, (normally *budèj* or *bùdèj*); etc.

**141. Stress Dissimilation:** The phenomenon of stress dissimilation has been dealt with already in § 60/1.; see there. Thus strong stresses are dissimilated to weak ones by adjoining stresses that are stronger than they themselves; e. g. I/49 *bàjdîn bālàs qʼànnîn bālàs bà·rlʷyì* ... as the first *-sì* is only followed by a syllable with a medium stress, it is so much strengthened through the rhythm of *bà-* that it receives a weak stress (*-š*), though the *-ì* has been "swallowed" by the preceding *-s*. The second *-sì*, however, stands before a very strong stress, and so it is weakened and shortened to *-s* through dissimilation, although the rhythm strengthening it has the same strength as that strengthening the first *-sì*; II/54 *uòltùrèdì: -tʷr-* is weakened through dissimilation in spite of the basic stress of *-tir-* (see § 125/5); but II/52 *uòltùrʷp*: the weakening influence of *uòl-* upon *-tʷr-* is balanced by the strengthening influence of the following very weak *-ʷp*, thus *-tʷr* keeps its basic stress. Compare also II/54 a *uò·ltùrʷb*.

### c) Emphasizing Stress

**142.** The most important part in accentuation, however, is played, almost independently of basic accentuation, by that syllable of a word (stem-syllable or suffix) which is regarded as the most important in the word, and which consequently receives an additional very strong or strong stress (emphasizing stress). Suffixes with basically very weak stresses (personal and possessive suffixes for instance) may also acquire emphasizing stress. The basic accentuation of the word, however, is preserved, apart from those alterations which are brought about by the rhythm and dissimilation caused by the emphasizing stress.

#### Emphasizing Stress on Suffixes

##### a) Noun suffixes.

**143. α) Case suffixes:** Genitive: When the genitive suffix has emphasizing stress, the possessive suffix 3rd p., which belongs to it, has very strong — or at least not very weak stress, if the genitive construction has the meaning of "to have" or when the possessive suffix stands at the end of a phrase (see also § 150); e. g. I/2 *pàššànîn, ùʔš, qʼizì βòlʷàn*, = "the padishah had three daughters"; I/3 *ùʔš ʔizʷnʷ à·lɔ̀ɔ̀*, = "the eldest (one) of his three daughters"; I/64 *kʷiçtàn òtʷn*, (< *òtʷn*) = "the gall-bladder of the roe (acc.)"; I/49 *bàjdîn bālàs qʼànnîn bālàs* ... = "sons of beys and khans" (By the emphasizing stress on the genitive suffix the sons' belonging to the "categories" bey and khan should be stressed).

**144. Dative:** an emphasizing stress on the dative suffix stresses the dative relation. (In free English translation the meaning is normally to be given

by stressing the dative object, thus the noun and not the dative suffix "to"); e. g. I/10 *mən qatʃan bəjɣa tijeɲn*, (lit.) = when shall I touch to a man = when shall I marry"; I/9 *əjnəɣa ɣərəβ* ...; I/4 *uɔɔɣa ʃɣɣɣ* ...; etc.

145. Accusative: an emphasizing stress on the accusative suffix stresses the object-function of the accusative (such a stressed accusative is mostly at the end of a phrase); e. g. I/74 *bun<sup>(t)</sup> iɛtti*, ... *ʒaʃləp*, ...; I/54 *qizdi, ɯɯp* ...; I/35 *bulərdi*, ... *ʃaxriβ ətɣ* (in this sentence the object-function and the pronoun itself are simultaneously stressed).

146. Locative: Stressing of the local function: II/1 *qarɣəlpəʃtəndə*, I/41 *ʊɔɔɣəndə*, (= "in making pass by = when ...").

147. Ablative: Stressing of the separation or of the instrumental function expressed by the ablative suffix (see the two last examples); e. g. I/92 *qaydan bolsə əm də* = "where from it ever may be"; II/17 *dəbdən ʃɣɣɣ*; I/108 *əɣənnən kiɣn*, ("after", temporal separation). Compare also I/115 *kiɣinnən*, and I/98 *kiɣinnən*: in the first example stress is laid on temporal separation, from the preceding period; whereas in the second example the meaning of "later" is stressed; I/60 *jəmənən* = "from the eating (= by the eating)"; II/12 *kərə ətəstən* = "as (they) can not see = (induced) by the fact that they cannot see".

148. Equative: stressing of the function of comparing I/32 *sələi*; I/47 *kəʃ xəndəi*.

149. β) Plural-suffix *-ler*: stressing of the plurality: I/37 *bul qizləri*; I/50 *bulərdə*; I/99 *münlərin*.

150. γ) Emphasizing stress on Possessive Suffixes: indicates stressing of the possessive relation and of the determinative function expressed by these; e. g. I/80 *uɔɔum* = "my own" (compare I/96 *uɔɔum* = myself); I/126 *əlp ɛlənnən* = "the coming of you"; II/22 *kəmrənnən*; I/18 *səβəβi* = "the reason of it"; I/17 *ətəsi* = "the father of them". The possessive suffix thus stressed sometimes almost has the meaning of the definitive article in English. In such cases it has to a certain extent lost the original possessive meaning; e. g. I/20 *ülkən gizi*, *kəɣinə yizi*, *uɔɔtənši yizi* = "the eldest daughter (of him), the youngest daughter (of him), the second daughter (of him)"; I/5 *kiɣni* = lit. "the back one = the youngest one (of them)"; I/105 *küwü* = "the sons-in-law (of him)"; (also the suffixes *-ki* and *-nši* may have this determinatory function, see §§ 153, 154).

151. When the poss. suff. 3rd p. forms adverbs, it usually has an emphasizing stress; e. g. I/9 *bir günö*, = "one day"; I/19 *bir günösö* = "one day"; II/8 *hər küñö* = "each day".

δ) Emphasizing Stress on word-building Suffixes:

152. Verbal noun *-uw*: stressing of the nominal meaning; e. g. I/17 *bəri*.



153. *-ki* with emphasizing stress has determinatory function in the same manner as the possessive suffix 3rd p. with emphasizing stress (see § 150); e. g. I/104 *búrúngú* and I/117 *búrúngú* = "the above mentioned ... (the preceding)". I/127 *wálán<sup>u</sup>qí* = "the of the child".

154. *-nši* (suffix forming the ordinals from the cardinal numbers), it has determinatory function: II/6 *ìèçnši* = "the second ..." the stress on *-ši* is by no means caused by the rhythm of *ìèç-*, compare II/8 *bírínši*; I/20 *uòrtànši*.

155. *-gine* (emphasizing suffix) I/20 *\*š.c'ínè* (in bisyllabic suffixes the syllable which should receive the emphasizing stress is selected according to the same rules as the corresponding syllable in bisyllabic word stems, see §§ 171-179).

### b) Emphasizing Stress on Verbal Suffixes.

156. α) On personal Suffixes. Combined stressings: Verbal forms which have personal suffixes, show one of the following types of emphasizing:

1) The verbal stem (thus the meaning of the verb) has emphasizing stress. The stress on the temporal suffix is weakened through dissimilation. (See also § 169); e. g. I/36 *k'imd<sup>i</sup> yáléjsan(,)*; etc.

2) The personal suffix by itself has emphasizing stress, the stem is not emphasized, the temporal suffix is weakened through dissimilation; e. g. II/64 a *q'àn c'ílàmàn* = "we (lit. I) make (upon) khan"; II/67 *q'àn bòlàn<sup>màn</sup>* = "I shall be khan"; II/42 *džèjd<sup>i</sup>*, (in this word the stress on the stem is also weakened by the initial *dž-*, see § 190); also II/90 *žùβ<sup>r</sup>èd<sup>i</sup>*, belongs to this type, but as the emphasizing stress on the personal suffix has only medium strength, it cannot weaken the stress on the temporal suffix through dissimilation.

3) The temporal suffix alone has emphasizing stress; the stress on the stem-syllable is weakened through dissimilation; e. g. I/84 *à<sup>t</sup> βòlàn<sup>i</sup>*; II/86 *βèrèmè<sup>i</sup>d*.

4) The verbal stem (thus the meaning of the verb) and the personal suffix both have emphasizing stress; the temporal suffix is weakened through dissimilation; e. g. I/49 *yáléjsèn*; II/22 *tòlèjmèn*; I/38 *àlám<sup>iz</sup>*; I/29 *βèrèmèn*; I/10 *bàjyà tìjemìn*; II/17 *tšàrtšàdìm*; I/47 *adàm qàlmàd<sup>i</sup>*, (also the negation-suffix *-ma-* has an emphasizing stress of medium strength).

5) The verbal stem and the temporal suffix both have emphasizing stress (that is to say, the stress on the temporal suffix is not weakened through dissimilation, its emphasizing being a counter-balance); e. g. I/45 *džàxpèjd<sup>i</sup>*.

6) The temporal suffix and the personal suffix both have emphasizing stress (that on the personal suffix is weaker than that shown in the type 2); it is weakened through the dissimilation caused by the still stronger stress on the temporal suffix). The stress on the stem is weakened through dissimilation if it precedes the temporal suffix; e. g. I/14 *àjtàd<sup>i</sup>*; I/55 *kètp qàlàd<sup>i</sup>*; I/31 *qàr tòjdàd<sup>i</sup>*.

### β) Suffixes forming secondary verbal Stems:

157. Negation suffix *-me-*: stressing of the negative meaning; e. g. I/71 *bòlmàd<sup>i</sup>*.

158. Factitive suffix *-ar-*: stressing of the factitive function: I/54 *qajlär<sup>r</sup>β* = "making return".

159. Interrogative suffix *-me*: II/86 *βèrèmèid* (< \**bere-me-dir*).

γ) Other Verbal suffixes: Conditional, tense-suffixes (see also § 156), converbs, etc.

160. *-se*: Conditional: stressing of the different grammatical functions expressed by this suffix; e. g. II/8 *sð<sup>s</sup>sà* = "while he is driving"; I/28 *tàqsàn* = "if you find". When the conditional of *-bol-* = "to be" means "as for", the stem is stressed; e. g. I/32 *kš·cintëj viziñ dè βòlsa ...*, = "as for your youngest daughter ...".

161. *-gen* (Verbal noun, participle, preterite). Normally the perfection, the meaning of the action being completed, is stressed.

Verbal noun: I/97 *iëk ki<sup>j</sup>ðu kët<sup>k</sup>ènnèn ki<sup>j</sup>ñ* = "after the two sons-in-law had gone"; I/112 *bàryànnàn ki<sup>j</sup>ñ* = "after they ... had gone" (also the "after" is slightly emphasized by the medium stress on the ablative suffix, see § 147); I/116 *xàjdàn àlyàn<sup>i</sup>γi tûrāsndà*, = (lit.) "about his having taken from where"; I/25 *ne üšñ džüβer<sup>y</sup>enni* = "why (they) have sent (them)".

Participle: I/21 *äzüdè vš·p kët<sup>k</sup>èn àlmà* = "a very much cooked apple (= an apple which had been cooked very much)"; I/71 *àlp kël<sup>y</sup>èn, iët<sup>i</sup>nnèn ...* = "from the meat which they had brought".

162. Finite verbal form, expressing preterite:

*-ipti* = unfinished past: II/73 *k'iry<sup>i</sup>zipti* = "he has made enter".

*-ip* converb: if *-ip* is to be translated by "and", it receives an emphasizing stress to make the description vivid. Such an emphasized *-ip* is always additionally emphasized by a following "...," (see §§ 192-198, and is mostly tonally contracted into one word with the preceding word, see § 262); e. g. I/63 *'šopàn gël<sup>i</sup>p, tàwàd*, = "the shepherd came — and found (it)"; II/27 *àltñ tòlèt<sup>i</sup>p, ...* = "... makes (her) pay gold, — and ..."; I/37-38 *üstròj èt<sup>i</sup>p, ðonnàn kiejn* = "... we (shall) gather ..., and then ..."; I/140 *àtlàr<sup>i</sup>nàn àj<sup>r</sup>it<sup>i</sup>p, uòzlèr<sup>i</sup> üžà<sup>u</sup>, ...* = "separated from their horses and themselves walking ..."; II/37 *mĩngiz<sup>i</sup>p, ... cètèw<sup>e</sup>rèd*, = "he makes (her) mount ... and goes along".

163. If the verbal stem is bisyllabic and the second syllable has a final vowel, then the emphasizing stress on the converb *-ip* is laid upon this stem vowel, as if it were the auxiliary vowel of *-ip*; e. g. *... ðqù<sup>i</sup>p, ...* = "he read, — and then ...".

164. If the converb *-a* is used for *-ip*, the same phenomenon is found, only the emphasizing "...," is missing; e. g. II/44 *tùrà yà<sup>s</sup>àd*, (for *turup qa<sup>s</sup>ad<sup>i</sup>*) = "he stands up and flees".

Emphasizing Stress on the Stem of the Words, thus emphasizing of the Meaning

165. a) Monosyllabic Stems are emphasized by strengthening the stress on the stem-syllable.

166. Nouns: I/34 *bàjyà tìj<sup>i</sup>si* (but compare I/10 *qà'sàn bàjyà tìjemìn<sup>i</sup>*,<sup>(,,)</sup> see § 144); I/117 *dèudì<sup>n</sup>*,; I/18 *'ùl bàlās<sup>i</sup>*; etc.

167. Pronouns: *uònnà<sup>n</sup> k<sup>i</sup>j<sup>n</sup>* = "after that" (compare I/91 *b<sup>u</sup>nnà<sup>n</sup> k<sup>è</sup>j<sup>n</sup>*, = "after this"); II/79 *šò<sup>n</sup>'šā* = "as much as that"; I/13 *mèn<sup>i</sup>n dè wàct<sup>m</sup>* = "also my time"; II/85 *bizlerd-t-àt* (< *bizlerdi de at*) = "throw also us"; II/75 *bà<sup>r</sup>r<sup>i</sup>c, qhòjd<sup>i</sup>* = "all (the) sheep" (*bartiq* is a deverbal noun, used as a pronoun).

168. Numerals: I/9 *b<sup>i</sup>r g<sup>u</sup>nò* = "one day"; II/8 *b<sup>i</sup>rinš<sup>i</sup>* = "the first (lit.: "the one-th)"; II/6 *ì<sup>è</sup>cnš<sup>i</sup>* = "the second" (lit.: "the two-th").

169. Verbs: (see also § 156/1) I/86 ... *b<sup>i</sup>lmèjd<sup>i</sup>*, = "(nobody) did know"; I/98 *k<sup>è</sup>çetsè<sup>n</sup>*,<sup>(,,)</sup> = "if you go" or "if you went"; I/70 *k<sup>è</sup>rèy èmes š<sup>u</sup>rn<sup>i</sup>* = "the offal which is not necessary"; I/62 *tà<sup>u</sup>p kèlèlmèjd<sup>i</sup>*, = lit. "finding — they could not come" (compare I/57 *tà<sup>β</sup>àlmèjd<sup>i</sup>*, = "they could not find).

170. Emphasizing stress is also remarkable in verbal compositions which consist of a converb *-ip* and an auxiliary verb. Then have been dealt with already in the §§ 132-134 (see there). Further examples: I/90 *wàdà bè<sup>r</sup>e àlmèjd<sup>i</sup>* = "they can not give a promise"; II/12 *k<sup>ò</sup>r<sup>e</sup> àlmastàn*, = "as they cannot see"; I/49 *uòt<sup>B</sup> bòp<sup>t</sup>*, (< *bolipti*) = "(now) they have passed by"; I/15 *wàct<sup>m</sup> kèlp t<sup>u</sup>rpt<sup>u</sup>*, = "my time has come (and is here now)".

171. b) Emphasizing Stress on bisyllabic Stems: (Stems consisting originally of two syllables or of an original stem-syllable + a petrified original suffix. If a bisyllabic stem should receive emphasizing stress, (that is to say, if the meaning of the stem itself should be emphasized) that syllable receives the emphasizing stress, which would have the strongest basic stress according to the rules given in the §§ 114-122, if by that the additional strengthening of the stress on the first syllable would not need to be taken into consideration. Thus the syllable which should receive the emphasizing stress is found according to rules dealing with the sonority of vowels and with the strengthening and weakening of them through consonantal influences alone.

172. When examining the stresses on bisyllabic stems three stages are to be taken into consideration:

1) As starting-point the fact that both syllables have medium stress. That of the first syllable is strengthened to a strong stress.

2) These two stresses are strengthened or weakened by the varied sonority of the vowels and through the influences of the consonants following and preceding the vowels (see §§ 115-121).

3) To find the syllable receiving emphasizing stress, one must once more assume that both syllables have medium stress. The additional strengthening of the first syllable is to be disregarded. The modifications of the two medium stresses through the sonority and the strengthening and weakening of the vowels (consonantal influences) must then be examined; the syllable which proves to have the stronger stress in these circumstances is that receiving the emphasizing stress.



173. The additional strengthening of the stress on the first syllable of a word is to be regarded as a stress placed on this syllable because it is the most important one in the word (see also § 116). If a syllable other than the first should be considered as the most important, then the importance of the first syllable is automatically diminished and, therefore the necessity for the additional strengthening of its stress no longer remains. When trying to find the syllable which should receive the emphasizing stress one should therefore start with the assumption that both syllables have an equal medium stress.

Examples: I/8 *ülkò·n* (*ö* is more sonorous than *ü* and is strengthened by *-n*); I/16 *ätàm<sup>z</sup>* (the second *-a-* is strengthened by *-m*); I/12 *„uòrtàn<sup>s</sup>* (*a* is more sonorous than *uo-* and is strengthened by *-n*); I/114 *‘šòlàn<sup>s</sup>* *‘šòpàn<sup>s</sup>* *bòšàt<sup>s</sup>*; I/69 *‘džàqš* < *džaqš<sup>i</sup>*; II/12 *‘šàlγ<sup>iz</sup>*; II/23 ... *džàq<sup>n</sup>* .. < *‘žaq<sup>n</sup>*; II/37 *‘ieš<sup>i</sup>γ<sup>n</sup>* (*ie-* and *i-* are sonorously almost alike, but *ie-* is weakened more by *-š* than *i-* by *-γ*, thus *i-* receives the emphasizing stress).

In addition to what has been mentioned above the following should also be noted:

174. α) If in a bisyllabic word the second syllable has a final vowel which is sonorously equal to the vowel of the first syllable or at least not very much weaker, the emphasizing stress will be laid upon the second syllable, e. g. *àtā* = “the father”; I/20 *àlmā*; etc. But if the next word should have a weakening initial (see § 119), then the emphasizing stress is laid upon the first syllable; e. g. II/66 ... *bàš<sup>q</sup>a* *‘žàqq<sup>‘</sup>ā* (*-qā* has lost its stress through dissimilation); II/26, *‘šàlā* *sòγàv*, (in this case also the strengthening influence of the “...,” before *‘šàlā* may have some effect, see § 176).

175. β) If the second syllable of a bisyllabic word stands at the end of a phrase, its stress is so much strengthened by this fact (see § W89/4) that a weak sonority-stress<sup>13</sup> on it may also be made basically stronger than even a fairly strong basic stress on the first syllable, which phenomenon causes the emphasizing stress to be laid on the second syllable, whereby the stress on the first syllable is not weakened through dissimilation; e. g. II/19 ... *‘àt<sup>n</sup>*, (but II/22 ... *‘àt<sup>n</sup>* ...) (*-i-* is much less sonorous than *a-*, even though it is strengthened by *-n*. Through the additional strengthening caused by the fact that it is in the last syllable of a phrase, however, it becomes stronger than *a-* and therefore receives the emphasizing stress). Another example would be “coal” with emphasizing stress. If not standing at the end of a phrase, it is *kò<sup>m</sup>ūr*; e. g. in II/22; but at the end of a phrase it is ... *kò<sup>m</sup>ūr*, : *-ö-* is sonorously not very much stronger than *-ü-*, but it is much strengthened by *-m*, whereas *-ü-* is very much weakened by *-r*. In spite of that the strengthening of the basic stress on *-ü-*, which is caused by its position at the end of a phrase, is so efficacious that this strengthened stress is almost as

<sup>13</sup> viz. a stress modified from the basic medium stress through the influence of the sonority of the vowel and by the strengthening and weakening of the vowel through consonantal influences.

strong as the emphasizing stress on -*ö*-. Furthermore II/5 ,*tòqqûz*, : -*o*- is much more sonorous than *u*, and is strengthened by the following geminated stop and the preceding "...," (see § 176); whereas -*u*- is very much weakened by the following -*z*; thus the strengthening of the -*u*- by the following "...," can give it only a medium stress. (*tòqq<sup>u</sup>z* < *tòqqûz*.)

176. γ) If a bisyllabic word stands at the beginning of a phrase, the stress on the first syllable may sometimes be somewhat strengthened. This is especially noticeable in animated and vivid speech and could be explained as being a kind of stress dissimilation caused by the preceding absolute pause. But as this phenomenon seldom occurs, it is of no great importance. Apart from that, this strengthening alone is normally not sufficient to alter the location of the emphasizing stress of a bisyllabic word from the second syllable to the first one; but it can have that result when combined with other strengthening factors; e. g. II/11 ,*ᵃẓēnē* ...; normally ... *ᵃẓēnē* ... : if not considering the usual basic strengthening of the stress on the first syllable of bisyllabic words it would be *ᵃẓēnē*. The first -*ε*- is somewhat weakened by *ᵃẓ*-, but much strengthened by -*n*, thus the first -*ε*- is somewhat stronger than the second -*ε* (see § 104); but as the second -*ε* is a final vowel, it receives the emphasizing stress. The stress on the stronger first syllable, however, is too vehement to be dissimilated. When strengthened additionally by preceding "...," it outweighs the second -*ε* so much that the emphasizing stress is laid on the first syllable instead of on the second one, whereas the stress on the basically weaker second syllable is dissimilated. Furthermore I/20 ,*uòrtànšî* ... : this word normally has the emphasizing stress on the second syllable (also after "...,"), thus ,*uòrtànšî* (compare I/22, 33). In I/20, however, the strengthening of the stress on the first syllable through the retrograde rhythm of the emphasized (normally very weak) suffix -*šî* and through the preceding "...," makes this stress a strong stress. Thus the stress on the first and second syllables are equally strong and can not dissimilate one another.

177. δ) An emphasizing stress which, according to the rules laid down in § 172, should be laid upon the second syllable of a word, can be shifted to the its first by the influence of a retrograde rhythm; e. g. II/14 ,*ārβànîṇ*, (also "...," may have an influence); II/17 ,*tšàrtšàdîm*, (again "...,"), (without the emphasizing stress on -*dîm*, thus without the retrograde rhythm so caused it would be *tšàrtšàdîm*); I/115 ,*ᵃᶻᵃu ṽèlîp*, (again "...,"), compare I/104 *ᵃᶻᵃu*, (in this example -*au* is also additionally strengthened by the following "...,"); I/35 ,*pàdšà bùlārđî*, (again "...," before *pa*-).

178. ε) Bisyllabic verbal stems with final vowel (e. g. *sora*- = "to ask") — as regards the emphasizing stress in the present — are dealt with as if they were monosyllabic, as the final stem-vowel + the following -*j* is regarded as the suffix of the present: also if this vowel is not the normal -*a* (-*ε*) or -*e*. Therefore this final stem-vowel receives the strong basic stress of the present-suffix (see § 124/1) and, if necessary, the emphasizing stress of this tense (see § 156); e. g. I/53 *xâlèjdî*: this is not an emphasizing stress on the stem,

but on the suffix of the present, the present tense being emphasized. Similarly I/26 *sòrɛjdʲ*; whereas in I/36 *sòrɛjdʲ* the second stem-vowel has the normal strong stress characteristic of the suffix of the present tense.

179. ζ) The word *kijou* = "son-in-law" has the emphasizing stress always on the first syllable, see II/93 *kijòu*.

180. c) Trisyllabic Stems; (viz. stems consisting of three original stem-syllables or of a bisyllabic stem + a petrified suffix that is no longer a living part of the modern language or at least not in the word in question) have the emphasizing stress also on the syllable which proves to have the strongest sonority stress, if we disregard the additional strengthening of the stress on the first syllable of the word; e. g. I/6, *ʰzʲɪrmè*; II/2 ... *ʰðɣʷlànɣàn*, ...; II/40 ... *dʒàʳslàβ* ...; etc.

In addition the following characteristics may be noted:

181. α) If emphasizing stress is laid upon the first or the third syllable, then the basic stress on the next but one syllable in progressive or regressive direction remains unchanged or is perhaps strengthened through rhythm. The stress on the syllable adjoining the one with the emphasizing stress is very much weakened by stress dissimilation and the whole syllable itself is often reduced; e. g. II/32 ... *tònqʷldàc*.

182. β) In trisyllabic words the basic stress on the third syllable, which in words with several syllables is usually the first one whose stress is strengthened through the progressive rhythm caused by the stress on the first syllable (see § 138), receives an additional strengthening, even if the stress on the first syllable is comparatively weak. As a result emphasizing stress may be laid upon the third syllable instead of on the first one, even if the first syllable is slightly (not much) stronger than the third; e. g. II/51 „*ʰsònkʷldèɣ* ...: -*õ-* is somewhat less sonorous than -*e-* and is slightly weakened by -*ʃ-*, but it is much strengthened by -*n* and receives additional strengthening through the preceding "...", -*e-*, on the other hand, is weakened by -*ɣ*. Thus -*õ-* is slightly stronger than that -*e-*. Through the "rhythmic" strengthening, however, -*e* being in the third syllable of a trisyllabic word, -*e* is so much strengthened that it outweighs -*õ-* and, therefore, receives the emphasizing stress.

183. γ) If the third syllable has a final vowel, it is not, as with bisyllabic words, preferred in choosing the syllable which should receive the emphasizing stress (see § 174); on the contrary, it is much weakened by this fact; e. g. II/59, *màsʳà ɣʷldɛ̃n* ...: *ma-* is much weakened by the following -*s*, and only slightly strengthened by the preceding "...", the *a* of the third syllable, which is strengthened in addition by rhythm should, therefore, receive the emphasizing stress. But it is so much weakened as the final vowel of a trisyllabic word (and to some extent also through the dissimilation caused by the following *ɣʷl-*) that it is made weaker than that of the first syllable, so that the latter receives the emphasizing stress.



184. δ) If the third syllable of a trisyllabic word is the last one of a phrase, its stress is thereby strengthened, but not to the same extent as in bisyllabic words (see § 175); e. g. II/12 *tòŋq<sup>u</sup>ldàc*.

185. ε) If the first syllable of a trisyllabic word is the first one of a phrase, its basic stress is slightly strengthened in the same manner as in bisyllabic words (see § 176).

186. ζ) Stress dissimilation has a very great influence; it can move emphasizing stress from the third syllable on to the basically weaker first one; e. g. II/28 ... *tòŋq<sup>u</sup>ldàc qàjtàn*,, : which has a stronger sonority stress than -o-, cannot receive the emphasizing stress, as it is followed by a very strong stress, and the stress dissimilation causes the emphasizing stress to shift to the basically weaker -o-.

187. η) If a trisyllabic word is especially emphasized, the first and the third syllable receive emphasizing stress, if they both have a stronger basic stress than second syllable; e. g. II/58 ... *tòŋq<sup>u</sup>ldàc*, .... In I/74 ... *àžà<sup>q</sup>slàp*, ... however, the emphasizing stress on the third syllable is emphasizing the converb -i<sup>p</sup> (see § 162) and not the stem syllable -la-, as the meaning is "she praises this meat, and then she cooks it".

188. δ) Emphasizing Stress on Stems with four or more syllables. Words of this kind (mostly compound words) have the emphasizing stress on the first syllable. Apart from that the stress is strengthened on that syllable which is the strongest, unless it is the second syllable of the word, in which case its stress is dissimilated by the emphasizing stress on the first syllable; e. g. (Kungrad dialect) ... *qàràγàl<sup>t</sup>pàq* (or -pàq) (without emphasizing stress it would be *qàràγàl<sup>t</sup>pàq*); II/41 ... *q<sup>i</sup>rmànâγà*, (without emphasizing stress: ... *q<sup>i</sup>rmànâγà* ...).

#### d) Strengthening of Stresses

189. a) See §§ 117-121 (sonority, and consonantal influences). In addition to what has been explained there, it should be remarked that a nasal or rolled consonant which "swallows" the preceding vowel, is given a strengthening of its stress (see § 113); e. g. I/30 *k<sup>i</sup>èmpîr* < *kempîr*; I/104 *;<sup>(w)</sup>št<sup>(w)</sup>âsîn* < *ustubasin*; etc.

b) The higher the tone of a syllable, the better and clearer is its stress perceptible.

c) The stress on the last syllable of a phrase is much strengthened; e. g. I/59 *k<sup>i</sup>èmpîr*, ... (see also § 175). The stress on the first syllable of a phrase is also slightly strengthened (see § 176).

d) If according to § 262 two words standing at the end of a phrase are tonally pronounced as one word, the stress on the stem-syllable of the second word is occasionally strengthened; or, if there is a syllable with a strong basic stress in this second word (present-suffix for instance) this syllable may be strengthened.

If the second word is a converb *-ip*, and the "and" expressed by it should be emphasized, then the phenomenon described in § 162 will take place.

e) If one of two adjoining final and initial vowels is eliminated, the stress on the remaining one is strengthened; e. g. I/75 *âtâsn - âtp* < *atasîna atîp*.

### e) Weakening of Stresses

190. a) See §§ 117-121 (sonority, and consonantal influences). In addition it is to be stated that the three sibilants *š*, *s* and *z* weaken (and eliminate) sonorously weak vowels preceding them, especially, when they stand in one of the following two sequences:

α) Vowel-sibilant-consonant (sometimes also vowel); e. g. II/3 *ʔlêngên*, < *islengen*; I/104 *ʔ(u)št(u)βâsn* < *ustubasîn*; I/123 *(i)š(i(m))dðu*; etc. (see also § 62).

β) Stop-vowel-sibilant-consonant or vowel; e. g. I/74 ... *psîrîp*, ... < *pišîrîp*.

b) Stresses are weakened through stress dissimilation, see §§ 60 and 141.

## 3. Intonation

191. I much regret to say that printing difficulties have prevented me from indicating the intonation by special marks in all the texts and in the examples quoted to illustrate this chapter. Since, however the rules for determining the intonation in Karakalpak are less complex than those governing accentuation, I think I can give an impression of the intonation by laying down those rules, and, at the same time by indicating the intonation by an improvised method when this is thought to be necessary. In this connection, I am using the following abbreviations:

v. l. = very low tone; l. = low tone; l. m. = low mid tone; m. = mid tone; h. m. = high mid tone; h. = high tone; v. h. = very high tone. The difference between each of them I describe as -one, two, three or more - levels. Falling and rising tones are indicated as follows: h. - l. m. = tone falling from high to low mid; l. - m. = tone rising from low to mid; and so on.

### a) General Remarks

192. The intonation of Karakalpak has in each word and phrase a rising or, in certain cases a falling, basic tendency. Various accentuation patterns, however, affect this basic tendency and produce special tonal patterns that are so peculiar that the language may be described as tonal. These tones are exclusively "ornamental", that is, they have no semantic value.

## b) Tonal Patterns of the Words

### 1. Basic Intonation

#### a) Short Syllables

193. The tones in short syllables are basically level or very slightly rising. The tones of the last syllables of the phrases have a somewhat more rising tendency. In the last phrase of a period the tone is falling in the most strongly stressed syllable of the phrase, and also in all syllables following that syllable (see § 269).

194. α) Monosyllabic words which stand at the beginning of a phrase, have an l. m. or l. m. - m. If the phrase consists of one single monosyllabic word, it has l. m. - h. m. When the monosyllable is tonally contracted into one word with the word following it (see §§ 255-262), its tone may occasionally be slightly lower than it is when this is not the case.

195. The tone of monosyllabic words which do not stand at the beginning of a phrase, and which are not tonally connected with the word preceding them, is the higher, the farther away they are from the beginning of the phrase, and the nearer to the last word of a phrase. A monosyllabic which is the last word of a phrase has slightly rising high tone.

196. β) The first syllable of a bisyllabic word which stands at the beginning of a phrase has low tone, if the word has no special tonal pattern. If the phrase consists of a single bisyllabic word, the second syllable has high rising tone. If other words are following it in the same phrase, the second syllable has h. m., provided the bisyllabic word is not tonally contracted into one word with the word following it.

197. When a bisyllabic word is not at the beginning of a phrase, its tones are increasingly higher, the farther away it is from the beginning of the phrase and the nearer to its end — provided its tones are not influenced in any way (see below). If the bisyllabic word is the second word of the phrase, its first syllable will generally have l. m., if it is the third, it may have m., or h. m., whereas its second syllable will have relatively higher tone. If the phrase ends in a bisyllabic word, its first syllable has usually h. m. and its second syllable slightly rising h. or v. h.

198. While most monosyllabic words are tonally dealt with as bisyllabic when a suffix is added to them, the first syllable of *men* = "I"; *sen* = "you"; *uol* = "he, she", "it", "that"; *biz* = "we"; *siz* = "you(pl)"; *bul* = "this"; *sol* = "that"; and *uöz* = "self" will invariably have h. m. — or perhaps very slightly lower tone — if one suffix is added to them, and if they stand at the beginning of a phrase. The same holds good for the dative forms *mayan* = "to me"; *sayan* = "to you"; *uoyan* = "to him, her, it, that"; *buyan* = "to this"; and *soyan* = "to that".



199. The first syllable of *mīna* = "this one here", "voici", has l. m. when a phrase begins with this word. The first syllable of *eyer* = "if", however, may be found to have l. m. or l. in such a position.

200. γ) The first syllable of a trisyllabic word has low tone, if the word has basic intonation. The tone of the second syllable is the higher the stronger it is stressed. If the phrase consists only of one trisyllabic word whose second syllable has a rather strong stress which is stronger than that of the third, then the second syllable has h. m., and the third syllable slightly rising h. If the second syllable has a rather strong stress, the third syllable, however, has a stress which is equally strong or even stronger, then the second syllable has m. If the stress of the second syllable is weak or if the syllable is unstressed, then it has l. m. or even a lower tone. When a trisyllabic word which stands at the beginning of a phrase is followed by other words within the same phrase, the tones of its syllables are much the same as described above, except that the tone of the third syllable — and that of a second syllable which has a stronger stress than the third — is slightly lower.

201. The tones of the syllables of trisyllabic words which are not at the beginning of a phrase are higher in accordance with the rules set out above for bisyllabic words.

202. δ) Words consisting of four or more syllables which have no special tonal pattern are very rarely met with. If they do occur, they are subject to the same rules as the trisyllabic words, viz. the tone of the syllables within the word is relatively higher, the stronger the syllables are stressed.

#### b) Half-long and long Syllables

203. Monosyllabic words which contain a half-long or long vowel have a rising tone; e. g. I/36 *ʔō:z*; I/43 *ʔeʔʂ*; I/95 *aʔ*; etc.

204. When the vowel of the second syllable of a bisyllabic word is half-long or long, this syllable has a rising tone; e. g. I/8 *ʔl̥kō:n*; I/17 *beruː*; II/2 *būruːn*; etc.

205. When the vowel of the first syllable of a bisyllabic word is half-long, the tone is falling in this syllable whereas the next syllable has a normal (rather high) tone, e. g. I/101 *qaʔda*; II/5 *aʔt̥in*, II/3 *traːnsʔor<sup>D</sup>*; II/19 *aʔt̥in*.

206. When the vowel of the last or the penultimate syllable of a word consisting of three or more syllables is half-long, the tone is rising in this syllable, e. g. I/34 *qʔizlaʔr̥n̥*; I/54 *qaʔtaʔr̥β*; I/57 *paʔsaʔn̥n̥*; etc. The tone of the half-long vowels of any other syllable of such a word is falling, e. g. I/116 *tuʔrasnda*; etc.

#### Notes:

207. If a half-long vowel which has a falling tone is the first syllable of a phrase, then the tone does not fall so much in it as in a similar syllable which does not stand at the beginning of a phrase.

208. If the vowel of the second syllable of a bisyllabic word, whose first syllable contains a half-long vowel, is eliminated, the tone of the first syllable still remains falling, as the consonant of the second syllable (if there be any) becomes syllabic, even though the consonant itself may, in cases, be imperceptible, e. g. I/44 *\*ō·t̪p̪*.

Deviations from the above Rules:

209. If the initial consonant of the second syllable of a bisyllabic word with half-long first syllable is eliminated, so that the vowels of the two adjoining syllables merge into a diphthong, then the original intonation of the two syllables — falling in the first syllable and higher in the second than the end of the fall of the first — changes to a level-rising complex, e. g. I/42 *ta<sup>u</sup>β < tap̪p̪*; I/59 *ta<sup>u</sup>β < tab̪p̪* < Arabic *ṭabi:b*; etc.

210. If the second syllable of a bisyllabic word has initial *j* and the vowel of the second syllable is reduced or eliminated and the vowel of the first syllable half-long, then the tone of this half-long vowel is rising, not falling; e. g. I/39 *d̪ž̪i·p̪ < d̪ž̪i̯p̪ < \*ji̯p̪*; II/19 *k̪i̯·jn̪ < kejin*; II/49 *k̪i̯·i̯n̪ < kejin*; etc. If the vowel of the second syllable of such a word is eliminated, then it usually loses its syllabic value.

211. If the vowel of the first syllable of *barliq* = "all" is half-long, its tone is rising, e. g. II/3; II/14; etc.

212. If the second syllable of a bisyllabic word has a liquid or nasal initial, and the vowel of the first syllable is long, then the tone of this long vowel has a (slightly) falling-rising tendency, e. g. I/126 *ne:mus*.

213. If a word which contains a syllable with a half-long vowel has waving tone (see §§ 229-245), then the tone of the half-long vowel may be different from what it ought to be according to the above rules, e. g. in II/8 *Bālā·s̪i̯*, the tone of *a̯* is falling, not rising — though it is the penultimate of a trisyllabic word — since the syllable *-lā·* is the second syllable of a "wave".

214. Since, in the last phrase of a period, all syllables which follow the syllable with the strongest stress have falling tone, it will be understood that the tone in them will never be rising, even if they contain half-long or long vowels which, according to the principles set forth above, ought to have rising tone.

## 2. Modifications of Basic Intonation through Accentuation

### a) Falling Tone in stressed Syllables

#### Falling Tone in the first two Syllables of a Word.

215. In a bisyllabic word, the first syllable of which has very strong, strong, medium or weak stress, and whose second syllable is reduced or eliminated, the tone is falling in the first syllable, and the second syllable, if it is not entirely eliminated, has level, or very slightly falling, tone, which

is a little lower than the end of the fall of the tone of the first syllable. For convenience, I shall refer to this tonal pattern as a "fall".

216. The absolute pitch of such a "fall" depends on its position within the phrase. One observes in this connection that the first syllable of a word with a "fall" which stands at the beginning of a phrase, has generally m. - l. m. or l. m. - l., whereas the tone of its second syllable is somewhat lower. The first syllable of a word with a "fall" which is the last word of a phrase has h. - h. m., the second syllable slightly lower tone. If a word with a "fall" is not the first or the last of a phrase, the tone is falling by about two levels in its first syllable, e. g. h. m. - l. m.

Examples: II/8 ,tòqq<sup>u</sup>z; II/12 ,<sup>D</sup>šàt<sup>u</sup>; II/22 ,kòm<sup>u</sup>r; II/9 òz<sup>u</sup>; II/23 džà<sup>u</sup>n; II/22 βð<sup>u</sup>p; II/43 bār<sup>u</sup>b and ùr<sup>u</sup>β; II/39 k'èt<sup>u</sup>b; I/104 bīt<sup>u</sup> < bitip; II/69 ,sènd<sup>u</sup>; etc.

217. This tonal pattern is occasionally also found if the second syllable is unstressed, but not reduced or eliminated. This is especially the case when the word in question is tonally connected with the word preceding it, e. g. II/13 ,bīr gūnō.

218. When the first syllable of a word with a fall is half-long, its tone is generally falling by one and a half or two levels, whereas the tone of the second syllable is higher than the end of this fall, but lower than its beginning, e. g. II/22 and II/27 ,ā<sup>u</sup>ltn; I/100 a<sup>u</sup>t<sup>u</sup>; etc.

219. The tone of the vowel of the second syllable of a word with a "fall" is also higher than the end of the fall of the tone in the first syllable, when there is a geminated consonant with prolonged articulation at the syllable boundary between the two syllables. This is for instance the case in the frequently found pronunciation tòqq<sup>u</sup>z for toqqūz = "nine".

220. If the first syllable of a bisyllabic word has very strong, strong or medium stress, and a final -m, -n, or -z, and the vowel of the second syllable is reduced or eliminated, then the tone of the first syllable is falling by one to one and a half levels, the tone of the second syllable, however, is slightly higher than the end of the fall of the tone in the first syllable. Consequently, the tonal pattern reminds of that of bisyllabic words with a "fall", the first syllable of which has a half-long vowel; e. g. I/49 ènd<sup>u</sup>; etc.

221. Curiously enough, the same tonal pattern is found in bisyllabic words which are of the type as described in the above paragraph except that the vowel of their second syllable has been "swallowed" by a final liquid consonant, which, in its turn, has a weak stress, e. g. I/58 ,k'èmp<sup>u</sup>r; II/44 ,k'èmp<sup>u</sup>r; etc. This phenomenon may also occasionally be met with if the liquid consonant has medium stress, e. g. in I/30 k'èmp<sup>u</sup>r; but not in e. g. II/17 çèmp<sup>u</sup>r.

222. The only exceptions to the above rules are:

a) If the a of the first syllable of bār<sup>u</sup>q = "all" is half-long and the



*i* of the second syllable reduced, *a* has occasionally a rising, not a falling, tone, as for instance in II/13, but not in I/37 and I/39 (see also § 241).

b) See § 209.

c) See § 240.

**223.** If in a word which consists of three or more syllables, the first two syllables have a "fall", then the following syllables have rather high rising tone (see § 230-232). If, however, the third, fourth and following syllables have also reduced or eliminated vowels, the tone of these syllables is lower than that of the second syllable of the "fall" II/19 *bàr<sup>h</sup>γ<sup>i</sup>*. In this connection, it has to be pointed out that, if in a word of the type as described in § 221 a third, fourth or following syllable with reduced or eliminated vowels follows the "fall", the tone of the second syllable is lower than the end of the fall of the tone in the first syllable, though it is higher, when the word is only bisyllabic. This is for instance the case in I/26 *k<sup>i</sup>èmp<sup>r</sup>d<sup>i</sup>*. Occasionally this is also the case, if the third syllable has a weak stress, so in II/25 *k<sup>i</sup>èmp<sup>r</sup>d<sup>i</sup>*; but not in II/40 *k<sup>i</sup>èmp<sup>r</sup>d<sup>i</sup>* and II/37 *k<sup>i</sup>èmp<sup>r</sup>h*.

**224.** In this connection, it has to be noted that if *bàr<sup>h</sup>q* = "all" appears with one or several additional suffixes, the tone of *a* is generally rising (see § 222/1), e. g. I/44 *bàr<sup>h</sup>γ<sup>i</sup>*; II/33 *bàr<sup>h</sup>γ<sup>i</sup>n<sup>i</sup>*; etc.

**225.** It has to be mentioned that in contrast to the "wave" (see § 241) the "fall" will always be in conformity with the above rules, when standing at the beginning of a phrase, or after one of those words after which a "wave" has the tonal pattern as if it were at the beginning of a phrase (see § 242).

**226.** If a bisyllabic word which has a "fall" is tonally contracted into one word with the word preceding it (see §§ 255-262), its absolute pitch is higher than it ought to be in consequence of its position in the phrase, e. g. II/9 *b<sup>i</sup>r òz<sup>u</sup>*, (*ò*-: v. h. - h.; -*z<sup>u</sup>*: h., slightly falling). The absolute pitch of a "fall" may also be influenced in the last phrase of a period (see §§ 273, 276, 278, and 279).

### Falling Tone in the last two Syllables of a Word

**227.** If the penultimate syllable of a word has a stress of any force, or is unstressed, and the last syllable has a reduced or eliminated vowel, then these two syllables have a tonal pattern which is similar to the "fall" as described above. One observes in this connection that the penultimate syllable has a falling tone of about one level, which starts somewhat higher than the level tone, which the syllable ought to have, would be, according to the rules of basic intonation. The tone of the syllable is slightly lower than the end of the fall of the tone in the penultimate syllable, and falls a little. If the last syllable is, at the same time, the last syllable of a phrase, its tone falls a little more — about half a level to one level.

Examples: II/18 *àj<sup>i</sup>d<sup>i</sup>*; II/19 *uòš<sup>u</sup>r<sup>u</sup>p*; II/32 *tš<sup>i</sup>n<sup>i</sup>*; II/52 *uòlt<sup>u</sup>r<sup>u</sup>p*; etc.

228. The same pattern is found, if the penultimate syllable of a word has at least a weak stress, and the last syllable is open and contains an unstressed, but not reduced, vowel, e. g. II/4 *bürüngu*.

A good example of the occurrence of both these types of the "fall" in one word is I/52 *âld'râd'*.

#### b) Waving Tone in three successive Syllables

229. In a great number of polysyllabic words the tones of three successive syllables are modified by the sequence of stresses in such a way that the basic rising tendency of the intonation is either changed to a falling — relatively low level, low falling or low rising — rising pattern, or to a rising-falling-rising one. The absolute pitch of these tonal patterns — to which I shall refer as "wave" — depends on their position in the phrase. The nearer they are to the beginning of it, the lower are their tones, the nearer to the end, the higher — if their absolute pitch is not influenced by any additional factor (see §§ 257 and 274, 276). "Waves" which stand at the beginning of a phrase, have a special tonal pattern of their own (see § 241).

230. The simplest form of a "wave" is found, if, in a polysyllabic word, a half-long vowel, which has falling tone (see § 205-206) is followed by two more syllables, the first of which has a tone which is lower than the beginning of the fall of the tone in the syllable preceding it, whereas the next syllable has a relatively high tone; e. g. II/92 *bâ'atîp*; I/116 *tû'râsndâ*; etc.

231. Another plausible instant of a "wave" is produced by a "fall" (see §§ 215-221) which is followed by a syllable whose vowel is not reduced; e. g. I/56 *âld'rsâ*; I/26 *šâx'rîβ*; II/10 *tôqq'zunûn*; II/40 *k'êmpîdî*; II/14 *wâ'atndâ*; II/22 *kôm'rûn*, etc.

232. The same holds good if the sequence of stresses which gives rise to a "fall" is found with two medial syllables of a word, and the second syllable of such a "fall" is followed by another syllable whose vowel is not reduced, e. g. II/69 *cêtêw'sîn*, etc.

233. Another type of "wave" is found, if the second of three successive syllables has a stress, which is at least weaker by one degree than that of the first and at least by two degrees weaker than that of the third. The tonal pattern in such a case is rising-falling-rising, whereby the falling tone of the second syllable begins at a pitch which is about the same as is that from which the tone of the first syllable starts rising. The tone of the third syllable is a little higher than that of the first. The tones rise and fall by about one level each.

Examples: II/3 *šûmûšû*; II/4 *zâmândâ*; II/8 *βâlâsî*; II/12 *almastân*; etc.

234. A similar type of "wave" is produced, if the stress of the second of three successive syllables is by one degree weaker than that of the syllables preceding and following it. In such an instant the tonal pattern is again rising-falling-rising, but the falling tone of the second syllable begins

at a pitch which is as high as, or even higher than, that up to which the tone of the first syllable rises. The tone of the third syllable is generally much higher than that of the first syllable, it, at least, starts rising at the pitch from which the tone of the second syllable starts falling. In this pattern the tones rise and fall by about half a level, rarely by one level.

Examples: II/10 <sup>(i)</sup>slègènññ; ; II/26 àjlàndĩrdĩñ; II/27 tòlètĩp̃; ; II/32 ìslèyènñ; ; etc.

235. Since the six degrees of the strength of the stresses which I mark in this study are not sufficient to cover exactly all existing gradations, it may occur that in a "wave" of the last type the real difference between the strength of the stress of the two last syllables is less than one degree. In such cases the "wave" becomes so similar to the basic intonation that it can hardly be distinguished from it. The tones, on occasion, rise and fall by no more than a third or a quarter of a level. Such cases are for instances in II/34 túryàndà, , in which the stress of the second syllable really ought to be marked by 2'5. In II/42 yirmànññ, and II/11 ,bàlàññ, it is much the same.

236. In this connection it may be mentioned that the stress of two adjoining syllables which are marked to have the same degree of strength, are never really of entirely equal strength. So in II/30 qàlàyà the stress on the second syllable is considerable weaker than that of the third syllable. In reality two stresses ought to be marked 1'8 and 2'2.

237. Besides the three types of "wave" described above, there are a few special types which may occur and which differ from them in some respects; e. g. II/3 ,qàràyalpà<sup>qs</sup>tàndà, in which the syllables -pà<sup>qs</sup>tàndà have a "wave" of the type described in § 233 and not, as one may probably expect, of the type described in § 232. This may be explained by the circumstance that, in spoken Karakalpak, the word \*qaraqat-pa-qis-tan (or l. l. qaraqat-pa-yis-tan) has historically developed to qarayat-paq-stan, which is one of the very few instances in which a syllable whose vowel has been eliminated loses its syllabic value. Accordingly, -pà<sup>qs</sup>tàndà are to be regarded as three syllables, not as four, and have a wave of the type set forth in § 233, as -pà<sup>qs</sup>- < \*-paqis- has not a "fall".

238. Three successive syllables which belong to two different words, normally have no "wave" except if one regarded as a real wave the casual sequence of final and initial syllables which have tones reminiscent of a "wave"; e. g. II/8 ,tòqq<sup>uz</sup> bèlàsĩ, in which the two syllables of tòqq<sup>uz</sup> could be regarded as the first two syllables of a wave, and à- which has rising tone, since it is the first syllable of a wave of the type described in § 233, could be taken for the third syllable of it.

239. If, however, a postposition is tonally contracted into one word with the word preceding it (see § 260), "waves" may occur which embrace the last two syllables of the word and the postposition. This phenomenon is only met with, if the postposition is the third syllable of the wave, but never, if it would represent the second and the third syllable of it.



Examples : II/19 *qđjyànnàn k<sup>i</sup>·jn*, ; II/45 *qđ<sup>i</sup>yànnàn k<sup>i</sup>·jn*, ; but not in e. g. II/2 *,àrbà m<sup>e</sup>nèn*, (see § 210 in this connection).

240. "Waves" of compound verbs are subject to somewhat different rules (see §§ 263-268).

241. When a wave of any type stands at the beginning of a phrase, its tonal pattern changes considerably. A "fall" is not modified when standing at the beginning of a phrase, but a "wave" which begins with a "fall", remains uninfluenced only when the third syllable of it is unstressed, e. g. II/10 *,tđqq<sup>u</sup>zun<sup>u</sup>n*. In all other cases, however, the tone of the first syllable of a "wave" of any type becomes low level — or occasionally very slightly falling or rising — whereas the tone of the second syllable is falling by about one level with the types as described in the §§ 230-232 and 233, and by half a level with that described in § 234, but the fall usually begins at a level which is higher than the level tone of the first syllable. Even the pitch at which the falling tone ends is often higher than the level tone of the first syllable.

The tone of the third syllable is not affected.

Examples : (Type of § 230-232): II/5 *,tđnq<sup>u</sup>ldàc* ; II/14 *,kòm<sup>u</sup>r<sup>u</sup>n*, ; II/6 *,ièçn<sup>i</sup>š* ; etc. (Type of § 233): II/14 *,šđn<sup>k</sup>ũldèc*, ; II/12 *<sup>D</sup>š<sup>u</sup>m<sup>u</sup>š<sup>n</sup>*, ; etc. (Type of § 234) : II/11 *,bàlàn<sup>n</sup>*, ; II/35 *,àdàmlà<sup>r</sup>* ; II/42 *,q<sup>i</sup>rmànnàn* ; etc.

242. The tonal pattern of a "wave" is modified exactly in the same way it is when standing at the beginning of a phrase, if it is preceded by one of the following words (the absolute pitch of this modified "wave" is then the same as if it were at the beginning of a phrase), *men* = "I" ; *sen* = "thou" ; *uol* = "he, she, it ; that (invisible)" ; *biz* = "we" ; *siz* = "you" (sg. and pl.) ; *but* = "this" ; *sol* = "that (visible)" ; *uöz* = "own", "self" ; *her* = "each", "every" ; *kim* = "who" ; *mına* = "this one here" ; *dža* = "that" ; *eyer* = "if" ; *dženè* = "furthermore".

Examples : I/63 *,džà<sup>r</sup> kš<sup>c</sup>·ntèj* ; II/21 *,èyèr uđš<sup>u</sup>rsàm*, ; II/65 *,sol wàctndà* ; etc.

243. If one of these words which influence a "wave" in the way set forth above is not the first word of a phrase and, accordingly, has a tone which is rather high, it will still change the tonal pattern of the wave following it in the same way, but the absolute pitch of such a modified "wave" will often be higher than in the abovementioned cases, that is its first syllable will have l. m. or m. The same holds good for waves preceded by the dative forms *mayan* = "to me", *sayan* = "to thee", *uoyan* "to him, her, it, that", *buyan* = "to this", and *soyan* = "to that" or by any one of the mentioned words which have one (not more) suffix ; e. g. : I/60 *,sèni<sup>n</sup> à<sup>r</sup>ur<sup>u</sup>w<sup>u</sup>n*, ; I/94 *,uon<sup>u</sup>n k<sup>i</sup>·i<sup>n</sup>nnèn*, ; II/18 *,èyèr sèn uđt<sup>u</sup>rsàn*, ; II/22 *,sèni<sup>n</sup> kòm<sup>u</sup>r<sup>u</sup>n<sup>u</sup>n*, ; II/68 *,mèn<sup>n</sup> òrn<sup>(u)</sup>nà* ; etc.

244. After monosyllabic numerals and *köp* = "much", "many" a "wave" may sporadically be modified in the same way as after the words listed above. This is especially the case if the numeral could be regarded as a kind



upon the word following them as that exercised by the words listed in § 242, though normally they influence the tones of the word following them in another way (see § 257). This is particularly the case if these numerals could be regarded as a kind of article, e. g. II/83 *βir padša*.

In the following cases, all these words do not influence the tonal pattern of the word which they precede :

249. a) If they are tonally contracted into one word with the word following them for the reason described in § 262, e. g. I/88 *e's kim bilmejdı*.

250. b) If one of these words is followed by *de* = "also" or by one of the postpositions which usually is tonally contracted into one word with the word preceding it (see § 260), e. g. II/70, *sen de* ; I/38 *˚onnaŋ k'ejn* ; I/72 *˚onnaŋ k'i'jn*, ; etc.

251. c) If one of these words is followed by a "fall", then the absolute pitch of the latter is often a little higher than that which it has when standing at the beginning of a phrase, but the tone if the first syllable of the "fall" is falling only by one level, rarely by more (see § 216). I/36 *˚ar ˚ajs'n* ; I/49 *˚sen endi* ; I/30 *˚uol k'empr* ; II/5 *˚onũn a'tin*, ; etc.

252. d) If a verb with *-tuyun* has the special "wave" which is characteristic of the compound verbs (see §§ 263-268), the falling tone of the first syllable of its "wave" will fall a little less than is normal, when it is preceded by one of these words, but the "wave" will otherwise remain unchanged, e. g. I/38 *˚o'z qalejt'˚an'mızd*.

253. e) If a phrase which begins with one of these words consists only of this word and another monosyllabic word, then the tone of the latter is not influenced, e. g. I/118 *˚bul bas*.

254. f) If such a word is followed by another of the same type which, in its turn, precedes a word which does not belong to this category, then the tone of the second "influencing" word is not affected at all, e. g. II/80 *˚sen bũl q'o'qlar*.

#### Words which are tonally contracted into one Word with other Words

255. There are a number of words in Karakalpak which influence the tones of the words following or preceding them in such a way that the two words are tonally pronounced as if they were one polysyllabic word ; viz. the tone is rising gradually from the first syllable of the first word to the last syllable of the second. The noteworthy peculiarity in such a case is that the tone of the last syllable of the first word is lower than that of the first syllable of the second, without a special tonal pattern such as a "fall" or "wave" in one of the two words causing this phenomenon.

256. It may, for the sake of completeness, be pointed out here that it very often happens that the last syllable of a word has a tone which is lower than that of the first syllable of the second, if in one or both of the two adjoining words the intonation is not basic. If, for instance, the first



word is bisyllabic and has a "fall", it is very likely that the first syllable of the second word will have a tone which is higher than that of the second syllable of the first word. This will be even more noticeable when, in such a case, the second word begins with a "fall" or with a wave of the type as described in § 231 (e. g. II/43 *ieš'ikt' ūr<sup>u</sup>β*; II/4 *būr'ūnagu zāmāndā*). Similarly in or before a "cumulation" (see §§ 270-271 and 275), the first syllable of the second word may have a higher tone than that of the second syllable of the first word.

In this chapter, however, only those cases are dealt with in which the phenomenon mentioned above is found without special tonal patterns in the two adjoining words causing it secondarily.

Words which are tonally contracted into one word with the word following or preceding them are:

257. a) Numerals; e. g. II/1 *bīr neš'e*; II/57 *bīr<sup>(u)</sup>rup*; II/7 *bīr βala's*; II/10 *bīr gūnde*; II/6 *ieçnši βir*; etc. If the numeral itself has a "fall" or a "wave", the first tone of the word following it may also be a little higher than normal, e. g. I/93 *iek ki'jōu*, (*iek* < *ieki*). Monosyllabic numerals influence the absolute pitch of "falls" and "waves" following them (see §§ 226 and 244), whereas polysyllabic numerals do not as a rule affect them in any way.

258. b) *ne* = "what"; e. g. I/25 *ne š'n*; II/37 *ne γilarn*; etc.

259. c) *de* = "also", "too"; e. g. I/12 *γiz de*; I/92 *am d<sup>e</sup>*; etc.

260. d) Monosyllabic postpositions, and also bisyllabic ones, if the vowel of one of their syllables is reduced or eliminated; e. g. I/97 *kētkennen ki'jn*; II/49 *kēlyennen ki'j'in*; II/2 *arba mēnen*; II/23 *a'ltn<sup>(mn)</sup>en*; II/24 *tajay'i men* (< *menen*); etc.

*de* and postpositions can be the third syllable of a wave, the first two syllables of which are the last two syllables of the preceding word (see § 239).

261. e) Compound verbs; see §§ 263-268.

262. f) The two last words of a phrase are often tonally contracted into one word, even if none of them belongs to one of the categories dealt with in paragraphs a) - e). This gives the speech great animation, emphasizes the last words of the phrase and, at the same time, points to the continuation of the action as described in the next phrase. The pause between the two phrases is usually comparatively long in such a case.

Examples: II/14 *qapqa salip*; II/15 *ieš'ikke artip*; II/8 *arβa so'sa*; I/47 *adam qalmadī*; etc. This phenomenon is particularly often found with *dep* (see § 486-491), e. g. II/5 *tonq<sup>u</sup>ldac dēp*; II/92 *bolmejman dēp*; etc.

#### Tones in Compound Verbs

263. Compound verbs, which consist of a converb in -ε, -a + *ber-*, *džat-* (-*atir-*), *tur-*, or -*γoj* (see §§ 529-536) are tonally pronounced as if they were one word; e. g. II/61 *paražatsa*. If they are trisyllabic, and, in consequence of their accentuation pattern, should have a "wave", they follow

the rules set forth for the "waves" in §§ 229-245 ; e. g. II/53 a *sâ<sup>n</sup>wâp* ; II/57 *dêj<sup>a</sup>tîr* ; II/83 *qâjt<sup>a</sup>wêr* ; etc.

264. If, however, such a compound verb consists of four or more syllables, the rules determining their "waves" are somewhat different from those valid for the other words. The following can be stated in this connection.

265. a) The last three syllables of such a polysyllabic compound verb have "waves" which are formed in conformity with the rules determining the normal "waves" ; as in II/69 *cê<sup>t</sup>ê<sup>w</sup>ersin*.

266. b) If, however, the first syllable of a polysyllabic compound verb of the type described above has a stress of any degree of strength, and the vowel of the second syllable is unstressed, reduced or eliminated, then the first syllable has a falling tone, which falls by about one level. The tone of the second syllable is very slightly falling, and starts falling at a pitch which is lower than that to which the tone of the first syllable falls. The third syllable has also very slightly falling or level tone, which has a still lower pitch than that of the second syllable. The tones of the fourth, fifth and following syllables are in conformity with the rules of "Basic Intonation", viz. they have rather high tone.

Examples : II/16 *bâra<sup>dz</sup>âtsà* ; I/103 *kê<sup>l</sup>ê<sup>z</sup>âtqândà* ; I/105 *kê<sup>l</sup>ê<sup>z</sup>tq'anna* (*kê<sup>l</sup>-ê<sup>z</sup>-t-q'an-n*) ; etc.

267. c) If in verbal forms which have *-tuyun* (see §§ 449-454) the second syllable is unstressed, or if its vowel is reduced or eliminated, then the tonal pattern of the first two syllables is the same as in the verbs described above in § 266, but if the third syllable of the verbal compound is the first syllable of *-tuyun*, then its tone is higher than that of the second syllable and has a slightly rising tendency, that is if it is not the first syllable of a "fall", as in I/47 *q'âlej<sup>t</sup>ûyn*. The same rule holds even if the *-u-* in *-tu-* is reduced.

Examples : I/122 *bôlat<sup>u</sup>ûyn* ; etc.

268. When one of these special waves stands at the beginning of a phrase or after the words listed in § 242, it will change in accordance with the rules laid down for normal waves (see §§ 241-243) ; e. g. I/38 *uôz qâlej<sup>t</sup>ûyn<sup>m</sup>îz* (*qa-* has low level tone, *-lej-* falling tone of about the same pitch as that of the first syllable, *-t<sup>u</sup>-* has slightly rising tone which is higher than that of the first two syllables).

#### d) Special Intonation Patterns of Phrases

##### Intonation in the last Phrase of a Period

269. In the last phrase of a period (see §§ 99-100), the tone is falling in the syllable which has the strongest stress in the whole phrase, and it is also falling in all syllables which follow this strongly stressed one. If there are more than one very strong or strong stresses in the phrase, the tone starts falling at that which has the greatest absolute strength. It has to be pointed out, in this connection, that the absolute strength of all strongly or very

strongly stressed syllables is not entirely alike (see also §§ 235-236), but I have been unable to distinguish more than six degrees of strength with accuracy. If in the last phrase of a period there are more than one very strong or strong stresses, then usually the last of them is the strongest. In the texts given in this study there are only four instances in which, out of two very strong stresses in the last phrase of a period, the first is stronger than the second (II/52, II/53 a, II/58, II/72); and five other instances, in which out of three very strong stresses the second is the strongest (I/45, I/51, I/83, II/31, II/33). In such phrases rhetoric pauses occur after the syllable with the strongest stress or after the syllable which follows it, so in I/45 and II/31 (see also § 96 in this connection). I have not found any case in which the first very strong stress was the strongest out of three.

270. In this strongly stressed syllable the tone starts falling at a high or high mid pitch and falls to low, if no further syllable follows in the phrase, e. g. I/123 <sup>(i)§(m)</sup>*dòu*... If only one or two unstressed or reduced syllables follow the strongly stressed syllable, then the tone falls from high or high mid to low mid or almost low pitch, whereas the unstressed or reduced syllable have low or very low falling tone; e. g. I/26 *sòrèjd<sup>i</sup>*...; I/16 *bèrèd nèjd<sup>i</sup>*... If, however, the most strongly stressed syllable is followed by one or several stressed syllables, then the tone is gradually falling in all the stressed syllables from high or high mid to low or very low pitch, whereas the unstressed syllables have only slightly falling tone. In such a stressed syllable, the tone falls relatively the more, the stronger the stress is. These falling tones often begin at a pitch which is higher than that down to which the tone of the preceding stressed syllable falls, or at which the tone of the preceding unstressed syllable is.

Examples: I/38 *tà<sup>u</sup>·β àlāmiz dējdi<sup>i</sup>*...; II/38 *àlp cètèw·rèd*...

271. The tone of the syllable which precedes the syllable with the strongest stress of the whole phrase is as a rule higher or at least as high as the pitch from which the tone of the strongly stressed syllable starts falling.

The sequence of the falling tone of the syllable with the strongest stress and of the high tone of the syllable preceding it I describe as a "cumulation".

272. It happens sometimes that the tones of the two syllables of a "cumulation" merge into one very high falling tone, if the initial and the final vowel of two words merge into one and the "cumulation" is on the two original vowels, e. g. I/75 *àtāsn-à·lp* (< *atasina alip*) *bàràd<sup>i</sup>*...

273. If the first syllable of a "cumulation" is the second syllable of a "fall", then the whole "fall" will have such a high pitch that the tone of its second syllable is as high or not much lower than that pitch from which the tone of the second syllable of the "cumulation" starts falling, e. g. I/11 *xòt<sup>p</sup> kèt<sup>i</sup>*; II/18 *uòšùr<sup>u</sup>p qòjàsàn*...; II/38 *à<sup>u</sup>w àlp*; etc.

274. If the third syllable of a "wave" is the first syllable of a "cumulation", then the pitch of the whole "wave" becomes higher than normal, e. g. II/27 *à·u<sup>k</sup>w·nà qàjēp* (cumulation on *-nà qàj-*).



275. The tone of the syllable which precedes the first syllable of a "cumulation" is raised considerably. If its original tone is rather high — e. g. if it is the last syllable of a word — it often happens that its tone becomes higher than that of the first syllable of the "cumulation", e. g. II/11 „*uòtùnli γèlèd¹*„ („cumulation" on *γele-*); II/26 „*ᵀàlā sòγàᵀ*„ („cumulation" on *sòγàᵀ*).

276. If the syllable preceding the first syllable of a "cumulation" is the second syllable of a "fall", then the pitch of the latter is somewhat raised; e. g. I/106 „*uòltürmè¹š¹ βòlād¹*„. The same will happen to the pitch of a whole "wave", if its third syllable precedes the first syllable of a "cumulation", e. g. II/36 „*šònk¹ldèctn ki¹emprn*; etc.

277. If a "cumulation" is on the first syllable of a phrase, then the tone of the first syllable is lower than the pitch from which the tone of the second syllable starts falling, but it is higher (about m.) than the usual low tone of the first syllable of a phrase; e. g. I/1 „*pāvšà*; I/2 „*qiz¹*; II/7 „*ātāγàn*„; etc.

278. If a "cumulation" is on the second and the third syllable of a phrase, and the first syllable of the "cumulation" is the second syllable of a "fall", then the pitch of the "fall" is raised, but not so much as this is the case when such a "fall" does not stand at the beginning of a phrase (see § 273); e. g. I/15 „*wàct¹m kèlp*.

279. It can be stated that, as a rule, the tone of syllables and the pitch of "falls" and "waves", which stand at the beginning of a phrase, are not raised to the same height by "cumulations" to which they belong or which closely follow them as the tones and the pitch of those syllables, "falls" and "waves", which are not at the beginning of a phrase.

280. When the first syllable of the last phrase of a period has the strongest stress of the whole phrase, then the tone is falling in it from the same high pitch from which it falls if this strongly stressed syllable is not the first syllable of the phrase, e. g. I/78 „*tà¹n gālād¹*„; I/82 „*kèj¹β žùβèrèd¹*„; II/5 „*q¹òjγàn*„; etc.

281. Words and phrases which stand after the end of a period and are appositions to it, have the same intonation as the last phrase of a period, e. g. I/84 „*bàjtāl¹*„; II/63 „*qòj bà¹γβ žürγòn*„, *k¹ò¹p qòj bà¹γβ žürγòn*„; etc.

282. If, in such an apposition, there are only weak stresses, then the tone starts falling in the first syllable with weak stress; e. g. II/73 „*šòn-kùldèc*„; II/89 „*sùγà*„.

#### Intonation in Questions

In the following cases the intonation in an interrogative sentence is exactly the same as that in the last phrase of a period:

283. a) If the question is the last phrase of a period, or is itself a period consisting of a single phrase, e. g. II/64 „*nè¹ (i)šün q¹àn bòlmèjmèn d¹iseniz*„ = "why do you say 'I shall not be khan'"; II/86 „*biz¹n (i)š¹n de qòj βèrèmèjd*„ = "Will he give sheep also for us?" etc.

284. b) If the question is in the last phrase of a period and the "cumulation" is on syllables of the question itself, but a few other words — normally quoting verbs — follow the question, e. g. I/16 „bɪzɔ́ d<sup>e</sup> á̀tám<sup>e</sup> q'á'šán bájgá bɛ̀rèD dɛ́d<sup>i</sup>„ = "When will our father give us away in marriage?" II/35 a „á·l<sup>i</sup>ngá kím kòm<sup>ur</sup> á̀táD D<sup>eβ</sup> ɣoʝípt<sup>i</sup>„ = "'Who buys coal for gold' they said"; etc.

285. c) If the question is a separate phrase in a period. I mark such an interrogative phrase with (,,); e. g. I/27-28 „búnú q'zlar<sup>m</sup> nɛ́ ʔ́š́n á̀βɛryèn(,,) ɛ́yɛr, ... = "Why have my daughters sent this? If ..."; etc.

286. If, however, a question is in the middle of a phrase and therefore is followed by a number of words with rising intonation, then those words (mostly two) of the question which represent the gist of the question have the following tones: the syllable which has the strongest stress in the word has h. - h. m. or h. - m., whereas the syllables following this syllable have slightly falling lower tones, which, however, do not fall lower than somewhat below mid tone. Such words I mark with (,,), e. g. I/77 „búł, ɪ̀tt<sup>i</sup> qájàctn(,,) táptn(,,) dɛ̀p, ... = "saying 'Where /from/ did you find this meat?' ..."; II/34 „k'ím kòm<sup>ur</sup>(,,) á̀táD(,,) á̀t<sup>i</sup>ngá dɛ̀sɛ́, = "when they say: 'Who buys coal for gold'"; II/50 „búł, kób búdɛ́jɔ́ q'ájá<sup>tn</sup>n(,,) á̀t<sup>i</sup>D(,,) dɛ̀p, = "saying: 'From where have you taken this much wheat?'" II/55 „k'imgɛ́, k'èmpɾɪ́dɪ́ ɹół<sup>yi</sup>(,,) ɣɛ̀rec(,,) dɛ́p, = "They say: 'Who needs /to whom is necessary/ the corpse of an old woman?'"

287. I/36 „k'ímd<sup>i</sup> ɣàlɛ́san(,,) k'ímd<sup>i</sup> ɣàlɛ́san(,,) dɛ̀p sòrɛ́jɔ́, = "'Whom do you want? Whom do you want?' he asks" also belongs to this category, since the "cumulation" is on sòrɛ́-, and not on a syllable of the question, though there are stresses in it which are stronger than -rɛ́-. Accordingly, the question has to be regarded as standing in the middle a phrase.

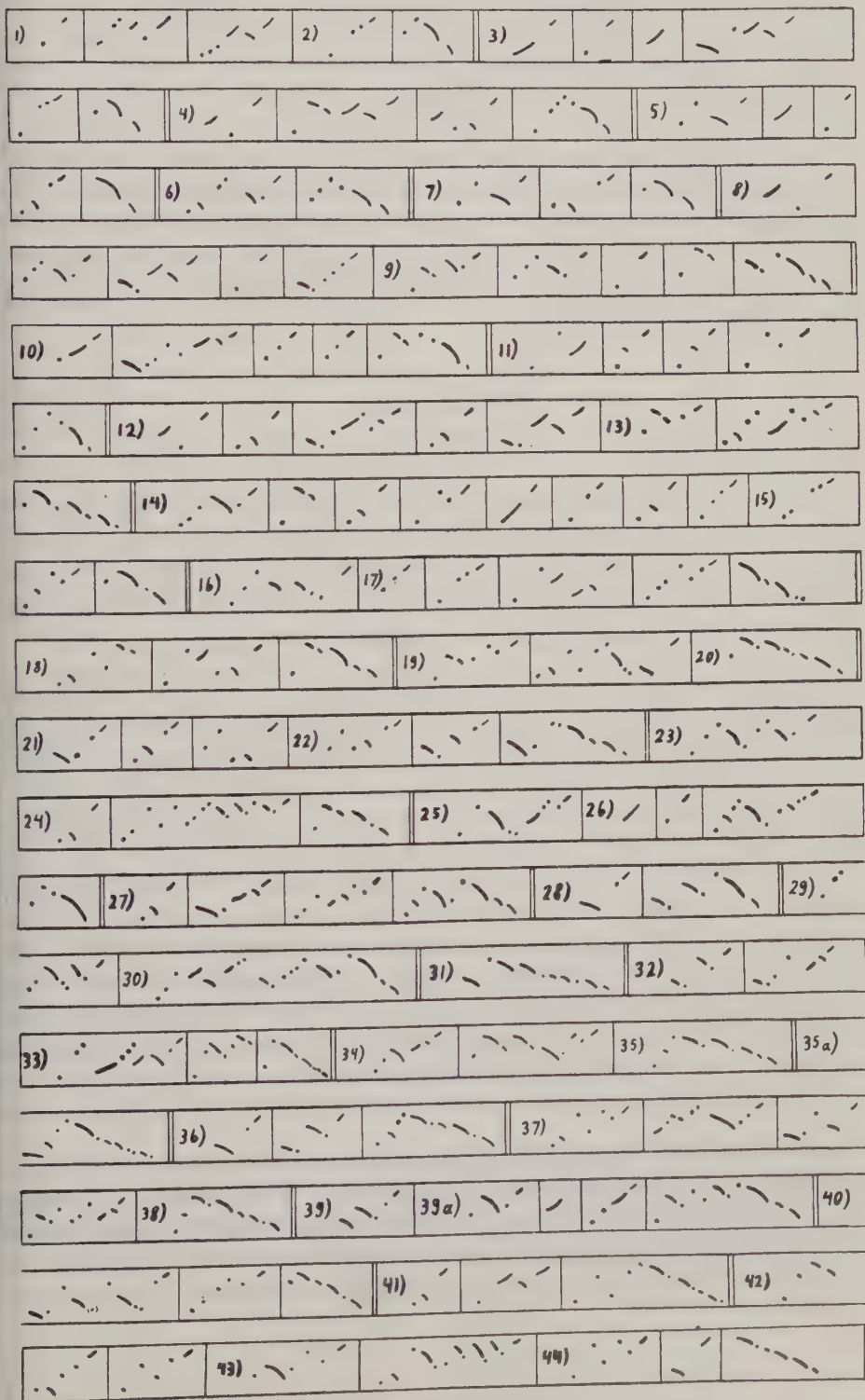
#### Intonation on Orders and Requests

288. In orders the intonation is exactly the same as normal.

289. In emphatic and persuasive requests, however, one word of the phrase has tones which remind one of the intonation of words in a question as described in § 286, except that the tones of the syllables which follow the one which has the strongest stress fall lower than this is the case in the interrogative intonation. These words I shall also mark with (,,), e. g. II/51 „k'èmpɾɪ́nd<sup>i</sup>(,,) ɹółtúr, = "Do kill your mother /old woman/!" (In II/52 „k'èmpɾɪ́nd<sup>i</sup> the intonation is quite normal, see §§ 231 and 241); II/29 á̀rβàlarn<sup>ad</sup>(,,) á̀á̀rnlar, = "Do chop up your carriages!"

290. If the conditional is used for an entreaty (see § 384), then this verbal form, which always is a separate phrase, has a tone which is exactly the same as the interrogative tone of the words in a question which is in the middle of a phrase (see § 286); e. g. I/98 „kɛ́ɛtsɛ́n(,,) = "Would you please go".

For illustrating the intonation of Karakalpak the intonation of the sentences 1-44 of text II is given below. The two lines represent the upper and lower limits of the voice. Between these limits the relative pitch of each syllable is indicated by a dot (level pitch) or a curved line (falling or rising tone); e.g.  $\overline{\quad}$  mid level,  $\overline{\quad}$  tone falling from high to low, etc. The single vertical strokes indicate the ends of the phrases, the double strokes those of the periods. (,,) and , (,,) are not marked.





## 291. 4. Accentuation and Intonation influencing the Phonetic Structure of the Words

- a) Influences upon the quantity of the vowels; see § 42/a, b.
- b) Reduction and elimination of consonants and of vowels, see §§ 59-63 and §§ 87-88; for the influence of a following "...," upon vowels see § 60/c.
- c) Vowel-Transition  $\acute{e} > e$  ( $\epsilon$ ), see § 33.
- d) Lengthening of Consonants, see § 89/1.

292. After all these rules have been stated for the Karakalpak language, further investigation will have to show how far these are also valid for other Turkic dialects and languages. From my own observations, however, I believe I am right in saying that these rules — with slight alterations and variations of several paragraphs — can be regarded as valid for most, if not for all Turkic dialects and languages.

## IV. Grammar

### 1. Nouns

293. Genitive: it is formed by the suffix *-nı* (*-dın -tın*, see § 84) with the respective changes of the vowel according to the vowel-harmony (see there). A second form *-in* appears with pronouns (see there). The genitive always precedes the dependent noun, to which the possessive suffix 3rd p. is added; e. g. *ata-nın at-ı* = "father's horse".

294. Sometimes the genitive suffix is dropped. This is especially noticeable, when a genitive combination is to be regarded as a compound noun, e. g. *oquw kitabı* = "text book" (= lit. "reading - book") *tuqum tazartuwo maşınları* = lit. "seed - cleaning - machines". Other cases: I/54 *paşsa a'şşu<sup>wu</sup> yelip* = "the anger of the padishah comes and ..."; I/34 *q'ızlar'ın bajya tij'isi* = "your daughters' wish to marry" (lit. "your daughters to master their wish to touch"); I/17 *atası, qızların bajya beru*, 'é'ş zandei, uo:j<sup>wu</sup>nda bolmejd<sup>ı</sup>, = lit. "their father was in no thought (of) giving his daughters to master". In most of these cases the word of which the genitive suffix has been dropped has a meaning that in English could be rendered by "as for". The exact meaning of the first of the two last examples could be expressed as follows: "As for the padishah, his anger comes". Thus these cases are no real genitive constructions any more.

Also the possessive suffix may be dropped, see §§ 440 and 445.

295. Dative: it is formed by *-ge -ye -ke -ya -qa*, see § 84. Sometimes the initial consonant of the suffix is dropped, e. g. I/83 *bir gūnlere < gūnlerye* (adverb); II/67 *orn<sup>u</sup>na < ornunya* = "instead of you" (lit. "to your place"; e. g. III/52 *atama < atamya*; etc. When added to the possessive suffix 3rd p., the dative suffix assumes the form *-ne -na*; e. g. I/73 *qol<sup>u</sup>na* = "to his hand".

296. Apart from the dative function the dative expresses the direction towards something. Normally it precedes the accusative object, but it can be placed before the subject for emphasis; e. g. I/19-20 *bır gün<sup>u</sup>sö, padşaya, ülkö<sup>n</sup> gızı ... ü<sup>z</sup>bered<sup>i</sup>*, = "one day the eldest daughter sent ... to the padishah".

297. Accusative: it is formed by *-ni -di -ti* with the respective vowel-harmony changes. After the possessive suffix 3rd p. it is only *-n*; e. g. II/5 *a'tın* = *at-i-n* = "his name (acc)"; but the form *-ni* is also sometimes found in that case, e. g. I/88 *gëtkënni* for *këtkenin* (< \**ket-gen-i-ni* (the poss. suff. *-i-* has been eliminated by the influence of the two *-n-n-* and through the minimum of intensity); II/24 *köt<sup>n</sup>i* (< \**köt-i-ni*) instead of *kötin*; II/33 *barlı<sup>n</sup>ın* instead of *barlı<sup>n</sup>*; III/39 *balas<sup>n</sup>i* (< \**bala-si-ni*) for *balasın*; etc.

298. The accusative suffix is not added to the noun, if the latter is not determined; e. g. I/20 *ü<sup>z</sup> alma ü<sup>z</sup>bered<sup>i</sup>*, = "they send three apples" (any kind of apples); II/27 *a'tın töletip*, = "making pay gold". It is interesting that the accusative suffix is added almost always to nouns which are accompanied by *bır* = "a, one"; thus *bır*, which corresponds to the English indefinite article, is regarded as determining. I/82 *bas<sup>a</sup> bır, nerşen<sup>i</sup> alıp keldin* = "you have brought another thing"; I/26 *bır k<sup>i</sup>emp<sup>r</sup>di şax<sup>i</sup>rıβ alıp* = "calling an old woman"; IV/11 *bır ... q<sup>a</sup>azand<sup>i</sup> alıp* = "taking a kettle", but III/34 *bır ... i<sup>t</sup> bağlap* = "wrapping a dog".

Sometimes the accusative suffix is not added to the noun even if it is determined; e. g. I/95 *a't ta<sup>n</sup>p tür* = "find (or: look for) the horse".

299. The accusative object normally stands before the final verb; but for emphasis it is very often placed at the beginning of the whole sentence or before the dative object; (in these cases it is normally emphasized by following "..."; see § 97/b); e. g. II/10 *toqq<sup>u</sup>zunın (s)le<sup>y</sup>enin, bır бала ... şlep qojad<sup>i</sup>*, = "the work of the nine (men), the one boy /worked/ brought to an end entirely"; IV/29 *pala<sup>u</sup>dı mën dżep qojdım* = "I have eaten the rice" (meaning: "I shall eat", see "First Preterite") I/89 *padşa bunı, barlıq qalqqa, şarjalejd<sup>i</sup>*, = "the padishah made that know to all people".

300. Sometimes in genitive constructions with verbal nouns the accusative suffix is dropped, and the whole construction is to be translated by "as for" (see also § 294); e. g. I/101-102 *attın balas<sup>i</sup>, qa<sup>j</sup>da-ken, şopan ta<sup>n</sup>β alıp keled<sup>i</sup>*, (instead of *attın balasın<sup>n</sup> qa<sup>j</sup>da ekenin*, ...) = (lit) "as for the where-being of the young one of <sup>14</sup> the horse, the shepherd found and brought (it)".

301. In a few cases the accusative is used in place of the dative: II/82-83 ... *meni*, ... *deβ ajtt<sup>i</sup>* = "he told me"; II/41 *k<sup>x</sup>emp<sup>r</sup>di*, ... *qarab* = "looking at the old woman" (*qara-* "to look" usually requires dative).

<sup>14</sup> The genitive suffix is dropped too.

**302.** Locative: it is formed by *-de* (*-te*) with the respective vowel-harmony changes (*e-a-ö*). After the possessive suffix 3rd p. it is *-nde*, thus *-n* is interposed between the two suffixes; e. g. II/14 *wa<sup>q</sup>tinda* < *waqt-i-n-da*. Sometimes a form with *-n* instead of the *-d* appears, which is especially found, when the suffix-vowel is *-ö*; e. g. II/13 *t'ünnö* < *\*tün-de* II/8 *künnö* < *künde* etc.

**303.** Ablative: it is formed by *-den* (*-ten*) with the respective vowel-harmony changes (*e-a-ö*). In the Shakh Abas Bali dialect it is sometimes found with *-i*-, thus *-din*, (as in Chagatay); e. g. V/8 *kürdin*. After a final *-n -n -m* and after a possessive suffix 3rd p. it is *-nen -nan (-nin)* < *-n-den*; e. g. I/60 *jem'nen*; I/66 *'šopannan*; V/16 *uölgönnin*; III/79 *uölyönnön*; I. l. *gürünnen* = "out of the text" etc.

The ablative indicates separation and sometimes the instrument; e. g. II/54 *bir mustan ur<sup>u</sup>ß* = "beating with one blow /fist/".

Equative: it is formed:

**304.** 1) by *-dej* (< *\*daj*) *-dej* (*-tej -tej*), and expresses an equality of quality, ("as; like"); e. g. II/40 *t'ür adamdej* = "like a living man"; I. l. : *džoyarında aйтqandaj* = "as it has been said above" (lit. "like the above-said"); *söjlesüwdej* = "like a conversation"; *mınadaj* = "like this (one) here"; etc. After a possessive-suffix 3rd p. an *-n*- is placed between the two suffixes; e. g. *başındaj* = "like his head".

Sometimes *-dej* is used as a word-building suffix; e. g. I/14 *kš.c<sup>i</sup>ntej* *yizi* = "his youngest daughter" (< *ki's-gine-dej*). *-dej* is added to the dative-suffix to indicate "till, untill"; e. g. I/7 *soyandej<sup>m</sup>* = "till this time" (strengthened by *-gine*).

**305.** 2) With the demonstrative pronouns a second form *-ej* (< *\*aj*) *-ej* is found in a more adverbial meaning. (*solaj* = "in that manner, thus"; *sondaj* = "such a"); e. g. I/33 *solej*. Also in *qalaj* = "in which manner, how", (e. g. *qalajsan* = "how are you"; the usual greeting) it is found (*qandej* = "what kind of"). Sometimes *-dej* is also found in an adverbial meaning; e. g. *sondaj et* = "make (it) in this manner!" (for normally *solaj et*).

**306.** 3) For indicating an equality of quantity the suffix *-'še -'ša* (I. l. *-še -ša*) is used; e. g. II/79 *šon'ša* = "as much as this"; V/11 *uölgöntšö uryan* = "he beats him almost dead" (lit. : "as much as dead"). After the possessive suffix of the 3rd p. *-n*- is placed between the suffixes; e. g. VI/8 *boj'nša* = "as long as his body". *\*daj* is used sometimes also in this meaning, e. g. I. l. *küşü džetpestej köp džümüs* = "so much work that his strength is not sufficient".

**307.** In contrast to the other case suffixes (except the genitive suffix), the equative suffix can be added also to non-nominal forms (compare the last example given above, in which it is added to a participle).



308. Vocative: it is sometimes formed by *-a: -e:*, which is added to the noun; e. g. *aya a:* = "father!"

309. Remainders of the Ancient Turkic Instrumental are occasionally found; e. g. II/23 *dža<sup>an</sup> < dža<sup>qin</sup>* = "near" (< *dža<sup>q</sup>* = "side"); *aldin* = "before"; "first" < *\*alt* = "front", etc.

310. Plural: it is formed by *-ler -lar*, in the Shakh Abas Bali dialect sometimes *-lör, (-dër)*; e. g. V/7 *tüjülör*; IV/20 *sëndër* (Kazak) < *senler*.

311. Paradigms: (Kungrad dialect).

	"father"	"your father"	"his father"
Nom.	<i>ata</i>	<i>atana</i>	<i>atası</i>
Gen.	<i>atanñın</i>	<i>atannñın</i>	<i>atasnñın</i>
Dat.	<i>ataya</i>	<i>atana(g)a</i>	<i>atasna</i>
Acc.	<i>atanı</i>	<i>atandı</i>	<i>atasnı</i>
Loc.	<i>atada</i>	<i>atanda</i>	<i>atasnda</i>
Abl.	<i>atadan</i>	<i>atannan</i>	<i>atasnana</i>
Equ.	<i>atadeı</i>	<i>atandeı</i>	<i>atasndeı</i>

## 2. Pronouns

### a) Personal (and Possessive) Pronouns

	1st p. sg. "I"	2nd p. sg. "thou"	3rd p. sg. he, she, it	1st p. pl. "we" (collective) "each of us"	
312. Nom.	<i>mën</i>	<i>sën</i>	<i>uol</i>	<i>bız</i>	<i>bızler</i>
Gen.	<i>menñın</i>	<i>senñın</i>	<i>uonñın</i>	<i>bızdñın</i>	<i>bızlerdñın</i>
Dat.	<i>mayan</i>	<i>sayan</i>	<i>uoyan</i>	<i>bızye</i>	<i>bızlerye</i>
Acc.	<i>meni</i>	<i>seni</i>	<i>uonu</i>	<i>bızdi</i>	<i>bızlerdi</i>
Lok.	<i>mënde</i>	<i>sënde</i>	<i>uonda</i>	<i>bızde</i>	<i>bızlerde</i>
Abl.	<i>mënnen</i>	<i>sënnen</i>	<i>uonnan</i>	<i>bızden</i>	<i>bızlerden</i>
Equ.	<i>mëndeı</i>	<i>sëndeı</i>	<i>uondeı</i>	<i>bızdeı</i>	<i>bızlerdeı</i>

2nd p. pl. "you" (collective) = *sız*, "each of you" = *sızler*; 3rd p. pl. "they" = *uolar*. (Case suffixes as with *bızler*: *uolardñın, -ya -dı* etc.).

313. *sën* (in the dialect of Shakh Abas Bali also *sen, s'ën*; in the dative sometimes also *sana* instead of *soyan*) is the usual address to one person; but very often it is used also to address several persons collectively; e. g. II/51 *sen ... uoltür* = "kill!" (address to nine men!); e. g. I/92 *sen ... al<sup>p</sup> cel* = "bring" (two men); etc.

314. For *uol* (for *u-* see § 37, o) in the Shakh Abas Bali dialect and in literary language also *at* appears. (See III/71.) In the dialect of Kungrad also forms with *u-* appear (as in Uzbek); e. g. I/90 *unı*; II/33 *ular*.

315. *bız* = "we all together"; compare II/86 *bızñın (u)şn* = "for all of us" I/38 *bız ... ta<sup>v</sup>ß alamız* = "we (all) shall find".

*bızler* = "each one of us separately"; e. g. II/85 *bızlerd-t-* (< *bızlerdi de*) *at* = "throw each one of us".

316. *siz* is used for addressing several persons collectively. (It appears mostly in the literary language; in the spoken language *sên* is normally used in this meaning). Besides that it is used by a person of the lower classes to address a very high ranking personality; compare I/120 *padša, sizin a'tn<sup>12</sup>dî* . . . = "padishah, your horse (acc)".

317. *sızler* = "each one of you separately"; e. g. II/29 *s<sup>12</sup>ızler de* . . . *a'z arnalar* = "each one of you . . . (should) chop up". In the Shakh Abas Bali dialect also the (Kazak) form *sêndêr* (< \**sen-ler*) is found; e. g. IV/20 *sêndêr* . . . *kördünaler* = "each of you has seen". To verbal forms the personal pronouns are only added when emphasis is required; if special emphasis is laid on the person, the personal pronoun follows the verb; e. g. II/45 *zöltürp gojdün sen* = "you have killed, you!"

318. When pointing to a person with emphasis ("as for me" etc.), the personal pronoun stands often at the beginning of a sentence; e. g. I/15 *mên, hazıryı, wact<sup>1</sup>m kelp türptü*, = "as for me, my time has come now".

319. The genitives of the personal pronouns are used as possessive pronouns, but they are only used for emphasizing the possessive relation expressed by the possessive suffixes; e. g. I/13 *menin de wact<sup>1</sup>m* = "also my time". Sometimes also real genitive constructions are used for expressing a possessive relation; e. g. II/68 *menin orn<sup>(u)</sup>na* < *orn-u-na* for *orn-um-ya*) = "instead of me" (lit.: "to the place of me"). In literary language the possessive relation is sometimes expressed by the possessive pronoun alone, without the possessive suffixes; e. g. *bizin üj* = "our house"; *menin mektep* = "my school". In the spoken language genitive constructions with verbal nouns, which have no possessive suffix, can mostly be explained by having lost the suffix through elimination, merely on account of the phonetic reason; e. g. I/86 *yonün tıyannan* (for *tıyanınan*).

320. "My etc. own" = "*üz* + possessive suffix or *üz* + noun + poss. suff. ; e. g. I/80 *üzüm* = "my own"; *üz üjü* = "his own house".

321. Substantival possessive pronouns are formed by adding *-ki* to the genitives of the personal pronouns: *meninki* (seldom *meninigi*) = "mine".

#### Possessive Suffixes

322. Since the possessive suffixes have basically very weak stress (see § 129/2), their vowels (sometimes also their consonants; e. g. I/120 *-n<sup>12</sup>*; I/16 *-m<sup>2</sup>*; etc.) are very often reduced and eliminated in spoken Karakalpak. In the following list I give the full forms.

	1st p.	2nd p.	3rd p. sg.	1st p.	2nd p.	3rd p. pl.
Final consonant	<i>-im</i>	<i>-in</i>	<i>-i</i>	<i>-imiz<sup>15</sup></i>	<i>-iniz<sup>15</sup></i>	<i>-i</i>
Final vowel	<i>-m</i>	<i>-n</i>	<i>-si</i>	<i>-miz<sup>15</sup></i>	<i>-niz<sup>15</sup></i>	<i>-si</i>

<sup>15</sup> In 1. 1. these are written *-(i)mis* and *-(i)nis*.

323. *-ın* is also used for several persons; e. g. II/51 *sen, k'emprind'i(,,)* *uoltür*, = "kill your (pl.) mother(s) /old women/";

324. *-ınız* is also used when addressing one very high ranking personality; e. g. I/120 *padşa, sizın a'tn'ıd'i* = "padishah, your horse (acc.)".

325. The possessive suffix 3rd p. has sometimes a meaning which can be rendered in English by the definite article (see also § 150) but such a possessive suffix has not necessarily strong stress; e. g. I/72 *k'ërèkl'i ıetn* = "the necessary food (acc.)" (*ıetn* < *ıet-i-n*, instead of *ıetti* < *ıet-ni*); I/99 *münler'in dep* = "these (things) saying" (for *bünlard'i*); II/14 *k'ejing'i wa'tnda* < *waqtında* (for *wacta* < *\*waqt-da*) = "in the following time". In this case the possessive suffix has a double function: 1) determination 2) building of an adverb. (See § 326.)

326. The possessive suffix 3rd p. forms often adverbs; e. g. I/9 *bır günö* = "one day". Sometimes it is doubled: I/19 *bır gün'sö* = "one day".

327. Accumulation of possessive suffixes is found in *beri* = "all, everything" (< *\*bas* = "(it is) existing" + *i* = poss. suff. 3rd p.); e. g. *berimiz* = "all of us".

#### b) Demonstrative Pronouns

328.

	"this"	"that (visible)"	"that (invisible)"
Nom.	<i>buł</i>	<i>soł</i>	<i>uol</i>
Gen.	<i>bün'ın (mün'ın)</i>	<i>son'ın</i>	<i>uon'ın</i>
Dat.	<i>buyan</i>	<i>soyan</i>	<i>uoyan</i>
Acc.	<i>bünu (münu)</i>	<i>sonu</i>	<i>uonu</i>
Lok.	<i>bünda (münda)</i>	<i>sonda</i>	<i>uonda</i>
Abl.	<i>bünnan (münnan)</i>	<i>sonnan</i>	<i>uonnan</i>
Equ. (qual.)	<i>bünde<i>ı</i> (münde<i>ı</i>)</i>	<i>sonde<i>ı</i></i>	<i>uonde<i>ı</i></i>
Equ. (adv.)	<i>bułe<i>ı</i></i>	<i>sole<i>ı</i></i>	<i>uole<i>ı</i></i>
Equ. (quant.)	<i>bün'sa (mün'sa)</i>	<i>son'sa</i>	<i>uon'sa</i>

The plurals of the demonstrative pronouns (used as nouns) are: *bular*, *solar*, *uolar*.

For the equatives see §§ 304-306; for *al* instead of *uol* see § 314.

In the dialect of Kungrad the demonstrative pronouns *soł* and *uol* are also found in Uzbek forms and in forms which are an intermediate stage between the two languages (see § 18).

329. Further demonstrative pronouns are: *usu(l)* (mostly l. l.; cases and meaning as *soł*). In the Karasakal dialect it appears in the form *oşa*, but this form obviously borrowed from Uzbek. *anaı* (mostly Shakh Abas Bali dialect and l. l.: *anaw*, = Uzbek *anawu*) = "that", pointing to something which has been just mentioned before. (Cases as with nouns.)

330. Furthermore there is a number of demonstrative pronouns, which are used only in the nominative, such as *mına* = 1) "this one here" 2) "voici";



*bürüngu* (< *burun-ki* = "the former") = "the abovementioned"; *bajayî* (< *bu-jaq-ki* = "the (one) of this side") = "that one (invisible), who has been mentioned already"; *dža* (< ? *džan* = "side") = "that"; (*d*)*žanayî* < *\*jan-ga-ki* = "he who is (standing) at the side" = "that".

### c) Other Pronouns

**331. Interrogative Pronouns:** *kim* = "who"; also: *senin atin kim* = "what (lit. who) is your name?"; *ne* (Shakh Abas Bali dialect *nîe*; *nê*) = "what (sometimes *nelik*)"; *qaj* = "which" (adj., e. g. = *qaj waqtta* = "at which time") *qajsî* = "which" (subst., sometimes *qaj qajsî*); *quandaj* = "what kind of" e. g. *qandaj ses* = "what kind of sound"; *nêse*, l. l. *neše* (Karasakal dialect also *nêse*) = "how much".

**332. Reflexive Pronouns:** *uöz* + possessive suffixes (for *u-* see § 37, *ö*); the same form as "my etc. own" (see § 320); e. g. II/10 *bîr öz* = "he himself alone"; II/59 *uöz<sup>u</sup>mzdi* = "ourselves".

**333. Indefinite Pronouns:** *bîr nêše* = "a few"; *har qajsî* = "each one"; *her* = "each"; *he's kim* = "nobody"; *kimi-kimi* = "both the one ... and the other" "each one of ..."; *birewi-birewi* = "both the one ... and the other"; *hemme* = "each"; *bîrin bîrin* (II/89), *birim-birim* = "one after the other"; *beri* (< *\*bar-i*) = "all"; *barliyi* = "all"; *birge* = "together"; *qaj bir* = "anyone"; *her bir* = "each one"; *bir birini* = "each other"; *bir qanše* (vowel-harmony!) = "a few"; *qanšeli* (vowel-harmony!) = lit. "what part of", e. g. *balalardın qanšelisi keldi* = "how many (lit. which part) of the children have come".

## 3. Adjectives

**334.** As attribute they precede the noun, as predicate they follow it and remain unchanged in both cases.

**335. Comparative:** the ablative suffix is added to the compared word; e. g. *atam sol šopannan džaqsî* = "my father is better than that shepherd".

Sometimes *-rek -raq* is added to an adjective to indicate the comparative: *džaqsîraq* = better ("than" = ablative suffix added to the noun): *mennen džaqsîraq* = "better than I".

Sometimes circumlocutions are used to express the comparative; e. g. *bul at basqalarya qarayanda džaqsî* = "this horse is better than the others" (lit. "this horse, when /in/ looking at [lit. to] the others, is good").

**336. Superlative:** *en* is placed before the positive form of the adjective; e. g. I/23 *ien kš<sup>k</sup>* < *ien ki'sik* = "the smallest" (in this case: "the youngest").

**337.** An absolute superlative is formed by placing *dim* or *<sup>a</sup>züde* before the positive form of the adjective; e. g. *dim džaqsî* = *<sup>a</sup>züde džaqsî* = "very good".

338. Sometimes iteration is found for emphasizing the meaning of the adjectives; e. g. *tez-tez* = "very fast".

339. Reduplication is also often found, viz. the first syllable of an adjective is repeated for emphasis. The final consonant of this first syllable is replaced by *p* (*m*, *s*); e. g. *qı̇p̄qızıl* = "very red"; *kömkök* = "quite blue"; etc.

#### 4. Adverbs

As adverbs are used:

340. Nouns, adjectives, and postpositions without any suffixes; e. g. I/83 *kejin* = "afterwards"; *tez keledi* = "he comes fast"; etc.

341. Nouns + the possessive suffix 3rd P.; (adverbs of time); e. g. II/8 *her künö* = "each day". Sometimes the suffix is doubled; e. g. I/44 *bir gün<sup>u</sup>sö* = "one day"; or it is combined with postpositions; e. g. *qış menen* = "in winter", or "when winter comes" (lit. "with its winter").

342. Nouns, postpositions etc. + case suffixes or + word-building suffixes; e. g. I/98 *kı̇ıj<sup>i</sup>n<sup>n</sup>* = "afterwards"; I/83 *kejin*, *bir günlere* (< -*ye*) = "later, viz. a few days (later)". *birye* = "together"; *keşke qaraj* = "towards evening"; *qistan* = "in winter"; *qajtadan* = "again", once more. (< *qajt* = "to return", converb -*e*); *kün kün<sup>n</sup>* = "from day to day; daily"; *kündüz* = "during the day"; etc.

Often 2) and 3) are combined; e. g. II/39 a *bir wa<sup>t</sup>nda* = "suddenly" (lit. "in one time of his"); I/63 *a<sup>x</sup>rnda* < *axirinda* = "later" (lit. "in its last", < Arab. *a:xir*), I = 55 *\*ej<sup>i</sup>ng<sup>i</sup> wa<sup>t</sup>nda* = "in the (lit. 'its') later time"; "afterwards".

343. Converbs:

a) -*ı̇p*: II/59 *aldaß \*öltürüp* = "killing (as a result of) deceiving"; II/54 *ur<sup>u</sup>ß \*ölt<sup>u</sup>red<sup>i</sup>* = "they kill (by) beating".

b) -*e*: *bir neşe qajtara* = "several times" (*qajt* = "to return", -*ar* = factitive suffix, -*a* = converb: lit. "making return a few times").

344. Special expressions; e. g. II/67 *end<sup>i</sup>* = "now"; *burun* = "formerly, earlier"; *erten* = "to-morrow"; *keşe* = "yesterday"; III/13 *darrou* (l. l. *derrüw*) (> Pers. *dar ra:h* = "on the way").

345. Adverbs are also formed by adding -*še* -*ša* (l. l. and Shakh Abas Bali dialect -*še* -*ša*) to adjectives and participles (sometimes also to nouns); e. g. *başqaşa* = "in another manner" "differently"; it often expresses "like", "as much as"; e. g. V/11 *uölgöntşö* = "as much as dead"; VI/8 *boj<sup>n</sup>şa* = "like his stature", "as much as his length".

Also the names of languages are formed by adding -*še* to the name of the nation; e. g. *qarayalpaq<sup>t</sup>ša* = "(in) Karakalpak language" (used only as an adverb, not as a noun). *qıtajša* = "Chinese"; *orussša* = "Russian".

346. By adding the equative-suffix -*\*aj* (see § 305) to demonstrative pronouns adverbial expressions are formed, e. g. *sotaj söjlesedi* = "they speak with one another in this manner".

347. Of the interrogative adverbs the following may be mentioned: I/10 *qa'san* = "when"; *qanša* (*qanše*) = "how many", "how much"; (compare *nētše* = "how much, how many"); I/101 *qa'jda* = "where, whither"; I/92 *q'aydan* (l.l. also *qajdan* = "whence"; I/77 *qajactn* < *qajaqtan* = "whence"; *qalei* = "how, in what manner" (compare *qandaj* = "what kind (of)").

## 5. Remarks on the Postpositions

348. Since the postpositions are, in all Turkic languages, very similar in form and in government, I do not think it to be necessary to give a complete list of the postpositions in Karakalpak. Only remarkable features of postpositions are mentioned.

349. Postpositions governing the Nominative: *mēnen* (*mēnin*, l.l. *menen*) = "with" (Uzbek *bilen*). It governs the genitive when added to pronouns. *mēnen* has also an instrumental meaning, apart from the comitative one; e.g. III/49 *bireyüdin qary'si mēnin* ... "through somebody's curse ..."; II/30 *par'sası mnen* ... *a't'n bolad* = "out of (= with the help of) their parts gold will be".

*ü'sün* = "for" (when added to pronouns it governs the genitive). In the literary language it is always *u'sun*.

*ara* = "between"; *öz ara* = "between them(selves)".

350. Postpositions governing the Genitive. These are nouns, which stand in a genitive relation to the noun preceding them. Very often the genitive suffix of the preceding noun is dropped, so that they seem to govern the nominative.

II/17 *iešignn* (<sup>(u)</sup>*stne* < *\*üst* (lit. = "upper side") -i (poss. suff.) -ne (dative suff.) = "upon the donkey"; I/94 *uonın k'i'j'innen* < *kejin-i-nen* = "after that" (ablative -*nen* for locative -*de*; this makes an adverb of the whole expression, see § 342; thus: "afterwards", "later"); III/45 *keš'rtkenin k'i'j'n'ne* ... = "(ran) after the lizard" (lit. "after-its-to"); *ał džaqqā baradın aldın* (Ancient Turkic instrumental of *\*alt* = "front") = "before going to that place"; I/116 *ałant'yi tı'rasnda* < *toyrı-si-nda* = (lit.) = "about his having taken".

In Karakalpak these postpositions take only the possessive suffix of the 3rd p. Other persons are expressed by normal genitive constructions; e.g. II/68 *menin orn<sup>(o)</sup>na* = "instead of me" (lit. "to the place of me") instead of *orn-um-ya* = (lit.) "to my place".

351. Postpositions governing the Dative: *qarap* l.l. (converb -*ip* of *qara-* = "to look") is used as in Uzbek for emphasizing the dative; e.g. *ał džaqqā qarap* = "to that place". In the dialect of Kungrad almost always *qarej* (converb -*e* of *qara-* = "to look") is used instead; e.g. II/15 *bazarya yaraj* = "to the bazar". In literary language *qaraj* has the meaning "according to"; e.g. *belgisine qaraj* = "according to its sign".



**352.** Postpositions governing the Ablative: *son* (mostly l. l.) = "after"; (temporal meaning); e. g. *bazardan son* = "after the bazar". In spoken language mostly *kejin* (*kijjn* etc.) is used instead.

**353.** Sometimes postpositions are left out and their meaning is to be understood from the context; the case suffixes which they govern, however, are still added to the noun after which they should stand; e. g. IV/11 *sonnan bir ... q'azandi al'p* (instead of *sonnan kejin*) = "after (that; = then) they take a kettle ..."; II/81 *meniñ suγ a't'wim mēn ... deγjn* (instead of *atu-wim mēnen*) "(when) I was thrown into the water I said ..." (lit. "me-to the water-(with) my throwing- I ... said").

## 6. Numerals

### 354. Cardinals

a) Adjectival cardinals. They are given in the Kungrad dialect; if the Shakh Abas Bali dialect and the literary language have different forms, they are added in brackets; the first form is the dialect of Shakh Abas Bali, the second one the form in literary language).

1 <i>bir</i> ( <i>pīr</i> )	20 <i>džiy(i)rme</i> ( <i>džijirma</i> or <i>džirma</i> ; l. l. <i>džijirma</i> )
2 <i>ieki</i> ; <i>ieki</i> (l. l. <i>eki</i> )	30 <i>uotüz</i> (l. l. <i>otuz</i> )
3 <i>ütš</i> ( <i>üş</i> ; <i>üş</i> )	40 <i>qīrq</i>
4 <i>tört</i>	50 <i>ielik</i> ( <i>ielüw</i> ; <i>elik</i> )
5 <i>beš</i> ( <i>bies</i> ; <i>bes</i> )	60 <i>aldpış</i> , -s ( <i>alpış</i> ; <i>altpış</i> )
6 <i>altı</i>	70 <i>džedpiš</i> , -s (l. l. <i>džetpis</i> )
7 <i>džeti</i> ( <i>džeti</i> ; <i>džeti</i> )	80 <i>seksen</i> ( <i>seçsen</i> )
8 <i>sekkiz</i> , <i>seyiz</i> ( <i>seiz</i> )	90 <i>toxsan</i>
9 <i>toqqüz</i> , <i>toyüz</i>	100 <i>džüz</i> (l. l. <i>džüs</i> )
10 <i>yon</i> (l. l. <i>on</i> )	1000 <i>mñn</i>
11 <i>yon bir</i>	

Cardinals + *te* (originally a numerative) which appear very often in Uzbek, are never found in Karakalpak.

b) Substantival Cardinals. If the cardinals are used as substantives, -*eu* (-*ou* -*öu*) is added to the adjectival forms of the numerals 1 - 7; sometimes also to 8 and 9. The final vowel of the numeral is dropped, thus: *iekeu* = "two"; *altou* = "six"; e. g. III/49 *birēudñn* = "of one" (= "of somebody"); II/10 *toqq'uzunñn* < *toqquzon-nun* = "of the nine". When a vowel is added to this suffix, it changes to -*ew* (-*ow* -*öw*); e. g. IV/15 <sup>(ii)</sup>*šöwi* = lit. "Their three" = "all three of them", "all three together".

**355.** The Ordinals are formed by adding -(i)*nši* to the adjectival cardinals; e. g. II/80 *birinši*; II/6 *iexnši* < *iekñnši*; etc. Similarly I/12 *uortanši* = "central, intermediary" < *uorta* = "middle".

**356.** Distributive Numerals are formed:

a) by adding the ablative suffix -*den* to the adjectival cardinal, e. g.: *her adamda birden geziyt bar* = "each man has one newspaper".

- b) by adding the ablative suffix to the noun which follows the numeral; e. g. : *her partada eki baladan oturadi* = "in each bench two children are sitting".
- c) by adding *-er* to the adjectival cardinals. (This form is only used with *bir*; compare Turkish *birer*, *ikişer*, etc.); e. g. *otarya birer dżaza beriledi* = "one punishment is given to each (of them)".
- d) A distributive idea is expressed also by some of the pronouns which are formed with numerals (see § 333). Nouns are sometimes used in a similar manner; e. g. II/33 *iešiy ieš'ye art'p* = "loading them upon donkey(s)" (exact meaning = "loading them upon one donkey each").

**357.** Approximative Numerals are formed by adding *-lep -lap* to the adjectival cardinals (*-le* is a suffix forming denominal verbs, *-p* is the converb *-ip*); e. g. *bešlep* = "about five" (*bešle* = "to be five" + *p* = "being five"). *džüzlep* and *minlep* mean also "hundreds of; thousands of ..."

**358.** Fractional Numbers: *džarim* = "half" (mostly adjective); e. g. *džarim džil* = "half (a) year"; *džarti* = "half" (substantial form); e. g. III/43 *oldün artsna* (< *džartisina*) = lit. "to the half of the way"; *šejrek* = 1/4. 3/6 = *altidan üš*.

**359.** Multiplicative Numerals: *mertebe* = "times"; e. g. *eki mertebe* = "two times, twice". "once" is sometimes expressed by *bir* = "one" alone; e. g. II/57 *har qajs' bir* (*urup*), = "each one of them stroke them once".

**360.** Indefinite Numerals: *köp* = "much; many"; *beri* (< *bar-i* poss. suff. 3rd p.) = "all"; *bartiq* = "all". (*beri* and *bartiq* are used as nouns with possessive suffixes; e. g. *berimiz* = "all of us, we all"; II/19 *ieš'kke artqanna bart'yi a'tt'in*, = "all of (that which) is load upon the donkey, is gold"; *hemme* = "each" etc. Sometimes *bir* = "one" has the meaning "some, a few"; e. g. I/83 *kejin, bir günlere*, = "afterwards a few days (later)".

**361.** The names of the figures are formed by adding *-lik* to the adjectival cardinals; e. g. *onluq* = "the number 'ten'".

**362.** The noun following a numeral is not put into the plural; e. g. II/64.a *toy'z adam* = "the nine men". Sometimes they are put into the plural after indefinite numerals, if emphasis is laid upon each one of the several separate things; e. g. *köp gül* (< Pers. *gul* = "rose") = "many flowers" (collectively); but: *köp güller bar: aq gül, qizil gül, kök gül* = "there are many (different kinds of) flowers = white flowers (collectively), red flowers (coll.), blue flowers (coll.)"; I/83 *kejin, bir günlere*, = "afterwards, a few days (each one of them is taken into consideration separately) later". Karasakal dialect: *bir nese künler* = "a few days (each one of them is stressed separately); *köp künlerden ki'in* = "after many days" (the same reason for *-ler* as in the preceding example).

## 7. Word-building

In this chapter a few of the most important word-building suffixes are described. Most of those which are dealt with in other chapters (see "Adverbs", "Numerals", "Nouns", "Equitative", etc.) are not mentioned in this one.

**363. a)** There are a few stems which can be used as nouns and verbs alternatively; e. g. II/53 *žeti* = lit. "its sufficient-being (noun)"; *žet-* = "to be sufficient"; *aq-* = "to flow"; *aq* = "river (IV/22)"; *džaj* = "to take asunder" *džaj* (VI/8 *žej*) = "pit".

**b)** Word-building by petrified suffixes which are no longer a living part of the modern language and appear only in certain words in special meanings:

### 364. Denominal Nouns:

- das** indicates a person that together with somebody else possesses the thing described by the noun; e. g. *džoldas* = "travelling-companion" ("the person with whom one has the same way").
- (n)yi** *qara* = "black"; *qaranyi* = "darkness".
- šil** indicates a person that is partial (or prejudiced in favor of) to an idea; e. g. *dinšil* = "a religious man" *din* (< Arab. *din*) = "religion".

### 365. Deverbal Nouns:

- k** e. g. *tilek* = "wish" < *tile* = "to wish".
- (i)m** e. g. *jem* (*džem*) = "food" < *dže-* = "to eat"; *bilim* = "knowledge" < *bil-* = "to know"; *atlam* = "stage, standard, degree" < *atla-* = "to jump across".
- ma** e. g. *ajirma* = "difference" < *ajir-* = "to separate".
- mus** e. g. *turmus* = "life" < *tur-* = "to stand".
- ir** e. g. *šiyir* = "irrigation-wheel" < *ši-* = "to come out" (*-ir* is obviously a factive suffix).
- is** e. g. *qurulıs* = "construction" < *qur-* = "to build" (*-ul* = passive suffix).

### 366. Denominal Verbs:

- at** e. g. I/114 *bošatıβ* = "freeing, setting free" < *boš-* = "empty"; *qulat-* = "to enslave" < *qul-* = "slave".
- ya** I/22 *saryejyan* = "withered", *sarya-* = "to wither; to turn pale" < *sari* = "yellow"; *-yej* = *ya* + converb *-e*?
- yar** (factive suffix), e. g. *suwyar* = "to irrigate, to water"; < *suw* = "water"; *basqar* = "to bring to an end" < *bas* = "head" (compare Turkish *başar-*).
- ig (-eg)** *birigip* = "to unite", < *bir* = "one".
- ej** III/20 *köbjeip* = "to increase in number", < *köp* = "much, many".
- le** e. g. *qijınla-* = "to make difficult", < *qijın* = "difficult".
- t** (factive suffix); e. g. III/63 *žejtini* = "its food (acc)" < *dže-* = "to eat", *-j* converb *-e* (*-j*), + *t* > *džejt* = "food".

**c)** Word-building by suffixes which are a living part of the modern language. These suffixes can be added to each word, as long as it makes sense.



## 367. Denominal Nouns :

- iz diminutive suffix ; e. g. III/47 *qiz'z* = "a little girl".
- ki α) -ki added to the bare stem corresponds to the English -ly as a word-building suffix (not as an adverbial-suffix) or to -s (German -lich, ig) ; e. g. *qisq'i* = "winter's" ; *džazy'i* = "summer's" ; *ötken džily'i* = "last year's ..." ; *džoyary'i* = "the one above" (German "obig") ; II/14 *k'ejňng'i wa:tnda*, = "in the following time" ; I/117 *bürüngu* = "formerly" ; etc.
- β) -ki added to the genitive-suffix -nin = "that of ..." ; e. g. I/127 *watan<sup>2</sup>q'i < balanñin-ki* = "the (husband) of the girl /child/".
- γ) -ki added to the locative-suffix -de = "being in, at" ; e. g. *usu džerdeg'i* (pronounced *džerdey'i*) *adam* = "the man at that place" ; *bilim atınday'i mektep* = "the school with (lit. "in") the name *bilim* (= "knowledge)".
- li added to nouns forms adjectives which indicate that something is provided with the thing expressed by the noun ; e. g. *dumanli* = "foggy" < *duman* = "fog", "smoke" ; *arbatli adam* = "a man with a carriage" ; *dijwatli geziyt* = "wall-newspaper" ; I/72 *k'erekli* = "necessary".
- Sometimes -li has the meaning of -lik (see § 368/β), e. g. *eki buwuntli söz* = "a bisyllabic word".

368. In the Shakh Abas Bali dialect always -lik (often -dik) is used for -li (as in certain Uzbek dialects ; e. g. in the Farghana-valley) ; e. g. *puldiq ksi* (< \**pul-lik kisi*) = "a man with money" ; *qizil riengdik* (< *renlik*) = "of (with) a red colour".

- lik α) Added to nouns, adjectives and participles it forms (mostly abstract) nouns ; e. g. *dostluq* = "friendship" (< Pers. *dost* = "friend") ; *eskerlik* = "soldiership" (< Arab. 'askar = "soldier") ; *džetiskenlik* = "maturity" (< *džetisken* = "mature" < *džet-* = "to attain, to get to").
- β) Added to nouns it forms adjectives which indicate that something consists of what is expressed by the noun or that it belongs to what is expressed by it ; e. g. II/53 *yon džilliq, žeti wo<sup>1</sup>ad* = "it has an income of ten years" ; *onluq šira* (< Pers. *čira:γ*) = "a (petroleum-)lamp consisting of ten burners" ; Shakh Abas Bali dialect : *tastiq* (< *tasliq*) *džer* = "a place consisting of stone" ; *memleketlik oquw kitablari* = "national (lit. belonging to the country) reading-books".
- siz "without" ; e. g. *suwsuz* = "without water (lit. waterless)", *rensiz* = "colourless".
- š'i (l. l. -š'i) indicates a person who does something customarily or professionally ; e. g. *basš'i* = "chief" (< *bas* = "head"). If the basic word is a verbal stem, -š'i is added to the verbal noun -uw, e. g. *ojnawš'i* = "player" (< *ojna-* = "to play") ; *oquwš'i bala* = lit. "reader-child" = "pupil" ; I/114 *džolawš'i* (< *džol* = "way", -*ta* denominal verbal suffix, -*u* < *w* = verbal noun -*uw*) = "wanderer".
- š'i + lik (l. l. -š'ilik) indicates a profession or an action which is done customarily, or a state ; e. g. *basš'liq* = "leadership" ; *bilmeswš'ilik* = "ignorance".

## 369. Deverbal Nouns :

-*γiš* forms adjectives and nouns which indicate that something is suitable for the action expressed by the verbal stem ; e. g. IV/6 *şen sondeγ aldayış* = "you are /such/ a (man) who can be deceived".

d) Suffixes which, added to any form, emphasize the meaning of the whole word or even of a whole phrase.

370. -*gine* (-*gene*) -*γana* ; e. g. I/20 \**š.c<sup>i</sup>ne* < *ki<sup>t</sup>š-gine* = "very little indeed" ; I/7 *soyandeγ<sup>γ</sup>in* < \**soyandaj-gine* = "till then in fact" (lit. "till that") ; *at d<sup>z</sup>ıldayana* = "in that year in fact" ; *at baj uşun γana* = "for that rich man, indeed".

-*u* (< \**kü*) e. g. I/121 *m<sup>n</sup>ou* < *mına-u* = "this one, indeed" ; I/123 <sup>(i)</sup>*ş<sup>i</sup>(m)dou* < *i<sup>t</sup>şimde-u* = "with (lit. in) me, indeed". Karasakal dialect : *sulu γız bolad<sup>u</sup>* : = "she is really a beautiful girl".

371. To demonstrate the number of suffixes that can be accumulated after a stem, the word *bilimlendirüwşilikninkiyine* is a good example : *bil* = "to know", -*im* = "knowledge", -*le* denom. verb = "to provide with knowledge", -*n* passive, -*dir* = factitive "to make be provided with knowledge" = "to teach", -*üw* verbal noun = "teaching, instruction" (for -*ş<sup>i</sup>* see § 368) : "somebody who deals with instruction professionally" = "specialist of instruction (education)", for -*lik* see § 368 = the corresponding profession, -*nin* = genitive, for -*ki* see § 367/β = "(matters) in relation with the profession of an educational specialist", -*γine* = emphasizing suffix, see § 370.

## 8. Verbs

a) Tenses in which the Person is indicated  
by Suffixes derived from the Possessive Suffixes

## First Preterite

372. 1st p. sg.	<i>bardim</i>	1st p. pl.	<i>bardiğ</i>
2nd p. sg.	<i>bardiñ</i>	2nd p. pl.	<i>bardiñiz(lar)</i>
3rd p. sg.	<i>bardi</i>	3rd p. pl.	<i>bardi (barıştı)</i>

*bardim* is used often also for the 1st p. pl. ; e. g. II/74 *toγ<sup>u</sup>z tonq<sup>l</sup>ıdıc* ... *attim dēp* = "the nine Tonquldaqs, saying : 'We (lit. I) have thrown' ...".

The form with -*lar* in the 2nd p. pl. means "each one of you" ; e. g. IV/20 *kördünler* = "each one of you saw".

For *barıştı* see § 518.

373. The negative is formed by adding -*me* -*ma* (-*be*, -*pe*) to the stem ; e. g. I/47 *qalmadı*.

374. The interrogative particle *me ma* (*be pe*) is placed after the personal suffixes, e. g. *kördün be* = "did you see ?"

375. The First Preterite expresses : 1) a determinated action, that happened only once in the past and about which there is no doubt that it really was done ; e. g. II/59 *mas<sup>xara</sup> γıldın* = "you made (us) ridiculous

figure(s)". 2) Sometimes (but less usual than 1) it expresses — in contrast to Uzbek for instance — an action that was done in the past, the results and consequences of which, however, are still preceptible in the present; e. g. II/26 *kömür-ajlandirdin* = "you have turned (the gold) into coal (and now it is coal)"; II/16 *tšartšadim* = "I became tired (and now I am tired)".

376. Finally First Preterite is used to express an intention to do something straightaway (as Russian *pošli* = "let us go" lit. "[we] went"); e. g. IV/28 *keṭp q'aldim* = "I go!" (lit. "I went") IV/29 *mën džep qojdim* = "I shall eat it up! (lit. I ate it up)".

377. A past tense of similar meaning (but adding "already") is formed by the verbal noun *-gen* + poss. suff. + *bar* (neg. *džoq*); e. g. *aṭi körgeṇiniz bar ma?* = "have you seen the horse already?" (See also § 447.)

#### Conditional

378. 1st p. sg.	<i>barsam</i> = "if I come, etc."	1st p. pl.	<i>barsaq</i>
2nd p. sg.	<i>barsan</i>	2nd p. pl.	<i>barsanǰz(lar)</i>
3rd p. sg.	<i>barsa</i>	3rd p. pl.	<i>barsa (barışa)</i>

The use of the form with *-lar* in the 2nd p. pl. and that of the negation suffix and of the interrogative particle is the same as with the First Preterite.

The 2nd p. sg. *-san* is often used to address several persons collectively (in the same manner as the personal pronoun 2nd p. sg. *sen*); e. g. II/52 *abbarsan < aṭip barsan* = "if you (nine men) bring ...".

The Conditional is used in the following meanings:

379. True conditional meaning:

a) English "if" + indicative; e. g. I/28 *eyer, son taṭsan*, = "if you find that"; II/72 *disen* = "if you say". Sometimes it has an additional volitive meaning; e. g. II/68 *q'an bosan* = "if you want to be khan" (lit. "if you are khan"); III/6 *barsan barayoj* = "if you want to go (then), go" (lit. "if you go").

b) English "if" + subjunctive; e. g. II/22 *kömür boṭp kēse*, = "if it became coal"; I/122 ... *uots toṭʷz balas' boṭatuyün bosa*, = "if (the mare) had thirty-nine young ones" (this sentence has a slight concessive meaning "even if ..."); *ol adam qazir kēse džaqsi boṭadi* = "if that man came now, it would be good".

If this verbal form has the true conditional meaning, it is often strengthened by *eyer* (l. l. *eger, eger < Pers. aṭar* = "if"), which stands at the beginning of the sentence (see the examples given in a and b).

380. *-se + de* has a concessive meaning = "even if", "also if", "—ever", "though"; e. g. II/53 *āzums (i)slemesen de* = "even if you do not /make/ work"; *qandaj bolsa da* = "howsoever it may be"; *batirliq körsetse de dženi-ledi* = "though the showed courage they were defected". *-se* has sometimes this concessive meaning also without *de*, see the second example in § 379/b).



381. *-se* can have an adversative meaning; e. g. II/8-9 ... *toqq<sup>uz</sup> bala'si*, ... *t'oqq<sup>(u)z</sup> arβa so'sa*, ... *'šönk<sup>u</sup>ldec*, ... *bir özü*, *toqq<sup>(u)z</sup> arβa soyad*, = "whilst the nine sons (of the first old woman) drive nine carriages, *Tšönk<sup>u</sup>ldek* himself drives nine carriages alone".

382. Very often *-se* is used for forming temporal clauses which mostly indicate a past, finished action; e. g. II/78 ... *qajtp kelse* = "when (or: after) they had returned ... (they saw that ...)"; II/43 *iešikt<sup>i</sup> ur<sup>u</sup>β žüβ<sup>er</sup>se* = "when (after) he has beaten the donkey"; II/34 *k'im kö'm<sup>ur</sup>(,,) a<sup>l</sup>ad(,,) a<sup>l</sup>tinga dese*, = "when they say (= after they have said): 'who buys coal for gold', (then = afterwards) ..."

383. *bol'sa* means often "as for"; e. g. I/32 *kš'c<sup>i</sup>ntej viziñ de bol'sa* = "as for your youngest daughter ..."; *usu balar bol'sa* = "as for those children ...".

384. *-se* is used for polite entreaties; e. g. I/98 *kçetsen* = "would you please go".

385. *-se kerek* for indicating the necessitative (very characteristic of Uzbek) is not found in Karakalpak.

#### b) Tenses in which the Person is indicated by Suffixes derived from the Personal Pronouns

##### Personal Suffixes :

"I am good, etc."

386. 1st p. sg. *džaqsī-man* (Shakh Abas Bali dialect often *-mīn*)  
 2nd p. sg. *džaqsī-san* (Shakh Abas Bali dialect often *-sīn*)  
 3rd p. sg. *džaqsī* (very seldom *-dīr*)  
 1st p. pl. *džaqsī-miz*<sup>16</sup> (*lar*)  
 2nd p. pl. *džaqsī-siz*(*lar*)  
 3rd p. pl. *džaqsī* (very seldom *-dīr*)

The forms with *-lar* in the 1st and 2nd p. pl. have the meaning "each one of us (or you)" (in the same manner as the corresponding personal pronouns); whereas those without *-lar* have a collective meaning.

*-dir* < *\*tur* = "to stand"; this form still appears in the unfinished past *-ipti* < *-iptur*; (see also § 88/4).

387. The negative is formed by *emes* (see "*bol, bar, džoq*"); e. g. *džaqsī emes* = "he is not good".

388. The interrogative particle *me* is either placed between the stem and the suffixes, or it follows the suffixes; e. g. *džaqsī-ma-siz* or *džaqsī-siz-ba* = "are you good?"

389. The personal suffixes, which correspond in meaning to the copula in English, are often dropped in the 1st and 2nd p. sg. and pl., if the pre-

<sup>16</sup> In l. l. this is always written *-mīs*.

dicate is not a verbal form. In the 3rd p. sg. and pl. they are almost always dropped; e. g. I/18 *seβeβi*, ... "its reason (is)"; *is köp* = "the work (is) much"; *biz mektepte* = "we (are) at /in the/ school".

Regarding the substitution of the personal suffixes by *bol-* see § 538.

### Present

**390.** The present is formed by adding the personal suffixes to the converb *-e -a* (after a vowel *-j*; negative: *-mej* < *\*maj*, *-mej*). *bar-* = "to go" *oqu-* = "to read": "I go", etc.

1st p. sg.	<i>bara-man</i> ( <i>-mīn</i> )	1st p. pl.	<i>oqu-j-miz</i> ( <i>lar</i> ); <i>-muz</i> ( <i>lar</i> )
2nd p. sg.	<i>bara-san</i> ( <i>-sīn</i> )	2nd p. pl.	<i>oqu-j-siz</i> ( <i>lar</i> ); <i>-suz</i> ( <i>lar</i> )
3rd p. sg.	<i>bara-dī</i> (< <i>-dir</i> )	3rd p. pl.	<i>oqujdī</i> ( <i>oqušadi</i> ).

For the 1st and 2nd p. pl. with *-lar* see § 372.

**391.** Negative: *bar-ma-j-san* = "You do not go".

**392.** The interrogative particle normally follows the personal suffixes, e. g. *barasanba* ? = "do you go?". In the 3rd p. sg. and pl. the personal suffix is dropped in the interrogative form, e. g. *barama* = "does he go?", *turmajma* = "does it not stand?"

Sometimes the interrogative particle precedes the personal suffix, e. g. (in this case the personal suffix 3rd p. is not dropped); e. g. II/86 *βeremeid* < *\*bere-me-dir* (with metathesis).

**393.** The present is used to express actions which are done in the present, but they do not necessarily have to take place in the immediate present. Often it is used in tales as a historic present (see the texts I and II) for relating the actions, whereas the descriptions are given in the Second Preterite.

**394.** The present is sometimes used as a desiderative; a circumlocution by *de-* = "to say" being used in the 3rd p.; e. g. II/64 a *meni m<sup>1</sup>na'(..) toγ<sup>uz</sup> adam q'a'n cīlaman dejdī*, = "these nine men want to make me khan" (lit. "me these mine men 'khan I make' they say"). (This corresponds to the voluntative in Mongolian; e. g. in the Khalkha-dialect: *xūn xar<sup>ai</sup>: γešen* = "the man wanted to see", lit. "(the) man 'I want to see' said").

**395.** The form *-mek + -de* for indicating the immediate present, which is often used in Uzbek and in Turkish, is not found in Karakalpak. Sometimes, but very seldom, the verbal noun *-uw + -de* is used in this meaning, e. g. *qustar ušuwda* = "the birds are flying (just now)".

### Habitual Present and Future

**396.** It is formed by the participle *-er -ar +* the personal suffixes. The 3rd p. has no suffix in literary language, whereas in spoken language *-dī* appears very often as suffix of the 3rd p. Before the personal suffixes the *-r* is very often dropped, so that the positive form of this tense corresponds in form to the present.

397. This tense expresses :

- a) Habitual and durative present ; e. g. III/63 *ışıedı* < *işerdi* = "drinks customarily" ; *džazyı islerdi qalaı islersiz* = "how do you use to make the summer work ?" ; *sıjırlar sütti berer* = "the cows /horned cattle/ give milk (customarily)".
- b) Future ; e. g. II/69 *q'an bolasan* < *bolarsan* = "you will be khan" ; *endi qalaı körsete alarsız* = "how will you be able to show (that) now" ; *arba barar ma* = "will the carriage go ?" ; *onnan kejin men de bara(r)man* = "after that I shall go too" ; *kejin oyan da üjreteresen* = "afterwards you will teach /to/ them too" ; III/52 *dža'sı bolar* = "it will be good".

398. *džür-* = "to go" <sup>17</sup> is often used as a root-stem to give the meaning of the habitual present and future ; (as main verb and as auxiliary, see § 507) ; e. g. *Marat atızda džür* = "Marat walks around on the field". Also *tur-* = "to stand" is sometimes used as root-stem in this tense, e. g. *paxta atızda tur* = "the cotton is /stands/ on the field".

399. The negative is formed by *-mes -mas* + the personal suffixes. The 3rd p. very seldom has *-ti* (< *dir*) in literary and in spoken language :

- a) Habitual present : *al mennen pul almas* = "he does not use to take money from me" ; *heş nersege mutadż emespiş* = "we do not need anything".
- b) Future : II/83 *q'an bolmassan*, = "you will not be khan".

400. The interrogative particle *me* is placed after the personal suffixes in the affirmative and in the negative form.

401. In spoken language very often the present is used for this tense ; e. g. II/22 *töleimen* = "I shall pay" (present for *tölermen*) ; II/72 *çılmejd* = "they will not make" (present for *qılmas*).

402. In literary language the suffix *-edżek -adżaq* is occasionally used to indicate the future. This is the Turkish future-suffix, which might have come into Karakalpak through the Chagatay language.

403. *-mes + -den* (ablative-suffix) means "without (+ a verb)" ; e. g. *soramastan* = "without asking" ; II/12 *k'ör'e almastan*, = lit. "without being able to see" (= "as they cannot bear seeing"). In this sentence *-mes + den* has a causal meaning.

#### Unfinished Past

404. An action that has started in the past and is not yet finished in the present, or the consequences of which are still perceptible, is expressed by the converb *-ip* + the personal suffixes or + *edim* (preterite of *bol-* = "to be") ; e. g. III/20 *köb'jiş iedi* = "they have increased in number (and now they are many)" ; I/15 *wact'm kelp türptu.*, = "my time has arrived (and is here now)" ; II/94 *ba'atürptu* = "he is going (= living) along (and is still

<sup>17</sup> *bar-* = "to go (there)" ; *ket-* = "to go (away)" ; *džür-* = "to walk (along), to march".



alive)" ; II/73 *k'irγ'zipti* = "he makes (him) creep /enter/ into the sack (and in the following part of the tale he is in the sack)".

405. Sometimes *-ip* is used without personal suffixes to indicate the unfinished past, e. g. I/68 *biz ta<sup>uβ</sup> alp kelp* = "we have found and brought (it) (here it is now)".

406. Apart from this meaning, *-ipti* is sometimes used to express actions which were done repeatedly in the past, or even to express a past state ; e. g. *olgen adam dzaqsı boluptu* = "the died man was (= used to be) good" ; I/49 *uöt<sup>B</sup> bop<sup>t</sup>* = "(all of them) have passed by (already)".

407. In the Shakh Abas Bali dialect *depti* is often used instead of *dedi*, if the following sentence is a consequence of the sentence with the final *depti* ; e. g. III/6 *barayoj dept<sup>t</sup>* = "'go' he said". (The following sentence relates that the father gives money to his son, which is a consequence of his consenting.)

408. The negative form is *bar-ma-p-ti* for instance ; the interrogative particle follows the personal suffixes.

#### Second Preterite

409. It is formed by the participle *-gen -yan* (*-gin*, especially in the Shakh Abas Bali dialect) + the personal suffixes. The 3rd p. has never *-di*, but it may take *-ler* in the plural (especially in the Shakh Abas Bali dialect), if "each of ..." is meant ; e. g. IV/1 *barganler* = "each of them went".

410. The negative is formed by adding *-me* to the stem ; the interrogative particle follows the personal suffixes.

411. This form is used :

- a) For descriptions of past states, or for relating past actions in tales ; e. g. I/1 *bir, pavša "otyan*, = "these was a padishah" ; II/3 *tra<sup>n</sup>sport<sup>D</sup> "umušu arba m'enen, 'slengen*, = "transport /business/ was usually carried out (lit. worked) with (the use of) country carts" ; I/27 *ne "šn d<sup>x</sup>überyen*, (,) = "why have they sent?" II/81 *meniñ ... deyin* = "I said ..." ; III/7 *bergin* = "he gave".
- b) It has a pluperfect meaning : I/7 *q'izla<sup>r</sup>n, ... bajya bėrmeyen*, = lit. "the padishah) had not given his daughters to master" ; I/70 *beryen* = "he had given" ; *kelip qalyanman* = "I had come".

For further pluperfect forms see §§ 414 and 447.

#### c) Compound Tenses

412. Present and habitual present - future + *eken* :

- a) In affirmative sentences it emphasizes the main verb ; e. g. II/30 *köm<sup>ur</sup>-lerinüz d<sup>e</sup> a<sup>lt</sup>n bolad eken*, = "also your coal will certainly turn to gold" ; V/21 *uölgöninüşie urad<sup>t</sup> iekin* = "they certainly (will) beat you half dead" (lit. "as much as your dead") ; *dzerdi her qijli nerse menen semirtip boladi eken* = "they really fertilize the soil with thing(s) of all sort".

- b) In interrogative sentences it indicates a doubtful question (this *eken* is the Ancient Turkic dubitative particle *erki*) ; e. g. *ol mašinlardı qajdan aladı eken* = "from where do they take these machines ? ? !" ; *buwunlardı biz özlerinin işine qajsı ses kirgenlikten ajta alamıs eken* = lit. "because of the entering of which sound into them can we pronounce the syllables ?" ; *zawutqa paxtanı kimler beredi eken* = "who (pl.) give(s) the cotton the factory ?"

#### 413. The converb *-ip*.

- a) + *edi* ; see §§ 404-408.  
 b) + *bol-* :  
 α) used for emphasizing the action expressed by the converb ; e. g. *ajttım* = "I said" *ajtıp boldum* = "I did say" ; e. g. I/49 *uöt<sup>B</sup> nop<sup>t</sup> < boluptı* = "they have passed by now" ; *semirtip boladı eken* = "they fertilize (the soil ...)" ; double emphasizing by *-ip* + *bol-* and by *eken*.  
 β) *-ip* + *bol-* composes a possibility- and impossibility-form, see § 528/8.

#### 414. The participle *-gen*.

- a) + *edim* forms a pluperfect, which normally expresses actions that have taken place only once, but a long time ago. Sometimes it is also used in the meaning of *gen* + *eken* (see below b) ; II/65 *outüryan e'di* = "they had sat down" (*uotüryan eken* = "they had been sitting") ; I/117 *gesib alyan e'di* = "he had chopped (lit. cut) off".  
 b) + *eken* forms a pluperfect, and normally indicates an action which has been done repeatedly or customarily in the past ; or it indicates a state in the pluperfect ; e. g. III/9 *uotüryan iekin* = "she had been sitting (and was still sitting)" ; *baryan eken* = "he had been wandering" (very much, when he was young, for example).

#### 415. The participle *-tuyun, -tuyan, (-turyan)*.

- a) + *edi*.  
 α) It indicates an action that was customarily done in the past ; e. g. *men kişkene wayımda dzuwuryandı dzaqsı köretuyun edim* = "when I was very young (lit. small) I used to like it very much to run about" (lit. "in my very-small time I used to see well the running") ; *olar qullardı isletuyun edi* = "they used to make the slaves work".  
 β) It indicates an action that was customarily done in the past and is still a custom in the present time ; e. g. *awuz "a"-ni ajtqanda qattı aşılatuyun edi* = "When we pronounce (lit. say) an 'a', the mouth is (customarily) widely (lit. strongly) opened" (that used to be a custom and is still a custom) ; *dżazda qandaj isler bolatuyun edi* = "what work/s/ is /are/ in the summer?" (in the past summers and also in the present summer).  
 b) + *eken* it indicates that an action, which takes a long time, was just being done at a certain time in the past ; e. g. V/7 *tüjülör baratıryan iekin* = "camels were just passing by".  
 c) + *bol-* = "to be" it indicates the beginning of a durative, customary action ; e. g. *bilmewşilikti saplastıra-tuyun bolduq* = "we started doing away with the ignorance".

In the conditional, *bol-* is used in any case for *e-* also if there is no inchoative meaning expressed by the verbal form; e.g. I/122 *uots toy<sup>uz</sup> balas<sup>i</sup> bolatuyün bosa*, (< *bolsa*) = "if it had thirty nine young ones".

416. The participle *-gen* + *-de* + *eken* has the same meaning as *-tuyun* + *eken* (see 4 b); e.g. II/78-79 ... *qajtp këlse, 'šönk<sup>u</sup>ldeg, ... kêt-kend-<sup>e</sup>k<sup>i</sup>n*, = "when (the nine Tonquldaqs) came back, Tšönküldek was just going ..."

417. The participle *-gen* + *bolar* indicates a supposition of a past action; e.g. *qulayinizya usu söz tijgen bolar* = "I think you have heard of that word" (lit. "to your ears that word had come — it will be").

418. *bar* "(it is) existing".

a) + *edi* indicates a preterite; e.g. *ol adamn<sup>i</sup>n köp balas<sup>i</sup> bar edi* = "that man had many children"; *mektepke dzaqin bazar bar edi* = "near to the school there was a bazar".

b) + *eken*.

α) Emphasizes the *bar*; e.g. *bulard<sup>i</sup> islew<sup>i</sup>din dzo<sup>lu</sup> bar eken* = "there is a possibility to make these (things)" (lit. "these [acc.] of-the-working its-way it-is-existing it-was").

β) Indicates that something was existing for a long time in the past; e.g. III/2 *b<sup>i</sup>r pavša bar i<sup>e</sup>kin* = "there was a padishah".

419. *at<sup>i</sup>r* + *edi* and + *eken*. See § 533.

#### d) Imperative, Desiderative, Voluntative and Intention - Forms

420. 1) 1st p. sg.: *-aj<sup>i</sup>n, -ej<sup>i</sup>n* = "I want to ...", "I shall"; e.g. II/69 *bo<sup>u</sup>a<sup>i</sup>n* < *boyaj<sup>i</sup>n* = "I want to tie up"; *üjge qajtaj<sup>i</sup>n* = "I want to return home"; *qajda qara<sup>p</sup> d<sup>z</sup>ürej<sup>i</sup>n* = "where shall I go?"

Negative e.g. *barmaj<sup>i</sup>n* = "I do not want to go".

421. 2nd p. sg.: bare verbal stem; e.g. II/70 *ajt* = "say!"; II/85 *at* = "throw!" Negative: *barma* = "do not go!" See also the bare stem used for the 2nd p. pl.

Sometimes the imperative 2nd p. sg. is strengthened by *-gin*; e.g. *bar<sup>y</sup>i<sup>n</sup>* = "go!" A very strong imperative 2nd p. sg. is formed by the con-verb *-e -a* + *voj*. (See § 536.)

422. 3rd p. sg.: *-sin*; e.g. IV/14 *d<sup>z</sup>es<sup>i</sup>n* = "he shall eat"; *d<sup>z</sup>asas<sup>i</sup>n* = "he shall live". Negative e.g. *barmas<sup>i</sup>n* = "I shall not go".

423. 1st p. pl.: *-aj<sup>i</sup>q -ej<sup>i</sup>k* = "let us ...", "we want to ..." IV/9 *š<sup>i</sup>yaj<sup>i</sup>q* = "let us go out"; *terej<sup>i</sup>k* = "let us collect ..." *körej<sup>i</sup>k* = "we want to see". Negative e.g. *almaj<sup>i</sup>q* = "we do not want to take".

424. 2nd p. pl.: a) *-in<sup>i</sup>z* (l. l. often *in<sup>i</sup>s*); e.g. *qaran<sup>i</sup>z* = "look"; *balalar durus otur<sup>i</sup>n<sup>i</sup>z* = "children, sit straight!" Negative e.g. *qorqpan<sup>i</sup>s* = "do not fear ...". This imperative form expresses a collective order given to several persons and appears especially in literary language.



b) Root-stem, expresses collective order given to several persons and is preferred in spoken language, but is also found in literary language; e. g. I/92 *ta<sup>u</sup>ß al<sup>p</sup> cel* = "find and bring!" (two persons); II/51 *uöltür* = "kill!" (nine persons); *kel balalar* = "come, children!"

c) *-ınlar* expresses an order given to each one of several persons separately; e. g. II/29 *džarınlar* < *džarınlar* = "each one of you shall chop up"; *balalar taza bolunlar* = "children, each of you shall be clean". Negative e. g. *barmanlar* = "not one of you shall come".

Occasionally the 2nd p. pl. of the present (or the habitual present-future) is used in an imperative meaning, especially to express a polite invitation to do something, what the person addressed is already inclined to do; e. g. *orunlarınızya oturasız* = "would you please (betake yourselves) to your seats (and) sit down" (lit. "to-your-places you-will-sit").

425. 3rd p. pl. : = 3rd p. sg.; e. g. II/69 *sendi cete<sup>w</sup>rsin* = "they should carry you away" (*alıp* is left out).

426. 2) A desiderative is formed by the word-building suffix *-gi* + *kel-* = "to come"; (see § 466).

427. 3) Occasionally — especially in poems — a future action which the speaker intends to carry out is expressed by *-gej -yaj* + the personal suffixes; e. g. *el qoryajman* = "I want to (re)build the country".

428. 4) An intention-form is composed of the verbal noun *-mek* + *-ši* (I. l. *-ši*) + the personal suffixes; e. g. *barmaqšiman* = "I want to go". Mostly it is used + *bol-* in the meaning "to make up one's mind to ..."; I/106 *uöltürme<sup>k</sup>ši bolad<sup>i</sup>*, = "they wanted to kill (him) = they made up their minds to kill (him)". Sometimes this form is found without *-ši*; e. g. *adam barmaq boldu* = "the man made up his mind to go".

429. 5) Sometimes the present is used to express a desiderative, see § 394.

### e) Necessitative

430. Verbal noun *-uw* or *-mek* + *kerek* = "must"; e. g. *üjge kirüw gerek* = "one has to enter the house"; *baruwımız gerek* = "we must go"; *ne qilmaq gerek* = "what is there to be done?" = "what must one (we) do?" Negative e. g. *buni atmawın gerek* = "you must not throw that away".

431. Verbal noun *-uw* or *-mek* + *lazım* (< Arab. *la:zim* = "necessary") = "it is necessary to ..."; e. g. *qürespegimis lazım* = "it is necessary that we fight"; *džuwap qajtarmayı lazım* = "he has to give an answer". Negative: *buni bilmegen adam bolmawı lazım* = "it is necessary that there is no man who does not know this".

432. "To be obliged to ..." = *-mege -maya* (< *maq-ya*) + *tijisli* = "touching", "concerning" (< *teg-* = "to touch"; *-is* and *-li* see §§ 365 and 367); e. g. *džuwap qajtmaya tijisli* = "he is obliged to give an answer"; *kirüweye tijisli* = "you are obliged to enter".

### f) Participles and Verbal Nouns

433. The participles and Verbal nouns are used for constructions the meaning of which in English and in most Indo-European languages is expressed by subordinate clauses.

434. 1) Verbal stem + *-er, -ar* (after a final vowel *-r*); negative *-mes -mas*.

435. a) Participle of Present and of Future. It is used as the basis of the habitual present, and future. As a participle it rarely appears in the affirmative form (it is mostly replaced by *-gen* and *-tuyun*), whereas in the negative it is found fairly frequently; e. g. I/70 *kerey emes şurni* = "the offall which was not necessary"; *küşü dżetpestej köp dżumus* = "(so) much work that his strength is not sufficient" (lit. "his-strength not-being-sufficient-like much work") (see also § 396).

436. b) Verbal Noun: α) for temporal clauses *-er + de* (locative suffix); e. g. *biz mektepkke kelerde* = "when we come to school"; β) it is sometimes used to express normal future actions, or future actions about which the speaker is in doubt; e. g. II/37 *ne yilarn < qıl-ar-ı-n) bilmej* = "without knowing what he should do"; *bazarya barardın aldın* = "before he went to the market".

437. 2) Verbal stem + *-gen, -yan*. Participle of Present and Past and Verbal Noun. It is used:

438. a) For expressing ideas stated by English relative clauses; e. g. I/21 *azıde rş·p kётken atma* = "a very (much) cooked apple" = "an apple which was cooked very much"; I/124 *başqa-lb küryen adam* = "another man who used to take".

The possessive suffix which indicates the subject of the relative clause, *s* added to the noun which is determined by the relative clause, as in other Northern Turkic languages (in contrast to Turkish, in which it is added to the verbal noun itself; e. g. *oqu-duy-um kita:b* = "the book which I have read"; but Karakalpak: *oqu-yan kitab-ım*); e. g. *baryan bazarım* = "the bazar to which (where) I went"; *balalardın islegen nesi bar* = "the children had something which they had worked" (lit. "the-children's worked-have [some] what-their [it-its-]existing"); *atı murat bolyan bir adam* = "a man whose name is (was) Murat" (lit. "his-name Murat being one man"); *'γ' herpi kirgen sözler* = "words in which there is the letter 'γ'" (lit. "γ' its-letter entered (entering) words"); *söz başında 'a' sesi bolyan sözler* = "words at the beginning of which there is the sound 'a'" (lit. "word in-its-head 'a' its-sound being words"); etc.

439. Sometimes a finite verbal form is used instead of this participle-verbal noun in the meaning explained above; e. g. II/83 ... *deß ajttı* ... *bir paşā war ёken*, = "(in the water) there was a padishah who said ..." (lit. "he said ... a padishah was (existing)")

440. b) For expressing the meaning of English noun clauses; *-gen* + poss. suff. + case suffixes (acc. or dat.); e. g. *buł almalarđı alyanñn körsetedi* = "(this) shows that he has taken the apples" (lit. "this the-apples-(acc.) his-having-taken-acc. shows"); *ol adamñn balası ekenindi bilemen* = "I know that you are the son of that man" (lit. "that man's his-son your-being-acc. I-know"); *ketkenime qapa bolma* = "do not be sorry that I am leaving" (lit. "my-going-[away]-to sorry be-not").

The subject which belongs to the verbal noun forms a genitive construction with it, but the genitive suffix is very often dropped and the possessive suffix is often eliminated for phonetic reasons; e. g. I/113 *šopannñn ... džatqann* (< *džatqan-ı-n*) *körüp* = "seeing that the shepherd was lying" (lit. "the-shepherd's his-lying-acc. seeing"); I/104 ... *jjek k'ijowü, ... türüžatqann* (< *turadžatqan-ı-n*) *köredı*, = "he sees (his = the) two sons-in-law standing" = "that ... were standing" (lit. "two his (= the)-sons-in-law their-standing-lying-acc. sees"). In this sentence the genitive suffix, which should be added to the subject, has been dropped.

441. c) For expressing ideas rendered in English by temporal clauses (containing a verb in a past tense).

442. α) "when": 1) *-gen* + *-de* (locative suffix); e. g. I/103 *kélžatqanda* = "when (he) was coming on"; I/57 *ayuruyanda* = "when (he) fell ill"; *biz baryanda* = "when we went (there)"; etc.

2) *-gen* + *waqta* (l. l.) or + *waqtında* (spoken language); e. g. II/23 *kelyen waqtında* = "when he came"; *onu sözlegen waqta* = "when he said that" *balalar baryan waqta* = "when the children were going".

If the verb is "to be", it is sometimes left out in such sentences; e. g. *men kiškine wayımda* = "when I was very small (= young)"; (*bolıan* is left out); *wayımda* (< *waqt-ım-da*) = "in my time".

443. β) "after", "having" + verb: *-gen* + *-nen* (ablative suffix) + *kejin* ("after"); e. g. I/64 *tapqannan kijn* = "after he had found"; I/46 *qötp celyennen kijn* = "after (they) had passed by"; II/82 *deyinnen kijn* = "after (I) had said ...".

444. γ) "for", "since": *-gen* + poss. suff. + *-ge* (dative suffix); e. g. *sizler mektepte oquyanıñızya džarım džıl boldu* = "you have been studying (uninterruptedly) at school for half a year" (lit. "each-of-you in-school to-your-reading-lying half year it-became").

445. d) For expressing ideas stated in English by clauses of reason: *-gen* (mostly strengthened by *-lik*; see § 368) + *-den* (ablative suffix); e. g. *ol buwunlardı biz özlerinñ işine qajsı ses kirgenlikten ajta alamız eken* = rather lit. "because of the entering of which sound into those syllables we can pronounce them" lit. "those syllables-acc. we their-own's (pl.) to-their-inside which sound from-entering saying we-take (= we can say) dubitative interrogative particle").

446. e) *-gen* (+ *-lik*) is used as a true noun with an additional perfective meaning (e. g. lit. "my-having-seen" = "what I saw"); e. g. I/42 *qöz*



*qaleynenn*, (< -gen-i-n) *ta"β alav* = "they found what they (themselves) wanted" (lit. "... their having-wanted-acc."); I/116 *alyant'yı tu'rasnda* (< *toyri-si-nda*) = "about his taking (lit. "his-having-taken")"; *bala körgenlerin ajtadı* = "the boys says (tells) what he saw (lit. "his-having-seen-pl.-acc.")"; *qandaj ekenin dżazınız* = "write (down) how it was" (lit. "like-what its-having-been-acc....").

For the specularities of the genitive constructions appearing in these sentences see § 440; e. g. I/88 *k'im a'l<sup>p</sup> cetskenn<sup>i</sup>* (< -gen-i-n.) ... *bilmejdı*, = "(nobody) knows who had taken" (lit. "whose (gen. suff. dropped) taking his-having-gone-acc. ... not-knows"). Occasionally the possessive suffix 3rd p. is dropped (not eliminated through phonetic reasons); e. g. I/101-102 *attın balas<sup>(v)</sup>*, *qa'jda-ken*, *şopan ta"β alp këledı*, = "the shepherd found (out) where the young one of the horse was and brought it" (lit. "the horse's where having-been the-shepherd finding taking comes"; -ken = *eken* for *eken-i-n*).

447. f) -gen + poss. suff. + *bar* (neg. *dżoq*) forms a (mostly pluperfective) past, which also expresses "already" (neg. "not ... yet"); e. g. *zawuttı körgeninis bar ma* = "have you seen the factory already?" (lit. "the-factory-acc. your-having-seen it-is-[existent] interrog. particle"); *körgenimis dżoq* = "we have not seen it yet" (lit. "our-having-seen is not-[existing]"); *kijnoda botyanınis bar ma?* = "have you been in the cinema already?"

448. g) -gen is used for forming compound tenses (see the §§ 414, 416, and 417).

449. 3) Converb -e, -a (after a final vowel -j; neg. -maj -mej) + -tuyun (in the Kungrad dialect also -tuyan; in the Shakh Abas Bali dialect also -turyan or, as in some Kazak dialects, -tin; in the literary language also -tuyın) < -a turyan: Participle of Duration and Verbal Noun. It expresses a durative or repeated action in the past, present and future. It expresses more or less the same ideas as -gen, giving them a durative meaning.

450. a) English relative clauses: *özünis biletuyun sözlerdi ajtıp qojunıs* = "say the words which you know yourselves" (knowing is a durative action); *paxta teretuyun masına* = "a cotton-collecting machine" (viz. a machine which "customarily" collects cotton); I/50 *mayan dżaxpejtuy<sup>n</sup> adam* = "a man whom (I) do not like"; *oquw bilmejtuyunlarya kitaptı esittirip oqu* = "read the book to those who cannot read" (lit. "reading to-the-customarily-not-knowing the-book-acc. making-hear read!"); Shakh Abas Bali dialect: IV/11 *kürüş psıetn* ( \ \**pišeturyan*) *q'azan* = "a kettle (in which) they cook rice customarily".

451. b) English noun clauses: IV/27 *at minip barat"ryan'naştı* (*kördüm*) = "(I have seen) that you mounted (the) horse(s) and were riding (lit. going) (there)" (continued action); *bunı dżaqşı köretuyunındı bilemen* = "I know that you like (lit. see well) that".

452. c) English temporal clauses: *biz baraturyunda* or *biz baraturyın waqta* = "when we were going (there)" (continued action).

453. d) Used as a true noun with an additional durative meaning; e. g. I/38 *qalejt'yan'mizd ta'β alamiz* = "we shall find what we want (for a long time)"; *paxta qalaj teriletuyundi soradiq* = "we asked how the cotton is collected customarily". (For the dropping of the genitive suffix and of the possessive suffix see § 440.)

454. e) *-tuyun* is used for forming compound tenses, see § 415.

455. 4) Verbal stem + *-uw*, *-üw*, (after a final vowel *-w*); in spoken language *-u*, *-ü*; after a final vowel *-w*). Verbal noun without inherent tense meaning.

456. a) I/17 *berw* = "the giving"; I/60 *a'uruwın* = "your illness"; II/54 *kün görüyü* = "the way of living; livelihood"; (lit. "the day-seeing"); II/65 *tšë(wyö* = lit. "to the eating" = "for lunch"; (< *džëw* for *džew*); *oquw kitabı* = "reading-book"; *džazuw džazadı* = lit. "he writes writing" = "he writes" (compare Turkish *jazi jaz-*); *džürüwdi džaqsı köremen* = "I like (the) walking"; *oquw džazuw bilmewsiliyi* = "illiterateness" (lit. "reading writing its-not-knowing"); *džuunuwya qorpanıs* = "do not fear (lit. to the) washing yourselves".

457. b) *-uw* + (l. l.) *uśun* (spoken language *ü'sün*) is occasionally used for *-mege* (see § 464) = "in order to ..."; e. g. *isimizdi basqaruw uśun* = "in order to bring our work to an end". Also *-uw* + *-ge* (dative suffix) is sometimes used in this meaning; e. g. *bilmewšilikti saplastıruwya zor saladı* = "he endeavours to do away with the ignorance"; *men seni oquwya džazuwya üjretemen* = "I teach you to read and to write". These two forms are used for *-mege*, if it is required to stress that there is not only an intention of doing the action, but that the action will be done definitely. Compare the third example in § 464, in which the same verb *zor sal-* = "to endeavour" is composed with *-mege*. By that sentence only the intention is expressed; but it is doubtful, whether the person will really succeed in his action.

458. c) Sentences with temporal meaning can sometimes be expressed by a construction with *-uw*; e. g. by *-uw* + *mënen* = "simultaneously with (another action)"; e. g. II/81 *menin suy-a't'wım (+ mënen*, which is dropped) = "just when I was thrown into the water" (lit. "my to-the-water with my-throwing").

459. d) *-uw* is sometimes used for forming a continuous present; see § 395.

460. e) *-uw* is used in necessitative forms; see §§ 430, 431.

461. f) *-uw* is used in a possibility- and impossibility-form; see § 528.

462. 5) Verbal stem + *-mek -maq*: Verbal Noun.

463. a) Used for *-gen* in the meanings described in §§ 440, 446 to express desired or expected actions; e. g. *batalardıñ kijimlerin džuwp bermekti oyan ajttiğ* = "we told her that she should wash the clothes of the

children" (lit. "the-children's their-clothes-acc. washing the-(desired)-giving-acc. to-her we-said"); *balalardın taza dżürmegi oyan ajıldi* = "she was told that the children should be clean" (lit. "the childrens' clean their-(desired)-going to-her it-was-said").

464. b) Very often *-mege*, *-maya* < *-mek-ge* (dative suffix) is used in the meaning of the English "in order to ..." (intention, see also §457); e. g. *bunı körmege keldinıs pe* = "have you come (in order) to see this?"; *menin oqumaya pırsatım dżoq ıoj* = "I have no intention to read"; *alardı qulafaya zor saldı* = "they endeavoured to enslave them"; *bunı söllep bermege qalaj hezirlenesiz* = "how do you prepare to say (lit. "saying to give") this?"

465. c) *-mege* + *bol-* = "to be" is used as possibility- and impossibility-form; see § 528/a).

466. 6) Verbal stem + *-gi* (possessive suffix + *kel-* = "to come") Verbal Noun, indicates the wish to do the action expressed by the stem; e. g. II/64 a *mən q'an bolıum kielmejd* = rather lit. "my wish to be khan does not come" = "I do not want to be khan"; *şıqqısı keldi* = "he wanted to go out" (lit. "his wish to go out came"); I/34 *q'ızların bajya tıj'si* (< *teg-gi-si*) *yeled* = "your daughters want to marry" (lit. "your-daughters' [genitive suffix is dropped] to-master their-wish-to-touch it-comes").

467. 7) In addition to these forms there exist a number of other verbal nouns which appear occasionally. All of these are used as normal substantives. See § 365.

### g) Converbs

468. Converbs are unchangeable verbal forms, the person and tense of which are not expressed, but correspond to those of the main verb at the end of the whole sentence. They are found in all Turkic languages.

469. 1) Verbal stem + *-e*, *-a* (after a final vowel *-j*); negative *-mej* < *\*maj*, *-mej*. It can be used in one of the following ways:

470. a) As the base of the present (see § 390).

471. b) Occasionally (in an adverbial meaning) when standing alone. See § 451 (*qaraj*) and § 343/b (*qajtara*).

472. c) With *başla-* = "to start, to begin"; e. g. *tüse başladı* = "it began to fall"; *dżılaj başladım* = "I began to weep"; etc.

473. d) In possibility- and impossibility-forms and as the first part of compound verbs; see §§ 526, 527, 529-536.

474. e) Occasionally for *-ip*; e. g. II/44 *tura ıa'sad* = "it stands up and runs away (lit. flees)" for *turup qa'sadı*; *derja bojnuna bara qaldıq* = "we went to the bank of the river (and remained there)" for ... *barıp qaldıq*.

475. f) The negative form *-mej* < *-maj*, *-mej* in the meaning of the English "without (do)ing"; e. g. II/37 *ne ılarn bılmeı* = "without knowing



what he should do"; III/51 *meni ... taβatmeĵ dźürŷen* = "he was wandering about without finding me"; *söz aĵpaj üjüne kirip ketti* = "he entered his house without saying a word".

476. 2) Verbal stem + *-ip* (after a final vowel *-p*).

477. a) If two verbal forms in a sentence should be built up by the same suffixes, and express actions that follow one another, then *-ip* is added to the stem of the first verb instead of these suffixes; e. g. I/63 *'šopan gelip, tawad<sup>1</sup>*, = "the shepherd comes and finds"; I/110 ... *qolün bowp tasta<sup>p</sup> cêted<sup>i</sup>*, = "they tie up his hands, throw him (upon the ground and go (away)"; IV/7 *turup aĵtti* = "he got up and said".

478. Sometimes a sentence closed with a finite verbal form is taken up again by *-ip*; e. g. I/106-107 *uölt<sup>u</sup>rmek<sup>t</sup>š<sup>i</sup> βolad<sup>i</sup>*, *'šopand<sup>i</sup> uölt<sup>u</sup>rmek<sup>t</sup>š<sup>i</sup> βol<sup>u</sup>p*, ... = "they make up their minds to kill the shepherd. Making up their minds to kill the shepherd, they ...".

479. b) *-ip* as verbal adverb; viz. an action is determined by another action which is happening simultaneously and is expressed by a converb *-ip* (Turkish *-erek*). See § 343/a. In addition to that explanation it is to be stated that this adverbial converb *-ip* may follow the main verb instead of preceding it; (this is especially noticeable when there are several adverbial converbs *-ip* added to a main verb); e. g. II/40 *k'emprdi dža<sup>s</sup>laβ uotürŷ<sup>u</sup>zad<sup>i</sup>, aĵac qolün tanip, t'ür adamdeĵ etip* = "he makes the old woman sit (so that) she looks well (lit. making good) binding her leg(s) and arm(s) (and) making (her look) like a living person".

480. The adverbial meaning of this adverbial converb *-ip* is sometimes strengthened by iteration; e. g. II/14 *dž<sup>i</sup>lab dž<sup>i</sup>laβ*, = "weeping violently"; II/35 *ur<sup>u</sup>β ur<sup>u</sup>β žüβerev* = "they start beating violently". (This is a construction with an auxiliary verb, see § 506.)

481. The adverbial converb *-ip* can sometimes be translated by a temporal clause with "when" (see § 442); e. g. I/76 *atas<sup>i</sup> bun<sup>u</sup> džep kör<sup>u</sup>p*, = "when her father eats and sees this"; I/37-38 *q'at<sup>t</sup> üstroĵ etip*, ... *ta<sup>u</sup>β alam<sup>iz</sup>* = "when we draw up the people ... we shall find ..."; I/24-25 *bül atmata<sup>r</sup>rd<sup>i</sup>, pa<sup>r</sup>dša<sup>r</sup> kör<sup>u</sup>β otür<sup>u</sup>p*, ... *bilmejd<sup>i</sup>*, = "when the padishah sees these apples ... he does not know".

482. c) Note to a) and b): The subject of the converb *-ip* often differs from the subject of the main verb. In such sentences the converb *-ip* is to be regarded as a finite verbal form; e. g. II/92-94 *toŷ<sup>u</sup>z tonq<sup>u</sup>lday ... k'et<sup>p</sup> ba<sup>r</sup>atip*, ... *'šönk<sup>u</sup>ldec*, ... *ba<sup>r</sup>atürptu<sup>r</sup>*, = "the nine Tonquldaqs go along ... (and) Tšönküldək (takes everything) and goes along (lives)"; II/41 *k'emprdi, q'irmanaya, qarab ĵesikn ur<sup>u</sup>β žüβerovrad<sup>i</sup>* = "(He directs) the old woman towards the thrashing-floor (?) and he starts beating his donkey"; II/56-57 *adamlard<sup>in</sup>, dźüröŷ<sup>i</sup> u'šp ketip*, ... *qajtar<sup>i</sup>β žüβerev*, = "the hearts of the men started beating (lit. flying), and they (viz. the men) sent them (the nine Tonquldaqs) back".

Such a converb *-ip* when used as a finite verbal form, is sometimes an unfinished past *-ipti*, the *-ti* of which has been dropped (see § 405); e. g. I/80 *šopan atp celp* (for *kelipti*) *dejd<sup>i</sup>* = "she says: 'the shepherd has brought (this)'"'. Other converbs *-ip* given in the texts which are used as finite verbal forms, could grammatically be explained as unfinished past forms with *-ti* dropped, but the intonation proves that this is not the case. The *-ip* of the unfinished past has to stand at the end of a period (see § 98-100) as it is an original finite verbal form, and therefore has a low tone. An original converb *-ip* however has to stand at the end of a phrase (and therefore has high tone), even if it is used as a finite verbal form, because its tense is still to be inferred from the following main verb. Only the subject, viz. the person, has changed (consequently it has become a secondary final verbal form). Therefore, as such a converb *-ip* is still a verbal form depending on a main verb, it can only stand at the end of a phrase, and not of a period. Such sentences are for instance: II/28 ... „*qajtp kelip, toγuz tonquɫdaɣ qajtan*„ = "when he (*Tšönküldək*) comes back, the nine *Tonquɫdaqs* return (too)"; III/8-9 *balası bazarya barip bir ki'empir* ... *uot<sup>u</sup>ryan iekin* = "when the boy went to the bazar, an old woman was sitting ...". Though in this last sentence the intonation has not been noted (dictated texts, not records!), *barip* is undoubtedly to be regarded as standing at the end of a phrase.

483. d) Very many verbal compounds of which the converb *-ip* (see § 479) is a part, have developed a new meaning as compounds; e. g. *alıp kel-* = (lit. "taking come") = "to bring"; *alıp ket-* = (lit. "taking go away") = "to carry away"; *tapip at-* = "to find" (*tap-* = "to find" and "to look for", thus: "finding take"); *tapip ber-* (IV/2) = (lit. "finding give") = "to find out for somebody"; *ajtip ber-* (lit. "saying give") = "to tell"; *tartip at-* = (lit. "pulling take") = "to take away from somebody (using force)"; *satip at-* = (lit. "selling take") = "to buy" (compare Turkish *satın at-* = lit. "take by selling", Ancient Turkic instrumental); *šax<sup>r</sup>iβ at-* (I/35) = (lit. "calling take") = "to call"; *oɣlap tap-* = (lit. "thinking find") = "to invent"; (*qotya*) *sanav ber-* (III/7) = (lit. "to hand counting give") = "to hand in (money) to somebody"; *oqup šiq-* = (lit. "reading go out") = "to read to (a person); to read aloud"; *oɣlap šiq-* = "thinking go out") = "to think out"; etc. etc.

484. e) The main verb of verbal compounds consisting of a main verb and an auxiliary verb, is normally a converb *-ip*. (See §§ 501-514.)

485. f) The converb *-ip* is the base of the unfinished past (see § 404), for compound tenses (see § 413), and for a possibility- and impossibility-form (see § 528/8).

486. g) *dep* (spoken language *dēp*), the converb *-ip* of *de-* = "to say", is used in connection with direct speech in one of the following manners:

487. α) Direct speech + *dep* + a verb indicating the action of speaking; e. g. I/36 *k'imdi yalejsan(,)* ... *dēp sorejd<sup>i</sup>*„ = "whom do you want /saying/ he asks"; II/83 *q'an bolmassan*, ... *deβ ajtti* = "you will not be khan

/saying/ he said"; II/45-46 *zöltürp qojdün sen dep, ... džala soyadı*, = "you have killed /saying/ he tells (lit. forms) a lie".

488. The verb following *dep* is not always a verb indicating an action of speaking. In such a sentence *dep* is a main verb; e. g. II/70 *q'an bolmejmen dep kêtewir* = "go along, saying 'I will not be khan'".

489. Occasionally such a *dep* means "believing"; e. g. II/74 *to'uz tonq'ldac, 'šönküldecti, suya attım dep, 'šopan' a't'p, q'ajtarwedı*, = "the nine Tonquldaqs throw the shepherd into the water, believing that they have thrown Tšönküldek, and return" (lit. "the nine Tonquldaqs, 'Tšönküldek-acc. (in)to-the-water I-threw' saying the-shepherd-acc. throwing they-return").

490. β) A verb indicating the action of speaking + direct speech + *dep*; e. g. I/91-92 ... *buı<sup>(u)</sup>rap*, ... *ta'ub al'p cel dep*, = "... he orders ... 'find (or: look for) and bring' /saying/". I/119 *dala'p qıldı*, ... (120-124 direct speech) ... *dep* = "he reported: '... (direct speech) ...' /saying/".

Also in this sequence *dep* can be the main verb as in α); e. g. I/68 ... *al'p keledı, bız ta'ub al'p kelp dep*, = "they bring it, saying 'We have found it and bring it (now)'".

491. γ) There appear also combinations of α) and β); e. g. III/15-16 *atası soradı ... ne sat'p aldın dep soradı* = "his father asked '... what have you bought?' /saying he asked/".

492. *dep* may be replaced by a finite form of *de-* = "to say". The following possibilities are found:

493. α) Verb indicating the action of speaking + direct speech + *de-*; e. g. I/14-16 ... *ajtadı, ... bızdı de' atam' q'a'san bajya bered de'dı*, = "she says '... when will our father give us away in marriage too' (lit. "when will he give us to master)? /says/"; II/67 *'šopan, ajtadı, men, q'an bolaman ... de'p*, = "the shepherd says 'I will be khan' /says/"; III/17-18 ... *ajtı ... sat'p aldım de'dı* = "... he said 'I have bought' /he said/".

494. β) There is no main verb indicating the action of speaking; *de-* is used as a main verb. It always follows the direct speech; e. g. I/37-38 *q'izları, ... ta'ub atamız de'jdi*, = "his daughters (say): 'We shall find /and take/ ...' /they say/". I/96 *men, ... ta'p kелеmen de'p*, = "I shall look for (it) (or "I shall find and bring (it) < *tapıp alıp kелеmen*)' he says".

495. If a finite form of *de-* = "to say" is used, the subject sometimes follows the verb; e. g. *bül dzaqsı boladı dedi apası* = "That is good' said his (elder) sister".

496. Occasionally a verb indicating an action of speaking is used without *dep* or *de-*; e. g. I/12-13 *ajtadı, menin de wact'm gittı*, = "(She) says 'Also my time has gone'"; II/64 *ajtađ, ne<sup>(u)</sup>šün q'an bolmejmen di'seniz*, = "he says 'why do you say 'I shall not be khan'?"

497. As ellipsis a direct speech may appear without any verb indicating an action of speaking. The speaking person is to be inferred from the



context ; e. g. I/94-96 *šopan da baradī*, *mayan a't ta<sup>u</sup>p tür*, *mèn ... ta<sup>u</sup>p këlemen dejd*, = "the shepherd goes too. 'Look for (or : find) the horse for me' (says the padishah) ; 'I shall look for (it) (or : find [it]) myself' (answers the shepherd)".

498. 3) Stem + *geli*, *-yali*, after a final *-l* : *-geni -yanī* ; rather seldom found ; indicates the aim of an action ; thus "in order to ; to" ; e. g. *mektepti körgeli bardī* = "he went to see the school" ; III/39 *barip alyanī* = "going (along) in order to buy" ; etc.

Mostly *-mege* is used to express this idea (see § 464).

499. 4) Occasionally, but very seldom, the converb *-gen'se* appears, which is often found in Uzbek, and also in Kirghiz, but almost never in Kazak. It indicates "till, until" ; e. g. *mèn këlyen'se kētpē* = "do not go away until I come".

### h) Auxiliary Verbs

500. 1) Nouns, adjectives, *bar* = "it is (existing)" ; *džoq* = "it is not existing", onomatopoeic words etc. form verbal expressions with the two auxiliaries *et-* and *qil-*, both meaning "to do, to make" ; e. g. *džerdem et-* = "to help" (lit. "to make help") ; *mejil et-* = "to be inclined to ..." (lit. "make inclination") ; *džoq et-* = "to annihilate" (lit. "to make not existing") ; *ajaq astında džapıraq širt-širt eter* = "the leaves are rustling (onomatopoeic word) under the soles (lit. foot) (the whole time)" ; I/119 *data<sup>z</sup>d* (< Russ. *dalaziti*) = "to report" *qıldi* = "he reported (lit. "he made (a) report") ; *talap qil* = "to demand" (lit. "to make a demand") ; etc.

501. 2) Descriptive Auxiliary Verbs. These auxiliaries indicate the aspects of an action expressed by the main verb in any tense, viz. if the action is inchoative, durative, repetitive, momentarily, terminative, etc. The main verb is normally expressed by a converb *-ip* preceding the auxiliary ; if the negative of the main verb makes sense, it is rendered by the negative of the converb *-e -a* ; thus by *-maj -mej*.

Occasionally the main verb is expressed by a converb *-e, -a* also in the affirmative, but in these expressions the two verbs normally undergo phonetic changes and form a new verbal expression. In this chapter only those verbal compounds are given in which the two verbs are still separated from each other. For the other compounds see §§ 529-536.

502. a) *-ip at-* (= "to take"), gives the action an inchoative or ingressive meaning ; e. g. *bunī bilip alinīs* = "know this henceforth" = "learn this" ; II/38 *bazary-a<sup>tw</sup> alp* (< *alıp alıp*) *cetew<sup>red</sup>*, = "starting taking (her) to the market he is going along".

503. b) *-ip atir* (< ? *džatıptır* : *džat-* = "to lie" [= "to rest"] ). *atir* indicates an action which is done uninterruptedly for a long time. To express the present tense, it is used in the basic form (very seldom with the personal suffixes of the 1st and 2nd p., but never with those of the 3rd p.). Apart from the present it is only used in the form of the unfinished past, e. g.

**504.** *c)* *-ip boł-* (= “to be”); see §§ 413/b and 528/γ.

506. *e*) -*ip* <sup>a</sup>*žüβer-* (l. l. *džiper-*) (= "to send"); very often found; it gives the action an ingressive meaning and indicates a sudden, abrupt beginning of it. (In contrast to *basla-* = "to begin"; see § 472, which indicates a slow, gradual beginning of an action); II/35 *ur<sup>u</sup>β ur<sup>u</sup>β žüβered<sub>o</sub>*, = "they begin to beat (them) violently"; I/82 *kej<sup>i</sup>β žüβered<sup>i</sup>* = "he starts scolding"; *baqir<sup>i</sup>p džiberdim* = "I started shouting"; II/90 *at<sup>(v)</sup>β žüβered<sup>i</sup>*, = "he throws (them)"; I/61 *bu<sup>u</sup>rur<sup>u</sup>β žüβred<sup>i</sup>*, = "he orders".

508. In literary language *džür-* if often used as root-stem in the present tense (like *atır*, see § 503) ; e. g. *kirpik šešen toyajda džuwurup džür* = "the hedgehog runs about in the forest (customarily)" ; *adamtar buni sorap džür* = "the people ask this the whole time". *olar džerdi sürüp džür* = "they are sweeping the floor for a long time".

510. *h) -ip ket-* (= "to go away"); indicates that an action is done thoroughly and that it is completed; e. g. I/11 *wact'm ʔötʔ ketti* = "my time has gone (entirely)"; I/21 *ʔʔüde ʔʂ.ʔ këtken alma* = "an apple that was cooked very much"; II/20 *kômürʔ-aʔlanʔ çetev* = "it will turn to coal (entirely)"; II/77 *ʔölʔ ketti* = "he died (completely).

511. i) *-ip uotur-* (= "to sit"); gives an action a durative meaning (but it is weaker than those mentioned in §§ 503, 505, and 508); e.g. I/9

*ajnaya yaraß otürb* = "looking into the mirror for some time"; I/20 *uojlanib otür<sup>u</sup>p*, = "pondering"; I/24-25 *bül almala'rdi, pa'dša kö'r<sup>ü</sup>ß otür<sup>u</sup>p*, ... *Bil-mejd<sup>i</sup>* = "when the padishah looks at these apples, he does not know".

512. *j*) -*ip qal-* (= "to remain"); indicates that an action takes place and that the state which is the result of the action still continues; e. g. III/77 *uölüp qalyan* = "he had died (and remained dead)"; III/44 *q'aşp ketp q'ald<sup>i</sup>* = "(the lizard) flew (= ran away) (and was gone)"; II/44 *džir<sup>i</sup>lip qalad<sup>i</sup>* = "falls down (and remains lying on the ground)"; I/69 ... *ietn uöz<sup>(ü)</sup>nö al<sup>i</sup>p qal<sup>i</sup>p* ... = "he had taken the ... meat for (lit. to) himself (and had kept it for himself), and ...".

Negative: *kelmej qalyan balatar* = "the children who have not come (and who, therefore, are not here)".

513. *k*) -*ip qoj-* (= "to put down"); indicates that an action is done very thoroughly and that it is completed; e. g. IV/29 *džep qojdım* = "I have eaten (it) up" (in this case the preterite indicates intention, thus "I shall eat (it) up entirely"). III/43 *a'uzun aşıp q'ojd<sup>i</sup>* = "he lifted (lit. opened) its lid completely"; II/35 a ... *d<sup>e</sup>ß qojipt<sup>i</sup>* = "they said emphatically"; II/10 *şlep qojad<sup>i</sup>* = "he works (and brings to an end)"; see also § 536.

514. *l*) -*ip tur-* (= "to stand");  $\alpha$ ) Indicates a durative or customary action; e. g. I/95 *a't ta<sup>u</sup>p tur*, = "look for the horse! (for a long time)"; II/33 *q'alay-a'ip turad<sup>i</sup>* = "they bring (them) to town" (an action which takes a long time to be done).

$\beta$ ) Indicates an action that is taking place; e. g. I/15 *wact'm kelp türptu*, = "my time has come now".

Occasionally these verbs are used as main verbs, even if they are combined with a preceding converb -*ip*; e. g. III/34 *bır ... i't bajlap qoj<sup>u</sup>pti* = "he has wrapped up a dog and put it (there)".

3) See §§ 529-536.

### *i*) Derived Verbs

515. 1) Negative: -*me -ma (-be -pe)* is placed after the stem; e. g. *barmadi* = "he did not go"; *tap-pa-j-di* (spoken language *tappejdi*) = "he does not find"; etc.

516. 2) Passive: *a*) -*il* (with the respective vowel-harmony changes) placed after the stem; added to stems with a final consonant except -*l*; e. g. *tap-il-a-di* = "it is found (looked for)"; I/113 *bo'z<sup>l</sup>ub < boy-ul-up* = "being tied up"; *qur-ul-di* = "it was founded".

*b*) -*in* with the respective vowel-harmony changes; added to stems with final -*l*; e. g. *al-in-a-di* = "it is taken"; *sal-in-di* = "it was thrown (in)".

*c*) -*n* added to most of the stems with a final vowel (to all those ending in -*le*); certain stems with final vowel add -*l*; e. g. II/3 *'slengen < isle-n-gen* = "it was worked"; *terbijette-n-e-di* = "he is educated"; but *džasa-l* = "to be composed"; *ata-l* = "to be called" (*at* = "name"); *ojna-l* = "to be played".



d) In words with a final vowel, combinations of *c*) and *a*) are found (emphasized passive); e. g. *pajdala-n-ıl-* = "to be utilized".

517. 3) Reflexive: *-in* with the respective vowel-harmony changes; e. g. *džuw-un-* = "to wash oneself"; *kör-ün-* = "to look at oneself (in the mirror for instance)", also: "to make oneself visible = to show oneself".

518. 4) Reciprocal: *-is* (Kungrad dialect also *-iś*); with the respective vowel-harmony changes; after a final vowel *-s* (Kungrad dialect also *-ś*); indicates reciprocal and mutual actions; in the 3rd p. pl. it often expresses only the plural. *sora-s-a başladıq* = "we began to ask each other"; *otur-is-ti* = "they all sat down"; *kir-is-ti* = "they entered all together"; *birle-s-* = "to unite"; *söjle-s-ti* = "they speak (with one another); (*söjlesüw* = "conversation").

519. 5) Factitive:

520. a) *-t* added to the stem:

α) To stems with a final vowel; e. g. *oqu-t-* = "to make read"; *isle-t-* = "to make work"; *töle-t-* = "to make pay"; *oyna-t-* = "to make play"; etc.

β) To stems with final *-r*, if it is simultaneously used as a word-building suffix; e. g. *tajar-t-* = "to prepare (denom. verb; *tajar* = "ready"); *duqtur balalardı taza-r-t-tir-di* = "the doctor caused the children to clean..."; (*taza* = "clean", *-r*: word-building suffix, *-t*: first factitive suffix and word-building suffix making the expression a denominal verb: *tazart-* = "to clean", *-tir* < *-dir*: second factive suffix = "cause to clean"; *-di*: preterite-suffix).

γ) Stems with final *-n* replace the *-n* by *-t* in the factitive; e. g. *üjren-* = "to learn"; *üjret-* = "to teach".

δ) To some stems with a final consonant *-t* is added with a preceding auxiliary vowel; e. g. *qorq-ut* = "to frighten" = "to make fear" (*qorq-* = "to fear").

ε) In III/63 *džejt-*, *-t* is added to a converb *-e -a* as a word-building suffix with a factitive meaning, which forms a deverbal noun: *dže-* = "to eat", *-j*: converb *-e* after a final vowel, *-t*: factitive suffix used as word-building suffix: "food".

521. b) *-dir* (if added to a final voiceless consonant or to final *-l* it is *-tir*) with the respective vowel-harmony changes; added to stems with a final consonant; e. g. *esit-tir-* = "to make hear"; *al-dir-* = "to cause to take"; = "to send for" (e. g. in I/52); *öl-tür-* = "to kill (lit. "to cause to die)"; e. g. in II/36, 59 etc.; *kel-tir* = "to bring (lit. "to make come)".

522. c) *-giz* (*-yız*, *-kız*) with the respective vowel-harmony changes, mostly added to stems with final consonant; e. g. *min-giz-* (*mén-giz-*) = "to make mount (a horse)" (e. g. in II/37); *kir-yız* = "to make enter" (e. g. in II/73); *uotür-yüz* = "to make sit" (e. g. in II/17, 40).

523. d) *-er*, *-ar*; or *-ir* with the respective vowel-harmony changes; added to certain monosyllabic stems with a final consonant; e. g. *qajt-ar-* = "to make return", "to send back" (e. g. in I/54); *tüş-ür-* = "to cause to fall",

"to throw down" (e. g. in II/25 *š'ürüp* < *tüşürüp*); *šiyar-* (< *šiq-ar-*) = "to make come out", "to issue"; (III/51 *š<sup>(u)</sup>yar* is the habitual present = lit. "it comes out" = "obviously; inferred from the circumstances").

524. e) To a few stems the factitive suffix *-ger, -yar* (*-ker, -qar*) is added, especially to *öt-* = "to pass by"; *ötker-* = "to make pass by", "to pass (time)"; e. g. *ömürin ... ötkeredi* = "he is passing his life ...".

This suffix is also used as a word-building suffix forming denominal verbs (see § 366).

## 525. 6) Possibility and Impossibility.

526. a) Converb *-e, -a* (after a final vowel *-j*) + *al-* (= "to take"). In spoken language the verbs are normally contracted into one word (unless special emphasis is laid upon possibility or impossibility). It indicates a physical possibility or impossibility, sometimes also a mental one.

Possibility (affirmative): *bunî körsete alasiz* = "can you show that?"  
*džaza alaman* = "I can write".

Impossibility (negative): II/12 *k'òrè ðlmastàn* = "without being able to see"; I/57 *taßalmajdi* < *tapa almajdi* = "they cannot find"; VI/4 *beralmaşa* = "if he cannot give"; *oquj almajdi* = "he cannot read". If the main verb has front vowels, \**al-* sometimes changes to *el-*; e. g. I/62 *ta<sup>u</sup>p këlemejdî* < *kele almajdi* = "they cannot find (it)".

527. b) Converb *-e, -a* (*-j*) + *bil-* (= "to know"); indicates a physical and mental possibility or impossibility.

Possibility (affirmative): *džaza bilemen* = "I can write" = lit. "I know writing (French: je sais écrire)".

Impossibility (negative): *oyan džeta bilmedim* (Shakh Abas Bali dial.) = "I did not know how to come to him (how to reach him)"; *sen oquj da džaza da bilmejsen yoj* = "you can (= know) neither read nor write".

528. c) To express "it is (im)possible to ..." three constructions are used:

α) *mege, -maya* (see § 462) + *bol-* (= "to be");

Affirmative (possibility): *bunî solaj ajtpaya bolama* = "is it possible to say that in this manner (lit. "thus")?" *seyet* (< Arab. *sa'at* = "hour")  
*üşte kelmege boladi* = "it is possible to come at three o'clock".

Negative (impossibility): *bunî almaya bolmajdi* = "it is impossible to take this"; *bunî qjñnlastirmaya bola almajdi* = "it cannot be possible to make this more difficult".

β) *-üwge, -uwyä* (see § 455) + *bol-* (= "to be").

Affirmative (possibility): *sözlerdi neşe bölekke bölüwge boladi* = "In how many parts is it possible to divide a word".

Negative (impossibility): *babamyä onda islewge bolmadî* = "it was impossible for my father to work there".

γ) *-ip* (see § 476) + *bol-* (= "to be") (see also § 413).

Affirmative (possibility): *bul sözlerdin menisini šiyarip bolama* = "is it possible to find out the meaning of these words?"

Negative (impossibility): *buñ heriplerden buwun qurañ bolmajdı* = "it is impossible to make a syllable of these letters"; *bunı oquñ bolmajdı* = "it is impossible to read that".

529. 7) Compound Verbs: these are compounds of a converb *-e -a* (after a final vowel *-ı*) + an auxiliary. As in these compounds phonetic changes appear, they have not been dealt with in the chapter "Auxiliary Verbs" (§§ 500-514), but in a separate chapter.

530. a) *-a ber-* (= "to give") (in spoken language always contracted to *-ewer-* *-awer-*). In the Shakh Abas Bali dialect the converb *-e, -a* changes to *-i* (*-ı -ü -u* and also *-ö*) (as in Turkish, e. g. *geliver-* = "to come suddenly"); e. g. III/75 *žüröwerdı* = "he was wandering along".

- α) This compound indicates a continued action; e. g. II/15 *kıetewer* = "he is going along"; II/89 *a<sup>t</sup>weredı* = "he throws them in (one after the other)".
- β) It indicates a sudden action; e. g. II/83 *qaj<sup>t</sup>wer* = "return immediately; straightaway"; Shakh Abas Bali dialect III/45 *tş<sup>ü</sup>berdi* < *tüs<sup>ü</sup>berdi* (< *\*tüse berdi*) = "he fell suddenly" = "he rushed after ...".

531. *a-beredi* changes often to *-ourad*: *a-ber-* > *awer*, the rounding influence of *w* causes *a* > *o*, thus *ower-* > *ow<sup>er</sup>-* > *our-*, the remaining back vowel *o* requires a back vowel to follow, thus: *-ouradı*. Uneducated Karakalpaks who do not know the literary language regard *-oura(dı)* as a primary suffix for expressing a continued or a sudden action. II/41 *ieşikn ur<sup>u</sup>ß žüß<sup>er</sup>ouradı* = "he suddenly starts beating his donkey". Karasakal dialect: *bar<sup>ı</sup>ourad* = "he is going along".

532. b) *-a džat-* (= "to lie" = "to rest"). It indicates a continued action.

- α) In spoken language it is contracted to *-a<sup>t</sup>at-* or *a<sup>t</sup>t-* etc.; e. g. I/103 *ke<sup>l</sup>atqanda* = "when (as) he was (is) coming along"; also I/105 *kê<sup>l</sup>atqan-*; II/16 *bara<sup>d</sup>at<sup>s</sup>a* = "as (when) he is going along".
- β) In literary language and in spoken language it is often contracted to *-at-*, and even the verbal stem can be affected by this contraction; e. g. II/92 *ba<sup>a</sup>tıñ* < *barad<sup>ı</sup>tıñ* = "going along"; l. l. *kijatqanda* < *kêled<sup>ı</sup>atqanda* (*kêled<sup>ı</sup>at-* > *kêl<sup>ed</sup>at-* > *kêl<sup>ı</sup>at-* > *kêjat-* > *kijat-*) = "when (as) he was (is) coming along".

533. c) *-atır* (see § 503) is also often used to form compound verbs which express continued actions, actions done uninterruptedly for a length of time. Also in this connection it appears only in the stem form and as unfinished past in *-ipti*. Apart from that, *edi* is added to the stem form, to indicate the past of *-atır*; and *-eken* added to it indicates a continuous past, and thus emphasizes the meaning of *-atır*.

II/57 *dej<sup>ı</sup>atır* = "(when) they keep on saying" (additional temporal meaning); *bir šopan ötiüp baratır edi* = "a shepherd was passing by"; *keş bolup baratır* = "(gradually) it is getting late"; *ayam meni izlep kijatır* (< *kêled<sup>ı</sup>at-*) *eken* = "my father was looking for me for a long time"; *turmusi džamantanıñ baratırıptı* = "his life has become worse and worse (and is still becoming worse: unfinished past)".



534. d) *-a tur-* indicates a durative, customary action (= the first meaning of *-ip tur-*, see § 514/α); e. g. II/94 *ba'atürptur* < *\*baraturuptur* = "he was going along (living) (and is still alive)".

535. This form is also the basis for *-a + tuyun* (< *-a turyan*); see § 449.

536. e) *-a yoj* (< *qoj-* = "to put [down]") is used as a very strong imperative of the 2nd p. sg.; e. g. III/6 *barayoj* = "do go!"

k) *bol*, *bar*, *džoq*

537. *bol-*: The defective stem *é-* (*é-* < *\*er-*) = "to be" of *bol-* = "to be", "to become", is found in the following forms (but also in these it is often replaced by the corresponding form of *bol-*):

1) In the negative of the habitual present and future (and in the neg. of the participle of present and of future): *emes*; e. g. *bul džaqsi emes* = "this is not good"; (see also § 435).

2) In the first preterite (*edi*) and in the second preterite (*eken*):

a) These are the past of "to be"; thus "(it) was" and "(it) used to be". They are however very often replaced by *boldu* and by *bolyan*.

*bul isimizdin bastanuwi edi* = "this was the beginning of our work"; *sizler baryan waqta ol adamlar ne iste eken* = "what were the men working, when you went there?" (lit. "each-of-you gone time-in that (= those) men what work-in were [for a long time]"); but: V/14 *si'en qajda boldün* = "where have you been?"; *men mektepte boldum* = "I was at school".

b) These two forms are used in compound tenses, see §§ 412, 414, 415, 416, 418, and 419.

3) As a verbal noun *-gen* (see § 437), *é-* appears in the form *eken* (= Uzbek *ekenlik*); e. g. *kijnonin ne ekenin bildik* = "we knew what a cinema was".

4) For *bolsa* = "as for" (see § 383), *ise* (*é* > *i*) appears occasionally, but very seldom, e. g. *bul adam ise* = "as for this man".

538. In all other forms only *bol-* is used in both meanings. In the present, normally, the personal suffixes are used for expressing "I am, you are" etc.; e. g. *sen kimnin balasi-san* = "whose son (child) are you?" Habitual present: *söz bir buwunli eki buwunli boladi* = "the word(s) consist (always) of one syllable (or) of two syllables...". Future: II/69 *q'an bolasan* = "you will be khan", etc. (For the use of *bol-* for forming compound tenses and a possibility- and impossibility-form see §§ 413/b and 528/γ).

539. *bar*: "it is existing", *džoq* = "it is not existing":

540. 1) These two words indicate that something is "existing", or "not existing".

541. 2) Together with the possessive suffixes added to the noun they indicate "to have" and "not to have". Both words are seldom used, and are generally replaced by forms of *bol-*. They appear only as *bar* and *džoq*.

(in a present meaning) and as *bar edi* and *bar eken* (see § 448). *džoq edi* and *džoq eken* never appear, as they are always replaced by *boldu* and *botyan*. Other forms, like *barsa* for example, are missing entirely.

I/50 *mayan džaxpejtuy<sup>an</sup> adam džoç* = "there is no man whom I like" (lit. "to-me continually-not-pleasing man is-not-existing"); II/83 *suda bñr padša war eken*, = "in the water was a padishah (existing)"; III/3 *padšanññ bñr bałası bar iekin* = "the padishah had a son"; but I/18 *'ül bałası bolmayan*, = "he had no son"; I/84 *ja<sup>q</sup>š<sup>i</sup> a<sup>t</sup>ı boladı*, = "he has a good horse".

542. "to have" can also be expressed by adding the locative suffix to the noun indicating the possessed object, e. g. *olarda küş az* = "they have little strength" (lit. "in them strength [is] little").

543. *bar* and *džoq* are used for forming a past tense, see § 447.

544. *bar* and *džoq* are sometimes used as if they were participles and verbal nouns; e. g. *paxta bar dzerleri* = "the places (fields) at (on) which there is cotton."; V/20 *ışı džo<sup>q</sup>x bñr aq* = "a river which has no humidity (lit. steam)"; *mektepte ne barın sanap ajtññz* = "count and tell (me), what there is in the school"; (*barın* < *bar* + *i* = poss. suff. 3rd p., -*n* = acc. suff.); *qajda bas herip barın ajtññz* = "tell (me) where there are capital letters".

545. For *bñri* = "all" (< *bar-i*) see § 333.

## 9. Conjunctions

The following conjunctions are of interest:

546. *hem* (< Pers. *ham* = "also") = "and" (= Uzbek *we*, Kirghiz *džiene*); e. g. *balta<sup>r</sup> (< balalar) hem muyallım keldi* = "the children and the teacher came"; *Murat hem Qulmurat keldi* = "Murat and Qulmurat came".

547. *džene* = "further(more)"; "also", "too", "again", "and" (compare II/11).

548. *de* (*da*), placed after the noun to which it belongs. In literary language it changes to *da* when added to a word with back vowels. In spoken language it normally remains *de* after such a word. Its meanings are:

- a) "also", "too"; e. g. I/12 *uortanşı<sup>i</sup> ıñz de* = "also the second daughter"; *bunı da ajtñı* = "he said also this". Often it is only used as an emphasizing particle; e. g. *kündüz üjünde bir adam da bolmajdı* = "during the day there is even not one person in his house"; I/16 *bızdı de atam<sup>z</sup> q'a<sup>q</sup>san bajya berep* = "when will our father give us (lit. also) away in marriage?"; *adam oquj da basladı* = "the man started reading".
- b) *de* has sometimes an adversative meaning (English "whilst"); e. g. I/42 ... *ta<sup>q</sup>ß alad de, ...* = "whilst they find ...".
- c) *de* has a concessive meaning when added to the conditional (-*se de*); see § 380.
- d) ... *de ... de* = "both ... and"; after a negation = "neither ... nor"; e. g. *tujeler de ıjtler de bar* = "both camels and dogs are there"; *sen oquj da džaza da bilmejsen* = "you can neither read nor write".

549. *tayî* = "still", "furthermore", "... else", "again", "and then";  
e. g. *tayî neler bar* = "what else is there?"

550. *braq* (*biraq*) = "but"; e. g. II/72 *a bolaman disen, bra<sup>a</sup> sen<sup>i</sup> q'an cılmejd* = "but if you say 'I shall be' (then) they do not make you khan".

551. *a* (= Russian "a") = "and, but"; e. g. II/72 *a bolaman disen*, = "and (but) if you say 'I shall be' ...".

552. *eger, eger* (spoken language *eyer*) (< Pers. *agar*) = "if" (see § 379).

553. *ja* (< Pers. *ja* :) = "or"; e. g. *eki bala üjde söllestime ja düzde söllestime* = "did the two boys speak to each other in the house or on the field?"

554. *ja ... ja* = "either ... or"; e. g. *ja 'mašin' ja basqa bir 'ma' menen başlanğan söz* = "either 'machine' or another word beginning with 'ma'".

"Or" is very often expressed by using the affirmative and the negative of one verbal form in the same sentence, or by placing two verbs with opposite meanings one after the other; e. g. *bunî ajtpaya bolama bolmajma* = "is it possible to say this or not?"; *but seslerdi ajtqanda awuz ašılama džumula* = "is the mouth open(ed) or closed, when pronouncing these sounds?" The negative form may be replaced by *džoq*: *bazarya bardıma džoqpa* = "did he go to the bazar or not?"

555. *\*solaj etip* = "making thus", "doing so" is often used in the contracted forms *süjtüp* (Kungrad and Shakh Abas Bali dialect) and *söjtüp* (Karasakal dialect and literary language) to express "then", "afterwards"; e. g. III/66 *süjtüp bala ajtqan* = "then the boy said"; see also II/91.

A sentence closed with a final verbal form is often taken up again by the converb *-ip* of the same verb; e. g. II/46-47 *džala soğad<sup>i</sup>, džala so'up, ...* = "he tells /forms/ a lie. Telling /forming/ a lie ..." (see also § 478).

## 10. Particles

The following particles and similar words are of interest. They all follow the word to which they belong.

556. *me, ma* (*be, pe*); interrogative particle. It is not used, if there is an interrogative word in the sentence; e. g. *keldime* = "did he come?" but: *qašan keldi* = "when did he come?"

557. *še*; interrogative particle, used in questions, to which "no" is expected as answer; e. g. *bunî kim aldı, sen še* = "who has taken that? Not you, surely?!"

558. *eken* (< Ancient Turki *erki*); interrogative particle, used in dubitative questions; see § 412/b).

559. *eken* is used as an emphasizing particle, see §§ 412/a and 418/b/d.

560. *ele* Emphasizing particle; e. g. *basqa dzerlerde ele turmus džaqsı* = "in other places life is good"; *sen oquj da džaza da bilmejsen yoj ele* = "you can neither read nor write" (double emphasizing by *yoj* and *ele*).



561. *voj* (< *qoj* = "to put down"); Emphasizing particle used after verbal forms (see § 536); e. g. *meniñ oqumaya pırsatım dzoq voj* = "I have no intention to read".

562. *kəni* = "well, ..." (expressing the expectation that something will happen); e. g. *kəni kim sōjledi* = "well, who (will) say (it)?"

563. "Yes" = *haña*; also used in the meaning of "alright"; "no" = *dzoq*, occasionally pronounced *dzaq*.

564. *-u* (< *\*kü*); see § 370.

## 11. Supplementary Remarks on the Order of Words in Sentences and on Sentence - Construction

565. It is the basic principle of the syntax that a determining word or clause precedes the word or clause which it determines.

566. The basic order of words in a sentence is as follows: adverbs-subject-dative object-accusative object-verb. Words and clauses which determine one or the other of these, will precede them.

567. This basic order of words, however, admits of many variations. Some of these have been dealt with already (see the §§ 296, 299, 317, 318 and §§ 486-497 (direct speech)).

568. If the verb should be stressed especially, the (dative or accusative) object and also the subject may be placed after it; e. g. *menisin üjrete basladı bizlerge* = "he began to teach us its meaning"; *oqu, degen muıallım bizlerge* = "learn! (lit. read) said the teacher to us"; I/66 *'şopannan tartıβ alad kicti* = "he took the wild goat (away) from the shepherd"; II/33 ... *q'alay-a-lp turadı ular*, = "they took (it) to the town".

569. Instead of standing at the beginning of the whole sentence, the adverbs may be placed before the words which they determine; e. g. I/7 *padşa bül q'izların, soyandey'in bajya bėrmeyen*, = "until then the padishah had not given (these) his daughters away in marriage (lit. 'to master')". Emphasized adverbs may follow the verb which they determine; (these adverbs are always followed by "...," [see §§ 92-98]); e. g. I/8 *ülköñ g'izı, ajnaya yaraβ otırb bir günö, ... deyd* = "his eldest daughter says, looking (in)to the mirror one day ...".

570. Attributive and adverbial appositions always follow the clause to which they belong; e. g. II/62-63 ... *bir 'şopan (i)sted, qoj ba-yβ žüryön, k'öp qoj bayıβ žüryön*, = "a shepherd hears (that); (a shepherd) who was (is) pasturing sheep; who is pasturing many sheep"; II/89 *q'ap p'enen a-twerdi, suya*, = "he throws (them) in (lit. with) sacks-into the water"; II/76 ... *q'ajtarwedı, derjaya*, = "the return - to the river"; II/65-66 ... *notıryan e-di, q'aptı başıa dzaqq'a yojıp*, = "they had sat down - having put (lit. putting) the sack somewhere else (lit. to another side)"; II/67 *q'an bolaman endı, senin ornına deyd*, = "I shall be khan - instead of you (lit. 'to your place'), he says".

571. The sentence II/83 *q'an botmassan, ... deß ajtt<sup>i</sup> suda ßir padša war éken, ...* in which the first part (up to *ajtt<sup>i</sup>*) is an apposition to the second part, is an exception to this rule. The meaning of this sentence is: "in the water there was a padishah. He said: 'You will not be khan ...'". This apposition is preceding the determined clause because a final verbal form is used instead of the participle which should be expected in this case.

## 12. Dropping of Suffixes and of Words

572. If two or more successive words should be built up with the same suffixes, then these are only added to the last one; e. g. I/110 *ajac qolün bouþ* = "tying up (his) feet (lit. foot) and his hand(s)".

573. Words the meaning of which can be inferred from the context are rather often left out; e. g. I/60 *senin a'uruwün, dalada, k'ictn, jeminen dejd<sup>i</sup>*, < ... *dalada džürgen kijiktin jeminen ketedi* (or: *keter*) = "your illness (will) go away from eating (meat of) a wild goat which is living on the steppe' she says" (lit. = "your your-illness on-the-steppe a wild goat's from-its-eating' (she)-says"); II/30 *qalaya par'sası mnen köm<sup>u</sup>rleriniz d<sup>e</sup> a'lt'n bolad éken*, < *qalaya alıp barsanız ...* = "if you take (it to town), its parts will be gold" (lit. "to-the-town its-part(s) with your-coals too gold it-will-be emphasizing particle"); II/69 *sendi cêtewersin*, < *sendi alıp ketewersin* = "they should carry you away" (lit. "you-acc. they-should-go-away"); I/15 *hazıryı, wact<sup>m</sup> kelp türptu*, < *hazıryı waqta, waqtım ...* = "now my time has come" (lit. actually my-time coming it-has-stood"); III/7 *sonnan atası ... bergin* < *sonnan kejin atası* = "(after) that his father ... gave".

574. Sometimes a demonstrative pronoun points to a clause which does not appear at all and is to be understood from the context; e. g. I/60-61 *senin a'uruwün, dalada, k'ictn, jeminen dejd<sup>i</sup>, uonu, padša iek<sup>i</sup> kijo<sup>u</sup>nö, buj<sup>u</sup>ruß žüß<sup>e</sup>red<sup>i</sup>*, = "Your illness (will cease) from eating (the meat of) a wild goat (which is living) on the steppe' she says. This (viz. to bring such a wild goat) the padishah orders his two sons-in-law".

## Appendix

### I

- 1) *qàràyàlpàqtà*, *bürün bîr, pàvša "òlyàn*, 2) *pàvšanîn, û's*,  
 1) Karakalpak (istan)-in formerly a padishah was 2) padishah's three  
*qizî* *òlyàn*, 3) *û's "iz'nî<sup>u</sup> â'ldî*, 4) *u'òv'ya "şıyıp*  
 daughter-his were 3) three daughter's frontal-(their) 4) thirty-to coming-out  
*qàlyàn*, 5) *k'ij'nî*, *uòn sêkkiz<sup>u</sup>è*, 6) *u'òrtàn'sî* *òlyàn, "zıymè bèstè*,  
 remained 5) next-their ten eight-to 6) middle-their being twenty five-in  
 7) *pàvša bûl q'izlâr<sup>n</sup>*, *soyàndêj<sup>u</sup>in* *bàjyà bèrmeyên*,  
 7) padishah these daughters-his (acc.) that-until-indeed master-to he-had-not-given  
 8) *ülkô<sup>n</sup>* *gizî*, 9) *ajnàya yàràß ôtûrb bîr gûnô*, 10) *mên*  
 8) big (= eldest) daughter-his 9) mirror-into looking sitting one day-its 10) I

*qà'sân bàjyà tijemîn,(,)* 11) *wàct'm xòtp kètti dē'd,,* 12) *uòrtàn'si*  
 when master-to I-shall-touch 11) time-my passing it-went says 12) middle  
*γiz de àjtādī,* 13) *mèn'n dē wàct'm gitt'i,,* 14) *kš'c'entēj γizī*  
 daughter too says 13) my too time-my it-went 14) small-very daughter-his  
*àjtādī,* 15) *mèn, hàzīryī, wàct'm kēlp tūrtū,,* 16) *bizdī d' àtām*  
 says 15) I actual time-my coming it-has-stood 16) us too father-our  
*q'a'sân bàjyà bèrēd dē'd,,* 17) *àtāsī, qizlārñ bàjyà*  
 when master-to he-will-give says 17) father-their daughters-his (acc.) master-to  
*bērū, 'ē's xāndēi,* *uò-j<sup>(w)</sup>ndā bōtmējā,,* 18) *sēβēβī, uònnūn*  
 giving any what-kind-of (= none) thought-its-in is-not 18) reason-its his  
*h'i's xāndēi 'ūl bātās bōtmāyān,,* 19) *bīr gūn<sup>u</sup>sō,* 20) *pāšāyā,*  
 any what-kind-of (= none) son child-his it-was-not 19) one day-its 20) padishah-to  
*ūlkō'n gizi,* *kš'c'nē γizi,* *uòrtàn'si γizi,* *uòjlānīβ*  
 big(eldest) daughter-his small-very daughter-his middle daughter-his thinking  
*òtūr<sup>u</sup>p, ū's àlmā 'ūβerēd,,* 21) *ūlkō'n gizi,* *āzūdē rš'p kētkēn*  
 sitting three apple they send 21) big (= eldest) daughter-his very cooking gone  
*àlmā 'ūβerēd,,* 22) *uòrtàn'si γizi,* *sāryējyān àlmā,* 23) *lēn kš'k,*  
 apple sends 22) middle daughter-his withered apple 23) smallest  
*qizi, nōrmālñi<sup>18</sup> àlmā 'ūβerēd,,* 24) *būt àlmālā'rdī, pā'dšā*  
 daughter-his normal apple sends 24) this (= these) apples (acc.) padishah  
*kō'r<sup>u</sup>β òtūr<sup>u</sup>p,* 25) *nē 'ūšñ 'āzūβeryēnnī, bilmējā,,* 26) *k'ējīn*  
 seeing sitting 25) what for having-sent-their (acc.) does-not-know 26) afterwards  
*bīr k'ēmp'rđī 'šāx'riβ ālīp, sōrējā,,* 27) *būnnū q'zlar'm nē 'ūšñ*  
 one old-woman (acc.) calling taking asks 27) this (acc.) daughters-my what for  
*'āzūβeryēn,(,)* 28) *ēγēr, sōn tāpsām,* 29) *tīleyīndī βērēmē'n dējd,,*  
 they-had-sent 28) if that (acc.) if-you-find 29) wish-your (acc.) I-shall-give says

Free translation<sup>19</sup>

1) In Karakalpak(istan) formerly (there) was a padishah. 2) (The) padishah had three daughters. 3) The eldest of his three daughters 4) had come to (the age of) thirty. 5) The next one of them to eighteen, 6) The second (one) was in (the age of) twenty-five. 7) Until then the padishah had not given /these/ his daughters away in marriage. 8) His eldest daughter, 9) looking into /at/ the mirror one day (says), 10) "When will I marry? 11) my time has gone" /says/. 12) Also the second daughter says, 13) "Also my time has gone". 14) His youngest daughter says, 15) "(As for) me, my time has come now. 16) When will our father give us away in marriage?" says. 17) Their father did not think at all of giving his daughters away in marriage. 18) (The) reason for that (was that) he had no son at all. 19) One day, 20) his eldest daughter, his youngest daughter (and) his second

<sup>18</sup> Russian *normalnii*.<sup>19</sup> I have tried to make the translations as literal as possible, so that their English is occasionally rather bad.



daughter are thinking and send three apples to the padishah. 21) His eldest daughter (sends) an overcooked apple, 22) his second daughter a withered apple, 23) his youngest daughter sends a normal apple. 24) The padishah sees these apples, 25) and does not know why they have sent them. 26) Then he calls an old woman and asks 27) "Why have my daughters sent this? 28) If you find that, 29) I shall give you what(-ever) you wish."

30) *uol k'èmpř àjtàd*, 31) *sènin, ùlkò'n cizìn užè, džàx'indà qàr tòjādì*  
 32) *kš'c'ntèj řizìn dè ßòtsa sòlèi*, 33) *à: uòrtànš' řizìn, dè ßòtsa sòlèi*,  
 34) *q'izlār'řin bājyà tīj'si yèlèd dèjd*, 35) *k'èj'jn, pàdšà búlār'dì, q'èlār'n*  
*'šax'r'řib àl'p*, 36) *hàř q'ajs'n žò:z, k'imdi yàlèjsan(,) k'imdi yàlèjsan(,) dèp*  
*sòrèjdì*, 37) *bùl q'izlār'ři, bār'l'q q'àl't' ůstròj èl'p*, 38) *žònnàn k'èjn b'z, uòz*  
*qàlèjt'yàn'm'žd tà'ùß àlām'ž dèjdì*, 39) *pàdšà bār'l'q q'àl't' d'ž'ip*, 40) *kòšèdñ*  
*àdàmlār'dì, tizim m'enèn uòtk'èzèdì*, 41) *t'izim m'enè-žòtcz'yèndè, q'altòs m'enèn*,  
 42) *ùlkò'n g'žì m'enèn uòrtànš' řizì uòz qàlèyènn, tà'ùß àlād de*, 43) *kš'c'ntèj*  
*řizì 'è'š k'imdi qàlèmèjdì*, 44) *b'ř g'ñ'sò, bār'l'y àdàmlārd'ñ bār'l'y' žò'tp*  
*càlādì*, 45) *kš'c'ntèj řiz'va h'è'š k'im džàxpèjdì Bulār*,<sup>20</sup> 46) *qàl'y' uòtp cèlyènnèn*  
*k'ij'jn*, 47) *h'è'š xàndèj žòyàn, q'àlèjt'uy'n adām qàl'mādì*, 48) *pàdšà, àjtādì*,  
 49) *bāj'd'ñ búlās' q'ann'ñ bālās bār'l'y' uòt<sup>B</sup> bòp', sèn èndì k'imdi yàlèjsèn*  
*dèjdì*, 50) *búlārdà è'š k'im màyan džàxpèjt'uy'n adām d'žòc dèjd*, 51) *uònnàn*  
*k'ij'jn, dàlā'u, bā'γß ž'uryèn b'ř 'šòpàn càlādì*, 52) *'šòpānd' à'l'd'rādì*, 53) *òpānd'*  
*àl'd'rsà sòn, 'šòpānd' xàlèjdì Bùl*, 54) *pàdšà à'sš'u'ù yèl'p, q'izdì, ůr'p*  
*qàjtār'řib žùß'èrèdì*, 55) *k'èj'ng' wà'tndà, bùl 'šòpàn, q'iz m'enèn, k'ètp qàlādì*,  
 56) *pàdšà b'ř g'ñ'ò à'urudì*, 57) *à'uruyāndà pàdšā'n'ñ à'urunà h'è'š k'im*,  
*dāwà tàßālmèjdì*, 58) *b'ř, k'èmpř yèl'p àjtādì*, 59) *tà'ùß k'èmpř*, 60) *sènin*  
*à'uruw'ñ, dàlādà, k'ij'ctñ, j'em'nèn dèjdì*, 61) *uònnù, pàdšà j'èk' k'ij'ò'nò,*  
*b'uy'r'p žùß'èrèdì*, 62) *j'èk k'ij'ò'u, tà'up k'èlèlmèjdì*, 63) *à'x'rndà, džà kš'c'ntèj*  
*řiznà bājì, 'šòpàn g'è'l'p, tàwādì*, 64) *òl k'ij'ctñ òtñ, tàpqānnà'n k'ij'jn*, 65) *j'èki,*  
*d'žòlādà'n k'ètkèn j'èkì, k'ij'jòw'ù*, 66) *'šòpānnàn tāt'ř àlād k'ij'ictì*, 67) *tāt'ř*  
*à'yānnàn k'ij'jn*, 68) *pàdšāy-àl'p k'èlèdì, b'iz tà'ùß àl'p k'èl'p dèp*, 69) *k'èj'jn,*  
*'šòpàn, k'ij'ictì, džà<sup>qš</sup> j'ètn uòz<sup>(u)</sup>nò àl'p qàl'p*, 70) *k'èr'ey èmes š'urn' òlār'yà*  
*b'èryèn óz<sup>u</sup> b'ur'ù'n*, 71) *pàdšà b'ùn<sup>(l)</sup>, j'èx k'ij'jòw<sup>(u)</sup>n'ñ àl'p k'èlyèn, j'èt'nèn tà'ur*  
*bòtmādì*, 72) *sònnàn k'ij'jn, 'šòpàn, pàdšāyà k'èr'èklì j'ètn uòz<sup>(u)</sup>nò àl'p qàl'p,*  
*ùj<sup>(u)</sup>nò*, 73) *uòz<sup>(u)</sup>n'ñ, àlyàn, q'at'inn'ñ qòl'ùnà ßèrdì*, 74) *q'at'ì'nì, b'ùn<sup>(l)</sup> j'èttì,*  
*d'žàslāp, p's'ir'p*, 75) *àtās'n-àl'p bārādì*, 76) *àtāsì b'ùn<sup>u</sup> d'žèp k'òr'p*, 77) *bùl,*  
*j'èttì qàjāctñ(,) tàptñ(,) dèp*, 78) *tà'n gātādì*, 79) *àtās'n-àjtādì*, 80) *b'ùnù,*  
*bājāy' uòž'um, šòpàn àl'p cèl'p dèjdì*, 81) *uònnàn k'ij'jn, j'èkì, k'ij'jòw'ùn ůrup*,  
 82) *sèn àldāp, màyan bàs'ā ß'ř, n'èrsen' àl'p k'èld'ñ dèp, k'èj'ß žùß'èrèdì*, 83) *k'èj'jn,*  
*b'ř g'ñl'èrè*, 84) *pàdšā'n'ñ, jà<sup>qš</sup> à't' ßòlādì*, *bājāt'ì*, 85) *bājāt'ì, tū'adì,*  
*tūyāndà tūlpār tòjādì*, 86) *uònnà tūyānnàn k'ij'jn, h'è'š k'im, b'ilmèjdì*, 87) *tū-*  
*w'ù'nì, à'l'p c'ètèdì*, 88) *pàdšā'n'ñ à't'n'ñ bālās'ìn, k'im à'l'p c'ètkènn' è'š k'im*

<sup>20</sup> For *Bulardan*.

*bilmêjdî*, 89) *pâdsâ Bûnû, bârî<sup>19</sup> qâlqqâ, âzarjâlêjdî*, 90) *hê's cim ûnî, âlp këlû<sup>20</sup> (i)şûn, wadâ bêre âlmêjdî*, 91) *Bûnnân kêjn, iê kî'ijôwnô bûj<sup>(u)</sup>râd*, 92) *sên, q'âydan bolsâ am d' tâ'ub âlp cêl dêp*, 93) *iêk kîjôu kêtêdî, iêk kîjôu kêtkenne kî'ijn*, 94) *uonûn kî'ij'innên, şôpân dâ bârâdî*, 95) *mâyan ât tâ'up tûr*, 96) *mên, uôz<sup>(u)</sup>m tâ'up kêlêmên dêjd*, 97) *uon iêk kîjôu kêtkenne kî'ijn*, 98) *kî'ij'innên, şôpângâ, kçetsên(,) şôpân*, 99) *mûnlêrîn dêp âziβerêd cêt pâdsâ*, 100) *şôpân uôz<sup>(u)</sup>nûn âtî menên, kî'êtêd kî'ij'innên*, 101) *ax<sup>1</sup>rnda bûl, attîn bâlâs<sup>(i)</sup>, qâjda-kên*, 102) *şôpân tâ'ub âlp kêlêdî*, 103) *âzôldâ-lp kêlêâtqandâ*, 104) *Bûrûngû jîêk kî'ijôwû, B<sup>(u)</sup>tn âtlâr'nân âjr<sup>1</sup>lîp, uôzlerî âzêâ<sup>u</sup>, (u)şl<sup>(u)</sup>β-âsn bîl bâsp cêtken, tûr<sup>u</sup>âtqann kôrêdî*, 105) *Bûl<sup>(n)</sup> iêk kûi<sup>o</sup>wû, 'şôpânnî âlp kêlêâtq'ann kôrûp*, 106) *âzûdê, tân gâl'p, şôpândî, uôlt<sup>u</sup>rmê<sup>u</sup>si βôlâdî*, 107) *'şôpândî uôlt<sup>u</sup>rmêk'si βôl<sup>u</sup>p, 'şôpân<sup>a</sup> 'şâx'rîβ âlâd qâjsnî*, 108) *'şâx'rîβ âlyânnân kî'ijn*, 109) *'şôpân, uôlârdîn, âldâyânî kôrûp*, 110) *âx<sup>1</sup>rsndâ, şôpânâ âjâc qôlûn bôup tâstâ<sup>u</sup> cêtêdî*, 111) *attî ât'p, pâdsây-â-lb bârâdî*, 112) *pâdsây-â-lb Bâryânnân kî'ijn*, 113) *'şôpânnî âzôldâ bô'ul<sup>u</sup>b âzâtqann kôrûp*, 114) *bîr âzôlâ<sup>u</sup>si 'şôpândî bôşât'β âziβerêdî*, 115) *'şôpân, kî'ij'innên, âzêâ<sup>u</sup> yêl'p, ûjnê qâjt<sup>u</sup> kêlêd*, 116) *ûjnê qâjt<sup>u</sup> kêlyêndê, 'şôpân bâjâyî, attî xâjdân âlyânl'yî tûrâsndâ*, 117) *q'ôl<sup>u</sup>ndâ, sôl, Bûrûngû, attî ûrlâβ âp kêt<sup>(i)</sup>β 'zûryên, dêydîn, bâsî cêsîβ âlyân êdî*, 118) *bûl bâs, 'şôpânnî, nâs'lkêsndê<sup>21</sup> âzûryên êdî*, 119) *'şôpân kêlp pâdsâ'a dâlâ<sup>z</sup>d<sup>22</sup> qîldî*, 120) *pâdsâ, sizîn âtn<sup>z</sup>dî âlb zûryên, bâ-j êkên*,<sup>23</sup> *a: dê<sup>u</sup> êkên*, 121) *dêydîn bâsî m'nôu*, 122) *bîjenî uôts tôγ<sup>u</sup>z bâlâs<sup>i</sup> bôlatûyûn bosâ*, 123) *uôts tôγ<sup>u</sup>z zildên bêri âlb zûryên (i)ş<sup>i(m)</sup>dôu*, 124) *bâş<sup>qâ</sup>-lb zûryên âdâm âzôq dêp*, 125) *pâdsâ'a kêlîβ âjtqannân kî'ijn*, 126) *bûl, âtlârdî âlp cêlyênnî, bûl, nê:mûs dêp*, 127) *âx<sup>1</sup>rsndâ bûl wâlân<sup>u</sup>qî, tûr<sup>u</sup> 'şîyîp*, 128) *kî'ijn pâdsâ, iêkî<sup>24</sup>, kîjôwûn tâstâp, 'şôpân pâdsâ βôlp cêlâdî*.

30) That old woman says; 31) "(As for) your eldest daugther (she) soon will grow old. 32) As for your youngest daughter, it is also thus, 33) or rather, as for your second daughter, it is also thus. 34) The wish to marry /to touch to master/ comes to your daughters /the wish to marry of your daughters comes/". 35) Afterwards the padishah calls these — his daughters — 36) and asks each one himself: "Whom do you want, whom do you want?" 37) /These/ his daughters (say): "We shall draw up all the people. 38) After that we shall find /what/ whom we want ourselves" /they say/. 39) The padishah gathers all the people and 40) makes the men pass in /from/ the street /with/ in rows. 41) When they pass by in /with/ ranks, /with columns/, 42) his eldest daughter (and) his second daughter find /what/ whom they wanted themselves /though ... they find/; 43) his youngest daughter does

<sup>21</sup> Russian *nosilki* = "barrow", "sedan".

<sup>22</sup> Russian *doložit* = "to report".

<sup>23</sup> Probably a mistake in speaking.

<sup>24</sup> Recording had to be stopped at this word. The last six words were dictated by the informant.



not want anybody. 44) In one day all /of all/ men have passed by ; 45) his youngest daughter does not like anybody (of) them /to his youngest daughter anyone did not please (of) them/. 46) When (after) his people had passed by, 47) (there) remained no man who pleased /to/ her. 48) The padishah says, 49) "The son(s) of rich (noble) men /man/ /bey(s)/ (and) the son(s) of prince(s) all have passed by ; whom do you want now ?" /he says/. 50) "Among /in/ these (there) is no man whom I like /in these no one (to) me not pleasing man is not"/ (she) says. 51) After this, (there) remains a shepherd who used to pasture on the steppe /to look to the (sheep on the) steppe/. 52) She makes the shepherd come, 53) when she has made the shepherd come, (she) /this/ wants that (one), the shepherd. 54) The padishah grows angry /the padishah — his anger comes/ and he beats the girl and sends her back. 55) In the following /later/ time, this shepherd goes /and remains/ with the girl. 56) One day the padishah fell ill. 57) When he has fallen ill, nobody can find a remedy for /to/ the illness of the padishah. 58) An old woman comes and says 59) — a doctor-old woman — 60) "Your illness (will cease) from eating /of/ wild goat (which is) on the steppe". 61) The padishah ordered that (viz. to bring a wild goat) /to/ his sons-in-law. 62) The two sons-in-law cannot find (it). 63) At last that master of his youngest daughter, the shepherd, comes — and finds (it). 64) After he had found the gall-bladder of (a) wild goat, 65) the two sons-in-law /of his/ who go on the way 66) take the wild goat away from the shepherd. 67) After they had taken (it), 68) they bring (it) to the padishah, saying, "We have found and brought it". 69) Afterwards (it turned out that) the shepherd had taken the good meat of the wild goat for himself 70) and had given them the not necessary offal (or : fat parts) /formerly/. 71) The padishah was not cured /did not become in order/ by this meat, which his two sons-in-law had brought. 72) Afterwards the shepherd, having taken for /to/ himself the meat necessary for the padishah, (came) home /to his house/ and 73) gave it to /the hand of/ his wife whom he had taken himself. 74) His wife praised /made good/ this meat and cooked (it) and 75) brought it to her father. 76) Her father eats and sees that, 77) and saying "Where /from/ did you find this meat ?" 78) he is astonished. 79) (She) says to her father, 80) "This — /that/ my shepherd has brought" /says/. 81) After that he beats his two sons-in-law and 82) saying, "You have deceived (me) and have brought me another thing" he scolds. 83) Afterwards, some days (later) 84) — the padishah has a good horse, a mare. 85) His mare foaled, in foaling it produced a battle-horse. 86) After it had foaled, (somebody), nobody knows (who), 87) takes the young one /birth/ away. 88) Nobody knows who has taken the young one of the padishah's horse. 89) The padishah makes this known to all the people. 90) Nobody can give a promise to bring this (one). 91) After that he gives the order to his two sons-in-law. 92) " /You/ find and bring (the horse) from where ever it may be". 93) The two sons-in-law go ; after the two sons-in-law had gone, 94) /after that/ the shepherd goes too. 95) "Look for (or : find) the horse for /to/ me". 96) "I shall be looking for it" he says. 97) After the two sons-in-law had gone, 98) afterwards (he says) to the shepherd, "Would you



(please) go, shepherd". 99) This /these/ says the padishah (exact meaning : starts saying energetically). 100) The shepherd goes afterwards with his own horse. 101) Finally, 102) the shepherd finds (out) 101) where this young one of the horse is. 103) When he comes along the way, 104) he sees those abovementioned two /his, viz. the padishah's/ sons-in-law come without /separated from/ all their horses ; themselves walking, (with) all their suits torn /finished and entirely suppressed/. 105) These two sons-in-law see the shepherd bringing (the horse) and 106) are very astonished and want to kill the shepherd. 107) They want to kill the shepherd and they call him. 108) After they had called him, 109) the shepherd sees their deceiving. 110) Finally they tie up feet and hands /foot and hand/ of the shepherd, throw (him on the ground) and go (away). 111) They take the horse and bring (it) to the padishah. 112) After they had brought it to the padishah, 113) (a wanderer) sees the shepherd lying tied up on the ground and 114) /a wanderer/ sets the shepherd free. 115) Afterwards the shepherd returns walking to his house. 116) When he returns to his house, /the shepherd/ he (in order to prove) /about/ from where he has taken the horse, 117) /in his hand/ had cut off the head of that abovementioned demon who had always stolen the horse(s). 118) This head was /had wandered/ in the knapsack of the shepherd. 119) The shepherd came and reported to the padishah, 120) "Padishah, (he) who used to take your horse(s) was a bey — or rather (he) was a demon. 121) (Look) here is the head of the demon. 122) (Even) if the mare had thirty-nine foals /young ones/, 123) (then he) who had taken them for thirty-nine years (is here) with /in/ me. 124) There is no other man who used to take (them)". 125) After he had come to the padishah and told him (that), 126) (the padishah) says : "(This) your having brought the horses, (this) is (worthy of) honour". 127) Finally this one (belonging to) /of/ his child proves /comes out correct/ (to be the best one). 128) Afterwards the padishah /throws/ drives away his two sons-in-law and the shepherd becomes padishah.

## II

1) *bünnän, bür nê's-ê a'zıl bürün, qarayalpâ'atândâ*, 2) *arba m'enên, 'şöy-länyan*, 3) *bârlıq, attın, hêm, trânsör<sup>D</sup> şümüşü, arba m'enên, 'şlengên*, 4) *söl wâctâ, bürüngu zâmândâ, bür k'empirdîn, tōqqüz bâlâs<sup>(1)</sup> bōtân*, 5) *uönün â'tin, q'âl<sup>2</sup>, tōqqüz, tōnq'ldâc dēp, q'ōjyan*, 6) *iēçnşı bür k'empirdîn, bür bâlâs<sup>(1)</sup> bōtân*, 7) *uönün â'tin, 'şōnk'ldêc dēp, â'tân*, 8) *hēr künnō, bürinşı v'empirdîn, tōqqüz bâlâs<sup>2</sup>, künnō, t'ōqq<sup>(u)</sup>z ârbâ sō'sâ*, 9) *iēkinşı k'empirdîn, bür bâlâs 'şōnk'ldêc, künnō, bür ôz<sup>u</sup>, tōqq<sup>(u)</sup>z ârbâ sō'yâd*, 10) *bûlârdîn, tōqq<sup>u</sup>zunün<sup>(1)</sup> slēyênin, bür bâlâ, bür gündê, bür ôz<sup>u</sup>-şlêp qōjâd*, 11) *a'zênê bûl, bâlânin, ârbâs<sup>2</sup>, q'âlq'a a'züdê, uötünli yêlêd<sup>2</sup>*, 12) *bûl tōqq'ûs, tōnq'ldâc, <sup>D</sup>şatı<sup>2</sup> bâlânin<sup>(1)</sup> slēyên, <sup>D</sup>şümüşn, k'ôrê âlmastân*, 13) *bür gûnō t'ünnō, 'şōnk'ldêctn bârlıy ârbâsnâ, uöt q'ōjı<sup>2</sup> zûşerêd<sup>2</sup>*, 14) *k'ēşing<sup>2</sup> wâ'atndâ, âbâ'p, 'şōnk'ldêc, a'zılâb a'zılâp, bârlıq, ârbânin, kôm<sup>u</sup>rûn, qâpqâ satıp*, 15) *ieş'kkê ârtıp, bâzâryâ yarêi, k'êtêw<sup>e</sup>rêd*, 16) *bâzâryâ çetp bâra<sup>d</sup>âtsâ*, 17) *bür çempî, d'öldân 'şıyıp, bâlâm*,

mèn tsàrtšàdìm, iěš'ignà<sup>(u)</sup>stnè, uòturyùz dejd<sup>i</sup>, 18) 'šònk<sup>u</sup>ldèy àjtàd<sup>i</sup>, èyèr sèn uòtursàn, uòš'ur<sup>u</sup>p qòjasàn, 19) uòš'ur<sup>u</sup>p qòjyànnàn k'ì<sup>i</sup>jn, iěš'ikkè artqànnu bàrl'γ<sup>i</sup> à-lt'n, 20) bül kòmüry-àjlàn<sup>i</sup>p cètèd dejd, 21) kxèmp<sup>r</sup> àjtàd, uòš'urmèj-mèn, èyèr uòš'ursàm, 22) sèn'n kò-m<sup>u</sup>rùanù, kòm<sup>u</sup>r βòlp kètsè, à-lt'n<sup>(mn)</sup>en tòlèjmèn dejd, 23) qàlàyà dža<sup>n</sup> kèlyèn wà<sup>u</sup>tnà, 24) 'šònk<sup>u</sup>ldèc, iěš'ictà kòtn<sup>i</sup> tàjày<sup>i</sup> men tòrt<sup>u</sup>β žùβ<sup>r</sup>lāp c'ij<sup>i</sup>š'ip, uòš'ur<sup>u</sup>β žùβ<sup>r</sup>èd, 25) k'èj<sup>i</sup>jn k'èmp<sup>r</sup>d<sup>i</sup> b'ir<sup>(u)</sup>rūp 'š-ūrūp, 26) sèn, mèn'n, àlt'n<sup>i</sup>m<sup>i</sup>d<sup>i</sup> kòmüry-àjlàndirdin dèp, D<sup>i</sup>àlà sòyàd, 27) k'èmp<sup>r</sup>gè, à-lt'n tòlèt<sup>i</sup>p, kòmürd<sup>i</sup> dàlàyà tàštāp, 'šònk<sup>u</sup>ldèy<sup>r</sup> à<sup>u</sup>l<sup>(u)</sup>nà qàjt<sup>p</sup> cèlèd, 28) qàjt<sup>p</sup> kèl<sup>i</sup>p, tòγ<sup>u</sup>z tònq<sup>u</sup>ldàc qàjtàd, 29) s<sup>(i)</sup>zìlèr dè àrβàlàrn<sup>ad</sup> à<sup>i</sup>àrnàr, 30) qàlàyà pàr<sup>i</sup>sàs<sup>i</sup> mnèn kòm<sup>u</sup>rlèriniz dè à-lt'n bòlād èkèn, 31) à-lt'n<sup>gà</sup> àjr<sup>i</sup>wastāp kèlèd dejd, 32) tòγ<sup>u</sup>z tònq<sup>u</sup>ldàc, 'š'in<sup>i</sup> mnèn išlèyèn, 33) àrβàsnnà bà-r<sup>i</sup>γin<sup>i</sup> uòt qòjβ džaγ<sup>i</sup>p, iěš'iy iěš'iyè àrt<sup>i</sup>p, q'àlày-à-lp turād<sup>i</sup> ulār, 34) q'àlày-à-lp turyàndà, k'im kò-m<sup>u</sup>r(,) àlād(,) à-lt'n<sup>gà</sup> dèšè, 35) àdàmlār ùr<sup>u</sup>β ùr<sup>u</sup>β žùβ<sup>r</sup>èd, 35 a) à-lt'n<sup>gà</sup> k'im kòm<sup>u</sup>r àlād D<sup>β</sup> γoj<sup>i</sup>pt<sup>i</sup>, 36) q'ajt<sup>p</sup> kèl<sup>i</sup>p, tòγ<sup>u</sup>z tònq<sup>u</sup>ldàc, 'šònk<sup>u</sup>ldèc<sup>tn</sup> k'èmp<sup>r</sup>n<sup>i</sup> uòlt<sup>u</sup>rèd, 37) 'šònk<sup>u</sup>ldèg džilāb àzilāp, nè yitārn bilmèj àxrsnà, k'èmp<sup>r</sup>n<sup>i</sup> tàγdà, iěš'iy<sup>i</sup>nnà<sup>(u)</sup>stnè mīngiz<sup>i</sup>p, 38) bàzary-à<sup>i</sup>w àlp cètèw<sup>r</sup>èd, 39) àlp k'èt<sup>i</sup>b<sup>i</sup> àžātsā, 39 a) b'ir wà<sup>u</sup>tnà, b'ir, àdàmlār<sup>r</sup>din, q'irmā-s<sup>i</sup>zin uòtqànnu<sup>(u)</sup>stnè yèlèd, 40) k'èmp<sup>r</sup>d<sup>i</sup> dža<sup>u</sup>s-lāβ uòt<sup>u</sup>ry<sup>u</sup>zād<sup>i</sup>, àjàc qòlūn tāt<sup>i</sup>p, t'ūr àdām<sup>d</sup>èj et<sup>i</sup>p, 41) k'èmp<sup>r</sup>d<sup>i</sup>, q'irmānāyā, qārāb iěš'ikn ùr<sup>u</sup>β žùβ<sup>r</sup>ou-rād<sup>i</sup>, 42) iěš'ik bār<sup>i</sup>p, q'irmānnàn džèjd<sup>i</sup>, bùdèj yirmānnàn, 43) b'ir wà<sup>u</sup>tnà bùdèj, jèi<sup>i</sup>š'ib bār<sup>i</sup>b iěš'ikt<sup>i</sup> ùr<sup>u</sup>β žùβ<sup>r</sup>sè, 44) iěš'ik turā yātšā, kxèmp<sup>r</sup>, džiγ<sup>i</sup>l<sup>i</sup>p qàlād<sup>i</sup>, 45) àžiy<sup>i</sup>l<sup>i</sup>p qàlyānnàn k'ì<sup>i</sup>jn, 'šònk<sup>u</sup>ldèc, mèn'n k'èmp<sup>r</sup>ind<sup>i</sup> uòlt<sup>u</sup>rp qòjd<sup>u</sup>n sèn dèp, 46) q'irmān iějesnè džālā sòyād<sup>i</sup>, 47) àžālā sò<sup>u</sup>yp, q'azyā Bār<sup>i</sup>p, à<sup>x</sup>rndà, k'èmp<sup>r</sup>d<sup>i</sup>n qūn<sup>i</sup>n, q'ā<sup>z</sup>(<sup>i</sup>)dān, b'ir nètšè, àrβā bùdèj et<sup>i</sup>p, uònd<sup>u</sup>stūβ àlād<sup>i</sup>, 48) bül, bùdèjlār<sup>d</sup>i, q'ajt<sup>i</sup>p, ūjnè alp cèlèd, 49) ūjnè à-lp kèlyènnèn k'ì<sup>i</sup>j<sup>i</sup>n, 50) tòγ<sup>u</sup>z tònq<sup>u</sup>ldàq, sèn, bül, kòb bùdèjd<sup>i</sup> q'ājà<sup>u</sup>tn(,) à-l<sup>d</sup>n(,) dèp, 'šònk<sup>u</sup>ldèkkè, k'èlèd, 51) 'šònk<sup>u</sup>ldèy àjtād<sup>i</sup>, sèn, k'èmp<sup>r</sup>ind<sup>i</sup>(,) uòlt<sup>u</sup>ir, 52) k'èmp<sup>r</sup>ind<sup>i</sup> uòlt<sup>u</sup>ir<sup>u</sup>p, bàzary-àbbārsān, kòb bùdèjy-àlād dejd<sup>i</sup>, 53) àžūms<sup>(i)</sup>lèmesèn dè, uòn džil<sup>i</sup>q, žèti w<sup>d</sup>lād dèp, 53 a) sül k'èmp<sup>r</sup>innu<sup>(u)</sup>lūy<sup>n</sup> sāt<sup>i</sup>wāp, kūn gòrūyū mūmkūn dejd<sup>i</sup>, 54) b'ir wà<sup>u</sup>tnà tòγ<sup>u</sup>z tònq<sup>u</sup>ldàc kèl<sup>i</sup>p, hār qājs<sup>i</sup> k'èmp<sup>r</sup>in dè b'ir mūstān ùr<sup>u</sup>β uòlt<sup>u</sup>rèd<sup>i</sup>, 54 a) uòlt<sup>u</sup>ir<sup>u</sup>b iěš'ikt<sup>i</sup>n štnè mīng<sup>i</sup>z<sup>i</sup>p, bàzary-à-lp cètèd, 55) bàzary-à-lp bār<sup>i</sup>p, k'imgè, k'èmp<sup>r</sup>d<sup>i</sup>n uòl<sup>u</sup>yi(,) yèrec(,) dejd, 56) bàzarday-àdāmlārd<sup>i</sup>, dži<sup>u</sup>ry<sup>i</sup> ūš<sup>p</sup> kèt<sup>i</sup>p, 57) tòγ<sup>u</sup>z, tònq<sup>u</sup>ldàct<sup>i</sup>, hār qājs<sup>i</sup> b'ir<sup>(u)</sup>rūp, k'èmp<sup>r</sup>d<sup>i</sup>n dèj<sup>i</sup>t<sup>u</sup>ir, q'òrtuq, kòry<sup>u</sup>zūp, qàjtār<sup>i</sup>β žùβ<sup>r</sup>èd, 58) tòγ<sup>u</sup>z tònq<sup>u</sup>ldàc, àšuw<sup>i</sup> mnèn kèl<sup>i</sup>p, 'šònk<sup>u</sup>ldèct<sup>i</sup> q'āpqā sālād<sup>i</sup>, 59) sèn bizin k'èmp<sup>r</sup>im<sup>i</sup>zd<sup>i</sup> àlādāβ uòlt<sup>u</sup>irūp, uò<sup>z</sup>mzd<sup>i</sup>, bālāyā yālt<sup>i</sup>r<sup>i</sup>p, mà<sup>s</sup>arā yāldin dèp, 60) q'āpqā sāl<sup>i</sup>p, sūy-àtām<sup>i</sup>z dèp, à-lp cètèd, 61) sūy-à-lp kèt<sup>p</sup> bārā<sup>i</sup>atsā, q'an bòlmèjmèn, q'an bòlmèjmèn dejd, q'āpt<sup>i</sup>n i<sup>i</sup>šnde, 62) uònnān k'ì<sup>i</sup>j<sup>i</sup>n, bül q'an bòlmèjmèn diyènd<sup>i</sup>, b'ir 'šòpān<sup>(i)</sup>štèd, 63) qòj bār<sup>u</sup>β žuryōn, k'ò<sup>u</sup>p qòj bār<sup>i</sup>β žuryōn, 64) 'šòpān àjtàd, nè<sup>(u)</sup>šūn q'an bòlmèjmèn di<sup>i</sup>senniz, 64 a) a mèn<sup>i</sup> m'nā, tòγ<sup>u</sup>z àdām q'ā<sup>n</sup> cūlāmān dèjd<sup>i</sup>, mèn q'an bòlyum k'èlmèjd dejd<sup>i</sup>, 65) sòl wà<sup>u</sup>tnà tòγ<sup>u</sup>z tònq<sup>u</sup>ldàc, àuqāt tšè<sup>(u)</sup>wyō, uòturyān è<sup>i</sup>d<sup>i</sup>, 66) q'āpt<sup>i</sup>



bàš<sup>a</sup> a<sup>a</sup>žàqq'à γòjip, 67) 'šòpàn, àjtàd<sup>i</sup>, mèn, q'àn bòlāmàn ènd<sup>i</sup>, sèn<sup>i</sup>nà òrn<sup>u</sup>nà dejd, 68) q'àn bòsàn, q'àpt<sup>i</sup>n àuz<sup>u</sup>n 'šè<sup>i</sup>š, mèn<sup>i</sup>nà òrn<sup>(u)</sup>nà k'ir, 69) mèn àuz<sup>u</sup>n <sup>o</sup>o'ā'in, sènd<sup>i</sup> cètèwersin, sèn q'àn bòlasàn dejd, 70) sèn de àjt, qxàn bòlmějmen q'àn bòlmějmen dèp kèt<sup>e</sup>wir, 71) xònnan k'ij<sup>i</sup>n γòzū, q'àn ciltàn dejd, 72) a bòlāmàn dīsèn, brā<sup>a</sup> sèn<sup>i</sup> q'àn cilměj<sup>i</sup>d d<sup>i</sup>d, 73) sònūn mnen 'šòpānd<sup>i</sup> (i)š<sup>i</sup>nè k'irγ<sup>i</sup>zipt<sup>i</sup>, γòzū, q'àpt<sup>i</sup>n àuz<sup>u</sup>n búp, q'à'sād<sup>i</sup>, 'šònkūldèc, 74) tòγ<sup>u</sup>z tònq<sup>u</sup>ldāc<sup>i</sup>n mūnnan q'àβāri zòc, 75) 'šònkūldèc, bàrl<sup>i</sup>c, qhòjd<sup>i</sup> àjdāp, ūjn-ālp k'èlèd<sup>i</sup>, 77) tòγ<sup>u</sup>z tònq<sup>u</sup>ldāc, 'šònkūldèct<sup>i</sup>, sūγā àttīm dèp, 'šòpānd<sup>i</sup> āt<sup>i</sup>p, q'àjtawèrèd<sup>i</sup>, dèrjāγā, 77) 'šòpàn, q'àn bòlmějmen, q'àn bòlmějmen mnen sūγā 'šūp, γòlp kètt<sup>i</sup>, 78) tòγ<sup>u</sup>z tònq<sup>u</sup>ldāc, qājtp k'èlsè, 79) 'šònkūldèc, 'šòpānnā òrn<sup>n</sup>ā, 'šòpām bōlīp, sòn<sup>i</sup>šā qòjd<sup>u</sup> βāγ<sup>i</sup>p, bāj bōlīp kètkènd-ēk<sup>i</sup>n, 80) sèn būl q'òjlārd xājā<sup>t</sup>n tapt<sup>i</sup>n dējā<sup>i</sup>, 81) a mèn<sup>i</sup>nà sūγ-āt<sup>u</sup>wīm mèn q'àn bòlmějmen dèγ<sup>i</sup>n, 82) q'àn bòlmějmen dèγ<sup>i</sup>nnèn k'ij<sup>i</sup>n mèn<sup>i</sup>, 83) q'àn bòlmāssān, m'nā qhòjlārd-ālp qāj<sup>a</sup>wèr dèβ àjt<sup>i</sup> sudā βir pādšā wār èkèn, 84) xònnan k'ij<sup>i</sup>n, q'òjlārd ālp qāj<sup>a</sup>tawèrd<sup>i</sup>m dējā<sup>i</sup>, 85) ò<sup>u</sup>aldè bizlerd-t-āt sūγā, 86) bīzīn (u)š<sup>i</sup>n de qòj βèrè<sup>i</sup>mēd<sup>i</sup>, 87) bèrèd dejd<sup>i</sup>, 88) xònnan k'ij<sup>i</sup>n bulār<sup>i</sup>dān bàrl<sup>i</sup>γ<sup>i</sup>n sū βòjnnā-bbā<sup>i</sup>r<sup>i</sup>p, 89) bīr<sup>i</sup>n bīr<sup>i</sup>n, q'āp p'enèn āt<sup>u</sup>wèrèd<sup>i</sup>, sūγā, 90) tòγ<sup>u</sup>z tònq<sup>u</sup>ldāc<sup>i</sup>n, bàrl<sup>i</sup>γ<sup>i</sup>n sūγ-āt<sup>(i)</sup>β žūβ<sup>i</sup>rèd<sup>i</sup>, 91) γòz sūjtūp, q'ājtp, 92) tòγ<sup>u</sup>z tònq<sup>u</sup>ldāγ āt<sup>i</sup> sūnūn m<sup>(e)</sup>nèn, k'et<sup>p</sup> bā<sup>i</sup>atīp, xān bōlmějman dèp, 93) 'šònkūldèc, sòn<sup>i</sup>šā qòjd āt<sup>i</sup>p, būdējā-āt<sup>i</sup>p, āt<sup>i</sup>nd-āt<sup>i</sup>p, m<sup>u</sup>rād māhs<sup>a</sup>nā d'žetīp, 94) sūnūn mnen ālp kèt<sup>p</sup> b<sup>i</sup>ā<sup>i</sup>atūrptu<sup>u</sup>.

1) A few years earlier than this (time), in Karakalpakistan, 2) they used to drive around in /with/ carriages. 3) All horse- and transport /business/ was made with carriages. 4) In that time, in the former time, an old woman had nine children (sons, young men). 5) Their name the people had called /had put saying/ "The nine Tonquldaqs". 6) A second old woman had one son. 7) His name /they/ had called /saying/ Tšönkūldek. 8) While the nine sons of the first old woman drive nine carriages daily, 9) the one son Tšönkūldek of the second old woman daily drives nine carriage(s) alone. 10) The work of these (the) nine the one son makes himself alone in one day. 11) Furthermore the carriage(s) of the one son were very popular with /to/ the people. 12) As these /this/ nine Tonquldaq could not (bear) see(ing) the work done by the one son, 13) one day in the night, they put fire to all carriages of Tšönkūldek. 14) In the following time, /carrying away/ Tšönkūldek weeps and weeps, puts the ashes /coal/ of all the carriages into sack(s), 15) loads (them) on a donkey and goes along — towards the bazar. 16) When he is going to the bazar, 17) an old woman appears /comes out/ on /from/ the way and says, "My child, I am /have become/ tired, let /make/ me sit upon your donkey". 18) Tšönkūldek says, "If you sit, you will fart. 19) After (you) have farted, (as) everything loaded upon the donkey is gold, 20) this will turn (in) to coal. 21) The old woman says, "I (will) not fart; if I fart, 22) I pay your coal — if it turns to coal — with gold". 23) When they come near the town, 24) Tšönkūldek, bending down, starts thrashing the back-



side of the donkey with his stick, and it farts. 25) Then /after/ he beats the old woman once and knocks her down /makes fall/ and saying, "You have turned my gold (in)to coal" he tells /forms/ (a) lie. 27) He makes /to/ the old woman pay the gold, throws the coal upon the ground /steppe/ and /Tšönküldek/ returns to his *aul*<sup>25</sup>. 28) He comes back and the nine Tonquldaqs return (too). 29) "/You/ do chop up your carriages too (and burn them). 30) /When you bring them) to town, also of your coal (which you get) from /with/ their pieces (there) will be gold. 31) They keep on exchanging it for gold", he says. 32) The nine Tonquldaqs thought it to be the truth /worked with the truth/, 33) set all their carriages on fire /putting fire/, load (the ashes) on donkeys and take (them) to town /they/. 34) When they (have) take(n) them to town, and when they say, "Who buys coal for gold?" 35) the men start beating (them) 35 a) saying /and put with emphasis/, "Who buys coal for gold!?" 36) Returning the nine Tonquldaqs kill the mother /old woman/ of Tšönküldek. 37) Tšönküldek weeps and weeps, and, not (without) knowing what he shall (should) do, he finally makes his mother /old woman/ /then/ mount /upon/ a donkey, 38) and goes along, taking (her) to the bazar. 39) When he is taking (her) along, 39 a) suddenly /in one time/ he meets /comes upon/ (a man) who is thrashing the unthreshed (wheat) of (other) people. 40) He makes the old woman sit (so that she) looks well, fastening her leg(s) and arm(s) and making her (look) like a living woman /homo/. 41) (He directs) the old woman towards the thrashing -floor (?), (and) he starts beating his donkey. 42) The donkey goes away, and eats from the thrashing-floor. 43) When suddenly /in one time/ the wheat loosens /and goes/ (and falls down) and starts beating the donkey, 44) the donkey jumps /stands up/ and gallops off /flees/, (and) the old woman falls down. 45) When she had fallen down, Tšönküldek, saying, "You have killed my mother /old woman/" 46) tells /forms/ the man with the threshed wheat /the threshed (wheat)-sir/ a lie. 47) He tells /forms/ the lie, goes to the judge, and, finally, he makes the blood-money of the old woman (with the assistance of) /from/ the judge (amount to) a few carriages of wheat and takes it /causing a groan<sup>26</sup>. 48) Returning, he brings this wheat to his house. 49) After he had brought (it) to his house, 50) the nine Tonquldaqs come to Tšönküldek, saying, "From where have you taken this much wheat?" Tšönküldek says, "/You/ do kill your mother /old woman/! 52) If you kill your old woman and bring (her) to the bazar, they take (her) for much wheat" /says/. 53) "Even if you do not /work/ work, it has (the same) income (as) ten years (work). 53 a) Selling the corpse of /this/ your mother /old woman/, it is possible to earn one's living /day seeing (is) possible/". 54) Immediately /in one time/ the nine Tonquldaqs come, each (of them) kills his mother too,

<sup>25</sup> "Yourtas (tents of the Central-Asiatic nomade peoples) which stand close to each other at a place. An *aul* forms a social unit, which depends on one person whose name is given to it. Yourtas of people who are independent from each other, are regarded as different *aul*-s even if they stand very close to each other." RADLOFF, Wörterbuch der Türk-Dialecte, St. Petersburg 1893; Vol. I. p. 74.

<sup>26</sup> *ondo-* = "to groan" -*š* reciprocal suffix for emphasizing; -*t* factitive suffix.

striking her /from = with/ one blow /first/. 54 a) They /kill (her) and/ make her mount /upon/ donkey(s) and take (her) to the bazar. 55) They bring her to the bazar and say, "Who needs /to whom is necessary/ the corpse of an old woman?" 56) The hearts of the men in the bazar beat strongly /fly/. 57) Each beats the nine Tonquldaqs once, and (when) they keep on saying, "of an old woman" they offend them /make (them) see offense/ and send them back. 58) The nine Tonquldaqs come angrily /with anger/ and put Tšönküldek into a sack. 59) "You have killed our mother /old woman/ (by) deceiving (us), have made us orphans /have made us remain children/ and have made us ridiculous figures. 60) We put (you) into (a) sack and throw (you) into the water" saying they carry /take/ him away. 61) When they go along, taking him to the water, he says, "I (will) not be khan /I do not become khan/, I (will) not be khan" in the sack. 62) After that, a shepherd hears him /his/ saying /this/ "I will not be khan". 63) (A shepherd) who is pasturing sheep, /who is pasturing/ many sheep. 64) The shepherd says, "Why do you say 'I shall not be khan'" ? 64 a) "Oh, these nine men say they make me khan /these nine men say, "I make you khan"/ (but) I do not want to be khan /my wish to be khan does not come"/ /says/. 65) In this time the nine Tonquldaqs had sat down to eat /food/ 66) (having laid) /laying/ the sack somewhere else /to another side/. 67) The shepherd says, "I will be khan now, instead of you" /says/. 68) "If you want to be khan /if you are khan/, untie the /mouth of the/ sack, enter instead of me, 69) I shall tie (it) up /its mouth/, they may (carry) you along, (then) you will be khan", /says/. 70) "You say also 'I (will) not be khan, I (will) not be khan' /saying go along/ after that (they) themselves make (you) khan. 72) But if you say 'I shall be' (then) they will not make you khan". 73) Then (with that) he makes the shepherd enter /into its inside/ ; (he) himself ties up /the mouth of/ the sack, and flees. /Tšönküldek/. 74) The nine Tonquldaq have no knowledge /notice/ of that. 75) Tšönküldek drives (away) all sheep and takes (them) to his house. 76) The nine Tonquldaqs throw the shepherd (into the water) believing that they have thrown Tšönküldek /into the water/ /lit: the nine Tonquldaqs, "I have thrown Tšönküldek into the water" saying, throw the shepherd/ and return to the river (??). 77) The shepherd fell with "I (will) not be khan, I (will) not be khan" into the water and died. 78) When the nine Tonquldaqs returned, 79) Tšönküldek had become a shepherd instead of the shepherd and, pasturing /so/ many sheep, he had become a rich man /having become a rich man he was going along/. 80) "Where /from/ did you find these sheep?" they say. 81) "(When) I was thrown into the water, I said, 'I will not be khan'. 82) After I had said, 'I will not be khan' ... 83) — there was a padishah in the water who said to me, 'You will not be khan; take these sheep and go back'. 84) After that I took the sheep and returned" he says. 85) "In this case throw also us into the water! 86) Will he not give sheep also for us?" 87) "He will give" he says. 88) After that he takes all of them /those/ to the edge of the water, and 89) throws them one after the other in /with/ sacks into the water. 90) He throws all of the nine Tonquldaqs into the water, 91) then he returns. /He himself does



so and returns/ /and/ 92) the nine Tonquldaqs all /with that/ in this time /going along = dying =/ die, saying, 'I will not be khan'. 93) Tšönküldek takes the /so/ many sheep, takes the wheat, takes the gold, and having obtained what he wanted /reaching (his) aim and his intention/, now /with that/ carries (it) away /going along/ = (having a good life).

## III

1) *bürn<sup>u</sup>yi yötken zamanda bir bar iekin bir žoc iekin* 2) *burn<sup>u</sup>yi yötken zamanda bir paḁša bar iekin* 3) *ol paḁšanın bir balası bar iekin* 4) *ol bir küni atasna ajtqan* 5) *ata mēn bazarya bar<sup>1</sup>p kelejin<sup>1</sup> deḁti* 6) *atası ajtqan barsan barayoj deḁti* 7) *sonnan* <sup>27</sup> *atası balas<sup>1</sup>nın qolna džūs tenge sanab bergin* 8) *balası bazarya barip* 9) *bir ki<sup>1</sup>empir m<sup>(1)</sup>šiqtin balasın ojnati<sup>1</sup>p uot<sup>1</sup>ryan iekin* 10) *mama mama neye beres<sup>1</sup>n deḁ soradi* 11) *ki<sup>1</sup>empir ajtti* 12) *balam niēn buni džūs tengeye beremin deḁi* 13) *darrou bala buni džūs tengeye sat<sup>1</sup>β al<sup>1</sup>p* 14) *a<sup>1</sup>u<sup>1</sup>na keldi* 15) *atası soradi* 16) *balam niē sat<sup>1</sup>β aldın deḁ soradi* 17) *balası ajtti* 18) *ata bir m<sup>1</sup>šiqtin balasn sat<sup>1</sup>β aldım deḁi* 19) *atası ma:q<sup>1</sup> bala* 20) *üjdö 'šq'anlar köb<sup>1</sup>qip iedi* 20 a) *'šq'andi qurtar deḁi* 21) *tayı bir küni atasna ajtti* 22) *ata mēn bazarya bar<sup>1</sup>p kelejin<sup>1</sup> deḁ* 23) *atasan soradi* 24) *atası ajtqan* 25) *balam barsan barayoj deḁti* 26) *sonnan kijin tayı pır qolna iek<sup>1</sup> džūs tenge sanab ber<sup>1</sup>pti* 27) *bar<sup>1</sup>p tayı bazardan bir i<sup>1</sup>ttin balasn iek<sup>1</sup> džūs tengeye satp al<sup>1</sup>p kelpti* 28) *üj<sup>1</sup>nö kelipti* 29) *atası soradi* 30) *balam niē sat<sup>1</sup>p aldın deḁ sorasa* 31) *balas<sup>1</sup> ajtti* 32) *ata attin q'asnda bajlap qojdım deḁi* 33) *atası barip carasa* 34) *bir ülkiön ala i<sup>1</sup>t bajlap qoj<sup>1</sup>pti* 35) *tayı bir küni ata mēn bazarya baraj<sup>1</sup>n deḁ soradi* 36) *sorasa atası a<sup>1</sup>t<sup>1</sup>pti* 37) *barsan barayoj deḁti* 38) *üş džūs tenge sanab berdi* 39) *süjtüp barip alyani bir kesirtenin bala:snı satp aldi* 40) *ki<sup>1</sup>empir ajtti* 41) *balam q'abaqtin a<sup>1</sup>uzun ašpa deḁi* 42) *süjtse bala dzaqxsi deḁ* 43) *džöldün d<sup>1</sup>artsna kelgende a<sup>1</sup>uzun ašip q'ojdi* 44) *süjtüp q'abaqtan š<sup>(1)</sup>yip q'ašp ketp q'aldi* 45) *bala da žanayı kesirtenin ki<sup>1</sup>ijn<sup>1</sup>ne ts<sup>1</sup>überdi* 46) *džanayı kesirte toyajdın arasna baryandan kijin* 47) *bir qızız boldi* 48) *dünja<sup>1</sup>da bir qız bolıv balaya ajtti* 49) *bircüdün qary<sup>1</sup>sı menin bolup iedim dedi* 50) *sen men<sup>1</sup> sat<sup>1</sup>β alip dzaqsı qıldın dedi* 51) *meni atam taβalmej džüryen š<sup>(1)</sup>yar* 52) *siēn men<sup>1</sup> atama al<sup>1</sup>p barsan dža<sup>1</sup>sı bolar dedi* 53) *menin atamnın bir molla erep deyen q'su bar* 54) *son<sup>1</sup> sora sen dedi* 55) *dzaqsı deḁti* 56) *bala bar<sup>1</sup>p qızdın üj<sup>1</sup>nö bar<sup>1</sup>p* 57) *džanayı molla:rep deyen q's<sup>(u)</sup>nı soradi* 58) *sorasa atası kempirye qarayan ki<sup>1</sup>empir qızya qarayan* 59) *qız ajtqan atasna* 60) *ata sol q'sunüzdi beriβ žiβer dedi* 61) *atası dzaqsı deḁ beriβ džiβerdi* 62) *atası ajtti* 63) *balam bunun džejt<sup>1</sup>ni bir qasa süt iš<sup>1</sup>edi deḁi* 64) *žan<sup>1</sup>na niē kerec bolsa ta<sup>1</sup>up keledi deḁ ajtti* 65) *süjtüp bir žerye baryanda žanayı bala aš bolıpti* 66) *süjtüp bala ajtqan* 67) *molla:rep džora mēn aš boldım deḁi* 68) *süjtse mollerep ajtti* 69) *közünd<sup>1</sup> žum deḁi* 70) *süjtüp žanayı bala köz<sup>(u)</sup>n žumdi* 71) *at iendi közund<sup>1</sup> aš dedi* 72) *süjtüp közün ašsa* 73) *aldında bir taβaq palay keliptur*

<sup>27</sup> *kejin* has been left out by the informant.



74) sonu zeş ald<sup>i</sup> 75) süjtüp tayi züröwerd<sup>i</sup> 76) üjnö keldi 77) üjne kelse  
 balanñn ata-si uölüp qatyan 78) k'emp'ri soq<sup>ur</sup> bolup qatyan 79) atasññ  
 mallarñ atası uölyönnön kij'n bar'ı'nı tarqatqan

1) In the /former/ passed time there something was existing, there was something not existing <sup>28</sup>. 2) In the /former/ passed time there was a padishah. 3) This padishah had a son. 4) This one day said to his father, 5) "Father, I want to go to the bazar" /he said/. 6) His father said, "If you (want to) go, (then) go" /he said/. 7) After that his father gave (a) hundred (pieces of) money to the hand of his son /counting gave .../. 8) His son went to the bazar and 9) (saw that) an old woman was sitting, making a kitten /a young one of a cat/ play. 10) "Mamma, mamma, for what do you give it ?" /saying/ he asked. 11) "My son, I give this (one) for (a) hundred (pieces of) money" /said/. 13) Immediately /Pers.: on the way/ the child bought this (one) for (a) hundred (pieces of) gold and 14) came to his ayt. 15) His father asked (him), 16) "My son, what did you buy ?" /saying asked/. 17) His son said, 18) "Father, I have bought a kitten /a young one of a cat/" /said/. 19) His father (said), "(This is) reasonable, (my) son, in the house the mice had increased (in number). 20 a) It saves <sup>29</sup> (us) from the miçe (?)" 21) A(nother) day he said again to his father, 22) "Father, I want to go to the bazar" /saying/ 23) he asked /from/ his father. 24) His father said, 25) "My son, if you (want to) go, (then) go" /he said/. 26) After that he again /counting/ gave two hundred (pieces of) gold into /one of his/ hand(s). 27) He went /and/ bought /again/ a puppy /the young (one) of a dog/ on /from/ the market for two hundred (pieces of) money and came. 28) He comes to his house. 29) His father asked, 30) "My son, what have you bought ?" /saying when he asked/, 31) his son answered, 32) "Father, I wrapped it up and put it into (under) the saddle-bow /of the horse/". 33) When his father went (to) see, 34) (he saw that he) had wrapped (in) a big piebald dog. 35) A(nother) day he asked again, "Father, I want to go to the bazar" /saying/. 36) When he asked, his father said, 37) "If you (want to) go, (then) go" /he said/. 38) He /counting/ gave three hundred (pieces of) money. 39) Then /doing so/ he went /going/ in order to buy (something) and he bought the young one of a lizard. 40) The old woman said, 41) "My son, do not open the lid /mouth/ of the container" /saying/. 42) Then /when she said so/ the boy said "good", and 43) when he came /to the/ half- /of the/ -way he opened its lid /mouth/, 44) then /he did so and/ (it) came out of the container and ran (fled) away. 45) The boy ran /fell/ after that lizard. 46) After that lizard had gone into /between/ a forest 47) it changed into a little girl. 48) Having become /becoming/ a girl (that was so beautiful that you could not find another so beautiful) in the (whole) world <sup>30</sup> she said to the boy,

<sup>28</sup> Phrase for beginning a fairy tale.

<sup>29</sup> Perhaps the misunderstood Turkish word *qurtar* = "to save" (Karakalpak: *qutqar*); -ar seems to be regarded by the speaker as future-suffix. (Karakalpak *qurtar* = "he will make roast", which does not make sense here.)

<sup>30</sup> *dünjada* has often this meaning in fairy tales.

49) "I have become (a lizard) through somebody's curse" /said/. 50) "You have done well buying me. 51) My father was obviously /it comes out/ going about without being able to find me. 52) If you would take me to my father, it will be good" /said/. 53) "My father has a bird called *molla erep*. 54) Ask (for) that (one)". 55) "Good" he said. 56) The boy went, and went to the house of the girl, and 57) asked (for) the bird called *molla erep*. 58) When he asked, her father looked upon the old woman (mother), (and) the old woman (mother) looked upon the girl. 59) The girl said to her father, 60) "Father, give that /your/ bird (to him)". 61) Her father said "good" and gave it. 62) Her father said, 63) "My son, this (one) drinks (as) his food an (earthen) pot (of) milk" /said/. 64) What(ever) may be necessary to you/r soul/ this (one) finds and brings (you)" /saying said/. 65) Then /doing so/, when he came to a(nother) place, that boy became hungry. 66) Then /doing so/ the boy said, 67) "Comrade *molla erep* I have become /became/ hungry". 68) Then /when he did so/ *molla erep* said, 69) "Close your eye(s)" /said/. 70) Then /doing so/ that boy closed his eye(s). 71) He then /now/ said, "Open your eye(s)". 72) When the boy opened his eye(s), 73) there a plate of *pıllay*<sup>31</sup> has come to /before/ him. 74) He ate that up. 75) Then /doing so/ he again was going along. 76) He came to his house. 77) When he came to his house, the father of the boy had died. 78) His mother /old woman/ had become blind. 79) After his father had died, she had scattered all the goods of his father<sup>32</sup>.

## IV

1) *p̄xarda muxtar duxtarqosı xarəz'mnan b̄xarga barganler* 2) *a'ld'rqosı deyin bar iekın* 3) *p̄xarda muxtarqosı duxtarqosı deyin bar* 4) *uolar qosılıqta uotırgen* 5) *bır künı aldırqosınñ üjnö muxtar qosı duxtar qosı iek' qosı kel'p* 6) *sen sondej aldayış dedi* 7) *duxtarqosı turup ajtti* 8) *menin üjümö kelgin qonaqşı bar sonun* (<sup>u</sup>)*şın* 9) *düzgö şıyaq'q dedi* 10) *muxtarqosı aldırqosı sondej bolsa d̄xaxsı dedi* 11) *sonnan*<sup>33</sup> *bır qadaq kürüş ps'ietn q'azandı al'p* 12) *düzgö şıyıp k'etti* 13) *sonnan*<sup>33</sup> *palaudı psirip ajtti* 14) *bıl palaudı kim d̄xaxsı tūs körgin d̄xes'in dep* 15) (<sup>u</sup>)*şöwi q'azannñ üş d̄zayında uşlap q'alyan* 16) *sonnan*<sup>33</sup> *muxtarqosı duxtarqosı iek'e'i turup* 17) *aldardı ojyatti* 18) *aldarya ajtti sien nē tūs kördün dedi* 19) *aldar turup ajtti* 20) *sēdēr nē tūs kördünler dese* 21) *muxtarqosı turup ajtti* 22) *mēn aq at minip aqqa ş(ı)xtım* 23) *duxtarqosı turup ajtti* 24) *mēn kök at minip kökke şq'tım* 25) *aldar sen nē tūs kördün des'e* 26) *aldar turup ajtti* 27) *mēn sēnderdın aq̄ at kök at minip barat'r-yan'naştı* 28) *a'ul(u)ma ketp q'aldım dep* 29) *palaudı mēn d̄zēp qojdım dedi*

1) In Bukhara Muxtarqosı<sup>34</sup> (and) Duxtarqosı went to Bukhara. 2) (There was somebody) called Aldırqosı. 3) In Bukhara there were (two

<sup>31</sup> A rice dish.

<sup>32</sup> The story does not seem to have come to an end. Probably the continuation would have to tell us, how the boy again got hold of the lost property with the help of the bird *molla erep*.

<sup>33</sup> *kijin* has been left out by the informant.

<sup>34</sup> *qos* = "pair; two things belonging to each other", thus = "fellow, comrade".

persons) called Muxtarqosī (and) Duxtarqosī. 4) They were living in comradeship. 5) One day the two comrades Muxtarqosī (and) Duxtarqosī came to the house of Aldīrqosī and 6) said, "You are a man easy to deceive". 7) Duxtarqosī /got up and/ said, 8) "There is a guest who has come to my house, therefore let us go out to the open field /plain/". 10) Muxtarqosī (and) Aldīrqosī said, "If it is so, (it is) good". 11) After that they took a kettle for cooking a *qadaq*<sup>35</sup> (of) rice and 12) went out on the plain. 13) After that they cooked the *pillay* and said, 14) "This *pillay* that (one of us) should eat, who had /seen/ a good dream" /saying/, 15) all three /their three/ (went to) sleep on three three sides of the kettle. 16) After that /the two of them/ Muxtarqosī and Duxtarqosī got up and 17) wakened Aldar. 18) They said to Aldar. "What dream have you had /seen/?" 19) Aldar got up and when he said, 20) "What dream have you (pl.) had /seen/?" 21) Muxtarqosī /got up and/ said, 22) "I mounted a white horse and became white (or : have ridden /gone out/ to the river)".<sup>36</sup> 23) Duxtarqosī /got up and/ said, 24) "I mounted a blue horse and became blue (or : have ridden /gone out/ to the sky<sup>36</sup>). 25) When he said : "Aldar, what dream have you had /seen/?" 26) Aldar /got up and/ said, "(I have seen that) you (pl.) have mounted the white horse and the blue horse and have ridden away. 28) I shall /went<sup>37</sup>/ go to my house" /saying/ 29) "(and) I shall eat /ate/ the *pillay*".

V<sup>39</sup>

1) *bir bar iekin ependi bar iekin* 2) *ependi uoqlayan* 3) *adamlar kundö uölöw'redi* 4) *mën d' uöl'p kürejin dep oqlayan* 5) *sonnan*<sup>38</sup> *barip bir žyilyan mazarya kirip dżatqan* 6) *mën uöldim dep* 7) *dżayında dżoldan q'arwan tüjülör barat'ryan iekin* 8) *kürdin sek'rip šqq'an* 9) *tüjülör uruk'p ket'p* 10) *džüklern ayardan* 11) *sonnan*<sup>38</sup> *džanayı tüjenin iejesi* (<sup>u</sup>)*staß alıp uöl-göntšö uryan* 12) *sonnan*<sup>38</sup> *üj*(<sup>u</sup>)*ne keldi* 13) *qat'nı soradı* 14) *s'en qajda boldun dedi* 15) *ependi turup ajtti* 16) *mën adamlar kundö uölgönnin kişin mën d' uölüp qaldım dedi* 17) *qat'nı turup ajttı* 18) *qıxandej nerseler sorajdı iekin dedi* 19) *uonda turup ajtti* 20) *ındemej dżatsan işi dżo'x bir aqta* 21) *kişin şxsan ustap alıp uölgönünışte uradı iekin dedi*

1) Once upon a time /one it was existing/ there was an effendi<sup>40</sup>. 2) The effendi thought, 3) "The men keep on dying daily /in the day/, 4) I also want to die and be buried" /saying he thought/. 5) After that he went (away), and entered a decayed tomb and laid down, 6) saying "I died". 7) Soon afterwards, a caravan of camels /caravan-camels/ was going along. 8) He

<sup>35</sup> 400 g = 14.1 oz.

<sup>36</sup> A pun : *aq* = a) "white" b) to flow = (river) ; *kök* = a) blue b) sky ; *kökke* = a) become blue, b) to go to the sky.

<sup>37</sup> See grammar, § 376.

<sup>38</sup> *kişin* has been left out by the informant.

<sup>39</sup> A story about Nasreddin Hodja.

<sup>40</sup> Gentleman, Sir (Turkish > Modern Greek).



jumped out of the tomb. 9) The camels took fright and threw their loads down. 11) After that, that owner of the camel(s) took a whip and beat him almost dead /as much as dead/. 12) After that he came to his house. 13) His wife asked, 13) "Where have you been /were you/?" 15) The effendi /got up and/ said, 16) "As /after/ men die daily /in the day/, I died too." 17) His wife /got up and/ said, 18) "What kind of things does he ask ? !" <sup>41</sup> /said/. 19) Then /in that/ he /got up and/ said, "If you lie down into a dry /its humidity is not/ river (bed), without giving a sign (= without making it noticeable that you are there) . . . 21) and when you afterwards get out (of it), they take a whip and beat (you) almost dead /as much as your-dead/".

## VI

1) *eger ksi kesel bolsa unı tē<sup>u</sup>bce qaratađ* 2) *sonñn ʔšün ʔol tē<sup>u</sup>p sol ksinñn ajtqanñn ta<sup>u</sup>p berse* 3) *tez kün* <sup>(i)</sup>*şinde žazılav* 4) *eger d<sup>e</sup> sol ksinñn ajtqanñn ta<sup>u</sup>b berälmasa ʔol ksi ʔöled<sup>i</sup>* 5) *ʔölgennñn kiñin ʔonı žinaza oxtıp arßaya salıp* 6) *ʔonı kümed<sup>i</sup>* 7) *kümgenñn kiñin ʔoyan q'uran oqı<sup>d</sup>* 8) *ʔöz<sup>u</sup>nñn bojñnşa žej qazıp soyan salıp* 9) <sup>(u)</sup>*stünö ayaş džaııp* 10) *ayaştñn* <sup>(u)</sup>*stüne šöb basıp kümed<sup>i</sup>* 11) *ʔölgönnön kiñin qxatñnı bajya barav* 12) *bir džił qatñnı qxara rende kiñim kiñip azalanıp ʔol<sup>u</sup>rad*

1) When a person is ill they show him to a doctor. 2) Therefore /for, that/ that doctor finds the saying (necessary to cure) /of/ that person, 3) it is written in a short time /in fast day/. <sup>42</sup> 4) If he cannot find the saying /of/ for that person, that person dies. 5) After he had died, they have the prayer read for the dead /and/ put him on /to/ a cart, 6) and bury him. 7) After burying, they read the Koran to him, and 8) dig a pit as long as his body /as much as his length/, /and/ put (him in) to it /and/ 9) upon it they spread wood /and/ 10) upon the wood they put /press/ grass and bury (him). 11) After he has died his wife marries (again) /goes to master/. 12) One year his wife puts on dresses in black colour and is mourning.

<sup>41</sup> = "are you mad?"

<sup>42</sup> Medical prescription?

## Analecta et Additamenta

**In der Wissenschaft nur Wissenschaft.** — Von dem ausgezeichneten Werke K. BIRKET-SMITHS ist bereits eine Besprechung im *Anthropos* erschienen (41-44: 1946-49, pp. 930 ff.). Gegenüber früher erschienenen Werken dieser Art von anderen Autoren, sehe ich den Hauptvorzug des Werkes von K. BIRKET-SMITH darin, daß es eben eine „Geschichte<sup>1</sup> der Kultur“ sein will, daß es die Ethnologie als eine Geschichtswissenschaft betrachtet und auch wesentliche Teile der kulturhistorischen Ethnologie übernommen hat.

Das Werk würde noch gewonnen haben, wenn es die Historisierung auch auf die Geschichte der Kulturgeschichte übertragen und so gezeigt hätte, aus wie vielen Quellen der jetzt so breite Strom zusammengefloßen ist. Zwar werden im ganzen etwa achtzig Ethnologen zitiert, die meisten aber nur ein- oder zweimal (darunter Namen wie LOWIE, KRICKEBERG, BAUMANN, HEINE-GELDERN, BASTIAN, BOAS, KROEBER, FROBENIUS, ANKERMAN, RIVERS, RIVET), nur wenige vier- bis fünfmal. Namen wie K. v. D. STEINEN, KOCH-GRÜNBERG, DELAFOSSE, EHRENREICH und ungefähr alle neueren Ethnologen von Nord-, Mittel- und Südamerika, Frankreich, Italien, Holland, Belgien, fehlen. So tritt dem „schlichten Leser“ (Vorwort des Übersetzers) damit der Anteil der vielen und besonders der führenden Forscher an dem weiten und hohen Aufbau der Ethnologie kaum genügend hervor.

Niemand wird mir vorwerfen können, daß ich hier pro domo spreche; denn ich werde mehr als alle anderen Autoren zitiert. Diese Auszeichnung muß ich allerdings mit gemischten Gefühlen entgegennehmen; denn ich werde immer nur ablehnend und „kritisch“ zitiert, obwohl sich Fälle genug gefunden hätten, wo der Verfasser auch unsere Übereinstimmungen oder meine Vorarbeiten hätte zitieren können. Dazu kommt, in wissenschaftlichen Werken etwas ungewöhnlich, eine konfessionelle Kennzeichnung, wo ich p. 12 zitiert werde als „der hervorragende Pater W. SCHMIDT, dessen Einfluß, nicht zuletzt unter katholischen Forschern wie W. KOPPERS, M. GUSINDE und anderen, einzigartig war“. Was das bezwecken soll, tritt in einem Zitat auf p. 376 hervor: „Ein letzter Ausläufer der kirchlichen Auffassung (vom Ursprung der Religion<sup>2</sup>), freilich wissenschaftlich unterbaut und geistvoll verteidigt, ist Pater SCHMIDTS Theorie, welche die älteste Religion der Menschheit mit der Vorstellung von einem höchsten Wesen, einem allmächtigen und väterlichen Schöpfer in Verbindung bringt.“ Am weitesten aber geht die Stelle p. 395: „P. SCHMIDT stellt sich einen ursprünglichen Glauben an einen Gott vor, der mit der Vorstellung von einem himmlischen Vater verbunden und in letzter Instanz der Erinnerung an eine Uroffenbarung entsprungen sei. Es leuchtet ein, daß diese Deutung auf einer persönlichen Weltanschauung beruht, vor der jede wissenschaftliche Erörterung ihr Recht verliert. Die Pflicht der Wissenschaft ist es, eine natürliche Erklärung zu suchen...“.

Hier liegt ein ungutes Mißverständnis vor, und es ist notwendig, es zu untersuchen. Natürlich hat, wie jedermann, auch Dr. K. BIRKET-SMITH seine Weltanschauung; gleich der letzte Satz seiner Äußerung bezeugt sie: „Die Pflicht der Wissen-

<sup>1</sup> Sperrung von mir, W. SCH.

<sup>2</sup> Einfügung in Klammer von mir, W. SCH.

schaft ist es, eine natürliche Erklärung zu suchen.“ Diesen Satz habe ich noch in keiner Methodik der Wissenschaft gelesen; Pflicht der Wissenschaft ist es, die Tatsachen festzustellen und anzuerkennen, und zwar die Gesamtheit der Tatsachen, und nur wirkliche Tatsachen als Grundlage zu Schlußfolgerungen und Erklärungen zu wählen. Aber abgesehen davon, daß auch 400 Jahre nach SHAKESPEARE sein Satz noch immer in ungebrochener Geltung steht: „Es gibt mehr Dinge im Himmel und auf Erden, als eure Schulweisheit sich träumen läßt“ — ich will nicht die Weltanschauungsfrage weiter verfolgen, um nicht in den gleichen Fehler wie BIRKET-SMITH zu verfallen. Ich will vielmehr die Sache auf den richtigen Boden stellen, der mit Weltanschauung nichts zu tun hat.

Wenn BIRKET-SMITH schreibt: „Pater SCHMIDT stellt sich<sup>3</sup> einen ursprünglichen Glauben an einen Gott vor“ usw., so muß der „schlichte Leser“ auf den Gedanken kommen, der „ursprüngliche Glaube an einen Gott, der mit der Vorstellung von einem himmlischen Vater verbunden ist“, sei lediglich ein Produkt meiner „Vorstellung“, da ich das alles und noch einiges mehr zusammengedacht, um nicht zu sagen: zusammenphantasiert hätte. Dann allerdings wäre es richtig, daß man hier vor etwas stünde, vor dem jede wissenschaftliche Erörterung — nicht „ihr Recht verliert“, sondern — überflüssig ist.

Nun habe ich es mir aber mit meinen „Vorstellungen“ nicht so leicht gemacht, sondern in jahrzehntelangem Suchen alles nur irgendwo vorhandene Material über diese Fragen zusammengestellt und kritisch untersucht in einem Umfange, wie es nicht leicht ein zweiter Forscher getan hat, so daß W. E. MÜHLMANN in seiner „Geschichte der Anthropologie“ (p. 207) von mir sagt, „der in seinem materialgesättigten Werk „Der Ursprung der Gottesidee“ (1912-1940) die heutige gültige Diskussionsgrundlage gab“. Auf den 832 + 1065 + 1155 + 821 + 931 + 593 = 5387 Seiten der sechs ersten Bände meines Werkes „Der Ursprung der Gottesidee“, die von den Religionen der Völker der Urkulturen handeln, habe ich mich in meinen Untersuchungen und Schlußfolgerungen niemals auf eine Weltanschauung gestützt, sondern immer und überall nur auf ethnologische und linguistische Tatsachen, die von Forschern der verschiedensten Richtungen und Weltanschauungen festgestellt waren; das gilt restlos auch von dem Glauben an ein Höchstes Wesen, einen allmächtigen, väterlichen Schöpfer. Natürlich hat nun jede wissenschaftliche Erörterung das Recht, sowohl die Tatsachen, als die auf ihnen aufgebauten Schlußfolgerungen und Erklärungen zu überprüfen und je nachdem sie abzulehnen oder zu bezweifeln; bei dem gewaltigen Umfang dieser Untersuchungen und ihrer stellenweise äußersten Kompliziertheit werden sich natürlich auch Stellen finden, wo diese Kritik recht hat. Ich selbst habe in den mannigfachen „Nachträgen“ am Ende dieser Bände schon Änderungen genug vorgenommen und weiß schon jetzt wieder andere Stellen, wo ich solche Änderungen vorzunehmen gedenke. So möge man also ruhig diese Kritik üben, aber man möge dabei die „Weltanschauung“ aus dem Spiele lassen, sondern das Recht und die Pflicht wirklich wissenschaftlicher Erörterung ausüben.

Das gilt auch von der Angabe BIRKET-SMITHS, daß meine Vorstellung eines ursprünglichen Glaubens an einen Gott und himmlischen Vater ... „in letzter Instanz der Erinnerung an eine Uroffenbarung entsprungen sei“. BIRKET-SMITH hätte diese Worte nicht schreiben können, wenn er auch nur in meinem „Handbuch der vergleichenden Religionsgeschichte. Ursprung und Werden der Religion“ (Münster i. W. 1930) meine ausdrückliche und klare Feststellung gelesen hätte (p. 277): „Wir sind also jetzt noch nicht in der Lage, die Frage nach dem Ursprung des Hochgottes der Urkultur und der auf ihn gerichteten Religion mit wissenschaftlicher Genauigkeit und Sicherheit positiv zu beantworten.“ Ich hatte natürlich schon 1930 meine Weltanschauung, aber ich habe in keiner Weise auf sie rekurriert, sondern habe ausdrücklich abgelehnt, auch irgendeine „Uroffenbarung“ heranzuziehen. Diese Worte stehen noch jetzt in jenem Werke, wie auch in der italienischen Übersetzung „Manuale di Storia Comparata delle Religioni“ (Brescia 1930), ebenso auch in der englischen Übersetzung „The Origins

<sup>3</sup> Sperrung von mir, W. Sch.



and Growth of Religion“ (London 1931, p. 286) und auch in der spanischen Übersetzung: „Manual de Historia Comparada de las Religiones“ (Madrid 1932). Damit habe ich doch wohl in genügend breiter Öffentlichkeit meine Ansicht kundgegeben, daß ich von jener ethnologischen Tatsache der Religion der Völker der Urkultur den Ursprung nicht positiv angeben könne. Ich fuhr aber damals fort: „Wohl aber vermögen wir diese Frage nach vielen Richtungen hin negativ zu beantworten, d. h. wir können für eine ganze Reihe von Elementen angeben, daß diese Religion aus ihnen nicht entstanden ist. Es sind alle die Elemente, auf welchen jene Theorien über den Ursprung der Religion aufgebaut wurden, die wir nun im Laufe des vorliegenden Werkes der Reihe nach kennengelernt haben: Naturmythologie, Fetischismus, Manismus, Animismus, Totemismus, Magismus.“ So auch in den sämtlichen aufgeführten Übersetzungen. Nirgendwo habe ich auch hier, in der Ablehnung jener Theorien über den Ursprung der Religion, auf irgend eine „Uroffenbarung“ rekurrieren müssen. In dieser Ablehnung befand ich mich in bester Gesellschaft von geachteten Forschern, die sich gegenseitig in der Ablehnung von vorhergehenden Theorien ablösten.

Nun stoße ich im Augenblick, da ich dieses schreibe, auf eine Tatsache, die fast erheiternd anmuten muß. Jene obenerwähnten Stellen stehen seit 20 Jahren unverändert nicht nur in der deutschen und englischen Ausgabe meines oben erwähnten Buches, sondern auch immer noch in der vierten Auflage der italienischen und in der zweiten Auflage der spanischen Übersetzung, von denen die erstere 1949, die letztere 1944 herausgekommen ist. Und das, obwohl ich bereits 1935, in Band VI meines „Ursprung der Gottesidee“, der die Endsynthese der früher erschienenen Bände bildet, einen positiven Versuch unternommen habe, den Ursprung jener Religion zu erklären. Aber dieses Stehenlassen meiner alten Auffassung, auch 15 Jahre nach dem Versuch einer neuen, legt jedenfalls Zeugnis davon ab, daß ich in dieser Frage von keinem sonderlich starken Weltanschauungsdrang getrieben gewesen bin.

Nun habe ich tatsächlich im Jahre 1935 den Versuch einer Erklärung des Ursprunges dieser Religion unternommen in dem angegebenen Band VI meines „Ursprung der Gottesidee“. Er bildet den Abschluß der in diesem Band durchgeführten Endsynthese und umfaßt das letzte (IX.) Kapitel derselben (p. 468-508). Die Vorsicht und Umsicht, mit der ich an diese Aufgabe herantreten bin (p. 468-472), schützt mich vor dem Verdacht, mich zu diesem Versuch herangedrängt zu haben. Aber ich mußte mir sagen, daß nach der Endsynthese, die ich durchgeführt, „kaum noch ein Grund vorliegt, uns dieser Antwort zu entziehen, als das Bewußtsein der überaus großen Schwierigkeit und Verantwortlichkeit dieser Aufgabe, das jedermann haben muß, der sich mit diesen Dingen befaßt hat, und das bei mir, der ich mich wie nicht leicht ein anderer damit befaßt habe, sicherlich nicht geringer, sondern vielmehr stärker geworden ist“ (a. a. O., p. 472).

Ich fuhr indes dann fort: „Aber auch dieses Bewußtsein mildert weder die Dringlichkeit jener Frage, noch mindert es die Verpflichtung, zur Erbringung der Antwort wenigstens einen Versuch zu machen. Deshalb sei dieser Versuch im folgenden unternommen, der als solcher weder allseitig erschöpfend noch endgültig abschließend sein kann.“ Dieser Versuch liegt seit 15 Jahren in genügend breiter Öffentlichkeit vor, und ich habe keine Veranlassung, noch weniger eine Verpflichtung, ihn hier noch einmal vorzuführen. Aber ich darf wohl den Anspruch erheben, daß auch dieser Versuch niemand das Recht gibt zu sagen, daß er aus meiner Weltanschauung stamme und daß diese Weltanschauung irgendwie eine Begründung dafür geliefert habe. Dieser Versuch kommt allerdings zu der Annahme einer Offenbarung dieser Religion an die Menschen durch Gott selbst, aber er ist kein „letzter Ausläufer der kirchlichen Auffassung“, wie BIRKET-SMITH schreibt, sondern dieser Versuch, der Schritt für Schritt vorsichtig vorgeht, ist ebenso Schritt für Schritt nur durch rein ethnologische Tatsachen unterbaut. Und bei all dem habe ich schon zu Beginn erklärt, daß es ein Versuch ist, der „weder allseitig erschöpfend noch endgültig abschließend sein kann“.

Das letztere habe ich noch stärker in der Vorrede zu dem genannten Band VI betont (p. IX): „Die größte Verantwortung empfinde ich aber hinsichtlich der End-

lösung für den letzten Ursprung der ältesten Religion. Ich fürchte nicht, aber ich sehe voraus, daß jetzt so manche sich erheben und teils triumphierend, teils ergrimmt ausrufen werden, da trete ja schließlich ganz unverhüllt hervor, was gleich von Anfang an das vorgesteckte Ziel gewesen sei, weshalb denn auch von Unbefangenheit und Vorurteilslosigkeit keine Rede sein könne.“ Was das „gleich von Anfang an“ betrifft, so habe ich ja die genügende Antwort darauf bereits erteilt, daß von 1912 — wo die 1. Auflage von Band I meines „Ursprung der Gottesidee“ erschien — bis 1935 meine Haltung in der Frage des Ursprungs der ältesten Religion eine rein zuwartende war, und daß ich auch den Versuch einer Lösung, den ich 1935 unternahm, immer noch als einen Versuch betrachte. Das habe ich am Schluß der Vorrede zu Band VI noch einmal unzweideutig zum Ausdruck gebracht (p. IX f.): „Ich bleibe mir aber voll bewußt, daß bei der Menge und Kompliziertheit der Tatsachen und der Weitläufigkeit der Schlußfolgerungen, aus denen diese letzte Lösung gewonnen wurde, von einer endgültigen Form derselben noch nicht die Rede sein kann. Ich erbitte mir die geneigte Mithilfe meiner Kollegen der verschiedenen hier in Betracht kommenden Wissenschaftszweige und auch ihre rigorose Kritik, um allmählich zu einer endgültigen Form zu gelangen; ich werde für alles aufrichtig dankbar sein.“ Ich bedauere, Dr. BIRKET-SMITH einen solchen Dank nicht aussprechen zu können, nur denjenigen, daß seine Haltung Veranlassung zu einigen nicht unnützlichen Klarstellungen wurde.

Nach all dem glaube ich die Anerkennung in Anspruch nehmen zu können, daß ich in dieser ganzen Frage mit vollkommen wissenschaftlicher Loyalität und Legalität vorgegangen bin und daß ich darin hinter keinem anderen Kollegen zurückzustehen brauche. Ich habe diese Sache einmal etwas eingehender behandelt und betrachte sie damit ein für allemal erledigt. Ich hätte mir diese Erörterungen ganz sparen können, wenn BIRKET-SMITH diese Frage einigermaßen so behandelt hätte, wie CLYDE KLUCK-HORN in seiner Abhandlung „Some Reflections on the Method and Theory of the Kulturkreislehre“ (American Anthropologist 38. 1936. p. 173 f.) es tut, wo er sagt: „We must, I think, rigorously avoid the temptation to dismiss the Kulturkreislehre as founded upon a „bias“ ... A „bias“, I suppose has what the psychoanalysts call „affect content“. But if we are quite honest, how many of the fundamental presuppositions upon which the thinking of any of us are founded are truly free from emotional content? Are not the fundamental operations of science at best little more than consistent arrangements of data in accord with a few dominating concepts?“

Auch R. H. LOWIE in seiner „History of Ethnological Theory“ (p. 193) hätte ein gutes Vorbild abgegeben, wo er schreibt: „Anticlerical critics have suggested that the field work undertaken under Father SCHMIDT's auspices has been unduly coloured by Catholic or personal prejudices. This is an unfair criticism; let him that is without bias cast the first stone.“

W. SCHMIDT.

## Die Nomaden von Tibet : 1. Bemerkungen (M. Hermanns), 2. Antwort (W. Eberhard)

### 1. Einige Bemerkungen zu Eberhards Besprechung meines Buches „Die Nomaden von Tibet“<sup>1</sup>

Der Rezensent vermißt in meinem Buche die Kürze (conciseness) und die Aufmerksamkeit (attention) für die kleinsten und anscheinend unwichtigen Einzelheiten (p. 943). Als Beispiel führt er an, daß ich den Joghurt nicht genau beschreibe. Pag. 65 f. meines Werkes finden sich aber alle von EBERHARD vermißten Einzelheiten: die Tibetnomaden gewinnen ihn nur aus Yakmilch, die Randbewohner (Chinesen) auch aus der Milch der chinesischen Kuh; in seltenen Fällen melken ganz verarmte Leute ihre Schafe, weil sie keine Kühe haben. Aus der geringen Milchmenge stellen sie aber keinen Joghurt her. Eine „gallertartige Masse“, die „in die Teeschalen gefüllt wird“, kann natür-

<sup>1</sup> Anthropos 45. 1950. pp. 942-947.

lich nicht wie ein dünnflüssiges Getränk getrunken werden. Die Nomaden essen sie auch nicht mit dem Löffel, da sie keinen besitzen (p. 65).

EBERHARD beanstandet, daß ich die von ihm benützten chinesischen Quellen nicht genügend angebe und ihn nur zitiere, wenn ich verschiedener Meinung bin. Aus dem Personenverzeichnis ist unter EBERHARD folgendes ersichtlich: in 18 Zitationen stimme ich mit EBERHARD überein; in fünf nicht.

Karte 3 und die vielen Textstellen zeigen, daß Kan su und Tsing hai nicht identisch sind, die alttibetische A mdo Provinz sich aber weitgehend mit Tsing hai deckt. Darum ist es schwer verständlich, wenn Tsing hai und Kan su verwechselt werden.

Der Rezensent möchte gerne wissen, welche Auffassung ich jetzt über den Ursprung Chinas vertrete. In einem Werk über Tibet war kein Anlaß auf diese Frage einzugehen.

M. HERMANNNS.

## 2. Answer :

Point 1: the text of Mr. HERMANNNS book reads „Das von den Nomaden aus Yakmilch gewonnene Zho ist das allerbeste. In den Randgebieten stellen die Chinesen es aus gewöhnlicher Kuhmilch her.“ The first sentence seemed to indicate that the nomads produce other types of Zho as well. Mr. HERMANNNS answer adds a valuable detail as to the use of milk of sheep.

As to the preparation of yoghurt, the text says „Die Vollmilch wird stark eingekocht“ (p. 65), but I find no description of the vessel in which this is done, whether there is a special vessel, used only for this purpose or not, etc.

The original text as well as the reply of Mr. HERMANNNS still leave me in the dark as to the way, yoghurt is consumed. The text says „Das dünnflüssige Wasser wird abgesehen und Zho in die Teeschalen gefüllt“ (p. 65). This is specified by „Eine gallertartige Masse, die in die Teeschalen gefüllt wird, kann natürlich nicht wie ein dünnflüssiges Getränk getrunken werden. Die Nomaden essen sie auch nicht mit dem Löffel, da sie keinen besitzen.“ But how is it consumed?

I believe that a look into one of the descriptions of American anthropologists of either the Boas school or the functionalist school substantiates my remarks as to the lack of details.

Point 2: if this remark refers to the footnote on p. 944 (note 4), I have only to point out that I tried to be as polite as possible in my objections against the way, HERMANNNS used some of the material of my book. On the case of H. A. BERNATZIK which I also mentioned in the foot-note, see now I. DE BEAUCCLAIR, in *Studia Serica* (vol. 9. 1950. Part. 2. p. 109).

Point 3: I believe it is a fair question to ask „how far the author has modified his theories of 1935“ (in a foot-note on p. 945). The book has a sub-chapter with the title „Tibetische Westkultur“ (p. 129) followed by „Tocharische Nordwestkultur“ (p. 130). These terms refer clearly to China as the Tibetans lived West of China, the Tocharians in the Northwest. The use of these terms and the discussion in these chapters seems to indicate that the author changed his theories somewhat, but the remark on p. 152 seems to indicate the contrary.

W. EBERHARD.



Die „*letras heridas*“ in den Mayasprachen. — Als nach der Eroberung Zentralamerikas die gelehrten Mönche gegen die Mitte des 16. Jahrhunderts die teils historischen teils mythologischen Stammestraditionen und vielfältigen Grammatiken der Mayadialekte aufzeichnen wollten, fanden sie alsbald, daß sie für gewisse Laute der Mayasprachen in ihrem spanischen Alphabet keine entsprechenden Buchstaben hatten; das gesamte altweltliche Alphabet war ja nur ein Notbehelf.

Zunächst fehlte es an einem Zeichen für einen dem spanischen *c* vor *a*, *o*, *u* = *qu* vor *e*, *i* ähnlichen Laut, der sehr weit hinten in der Kehle hervorgebracht wurde, und den sie mit *k* bezeichneten. Es ist offenbar das arabische *qāf*, mit dem z. B. *Qur'ān* geschrieben wird, das in neueren arabischen Dialekten zu *g* neigt und sogar oft einfach zu *Hamza* wird. Im Hebräischen entspricht ihm *Qoph*. In vorliegender Abhandlung wird es mit *q* umschrieben.

Schwieriger waren vier andere Laute — die alten Grammatiker sagten Buchstaben — über deren Lautwert sie sich nicht recht einigen konnten. Sie hielten sie, und so wurden sie noch bis auf die neueste Zeit angesehen, für eine Art Modifikation des *c* (*qu*), des oben erwähnten *k*, des *tz* (das wir einfach mit *z* schreiben) und des *ch*, wir schreiben es mit *tš*. So entstanden vier weitere Buchstaben, für die der Mönch FRANCISCO DE LA PARRA, der 1560 in Guatemala starb, vier Zeichen erfand, die er „*letras heridas*“ nannte. Wir erfahren das von dem Mönch ILDEFONSO JOSEPH FLORES, der 1773 eine Grammatik des Cakchiquel herausgab, in der auf Seite 3-5 die Zeichen mitgeteilt werden. Der Fray DIEGO DE REYNOSO macht in seiner Grammatik des Mame vom Jahre 1644 von den *letras heridas* keinen Gebrauch.

PARRA und nach ihm FLORES nannte die Zeichen nach ihrer Form: *cuatrillo*, *tresillo*, *cuatrillo con coma* und *cuatrillo mit angehängtem h*. Abgedruckt sind PARRAS Zeichen in der Einleitung zu den „*Annals of the Cakchiquels*“, herausgegeben von BRINTON (1885) auf Seite 49, ebenso in BRINTONS „*Grammar of the Cakch.*“ (1884) pp. 18-20 und in O. STOLLS „*Supplementary remarks*“ zu BRINTONS „*Grammar*“ (1885) p. 4. In der Neuzeit werden die Zeichen allgemein wiedergegeben durch *c'*, *k'*, *tz'*, *ch'*, da man die umständlichen Lettern, die sonst nicht zu verwenden waren, sparen wollte.

In den *Annals of the Cakchiquels* (BRINTON) sind PARRAS Buchstaben noch folgerichtig verwandt, in BRASSEURS Ausgabe des Popol Vuh (1862) ist nur das *c'* und zwar als *q* bezeichnet, in anderen Manuskripten aus der Zeit der Conquista und in yukatekischen späteren Mayadrukken wurde kaum oder unklar davon Gebrauch gemacht.

FLORES war der Ansicht, daß man die „*Buchstaben*“ von den Einheimischen gehört haben mußte, wenn man eine Vorstellung von ihnen haben wollte. Prof. O. STOLL, einer der besten Kenner der Mayasprachen, hielt sie für eine Modifikation der entsprechenden Laute ohne den Apostroph, aber ihm fiel auf, daß der eigenartige Nachdruck, durch den die einfachen Laute (*c*, *k*, *ch*, *tz*) zu den *letras heridas* werden, auch an anderer Stelle vor oder nach jenen in ihrer Nähe im Worte erscheinen konnte. Die Beobachtung war nicht ganz richtig, auch die Deutung ist zu bezweifeln. Wie STOLL bemerkte, ist nach der *letra herida* vor dem darauffolgenden Vokal eine Pause bemerkbar; worin aber tatsächlich der Laut, denn um einen solchen muß es sich doch handeln, besteht, das gibt er nicht an. Auch findet sich, ohne daß STOLL darauf hinweist, Nachdruck (Emphase) und Pause bei anderen Konsonanten und zwischen Vokalen. Es ist phönetisch ein Unding, daß ein Teil eines Lautes von einem einheitlichen Laut getrennt und in einem Worte versetzt wird: es muß sich bei den *letras heridas* um zwei eng verbundene Laute, um einen Konsonantdiphthongen handeln.

Der erste, der, soweit ich erfahren konnte, sich mit dem *k* bei PARRA und FLORES und den *letras heridas* tiefgründig auseinandersetzt, ist Prof. Dr. LEONHARD SCHULTZE JENA in seinem wundervollen Werk „*Indiana*“, Band I (Jena 1933). Für jenes *k* (bei mir *q* geschrieben) setzt SCHULTZE JENA *kx* (*x* = span. *j*), dem ich mich nicht anschließen kann, obschon mein *k* (span. *c* oder *qu*), nicht mein *q*, zuweilen in Mayadialekten in *h*, nicht *kh*, übergeht, z. B. Kaqtsikel: *išohgos* (Frauenblatt, eine Arzneipflanze bei

Note: Das *h* am Ende einer Silbe hat in den Mayasprachen stets den Wert des *ch* in *ach*.

Menstruationsstörungen). Das alemannische also hochdeutsch konsequent verschobene *h* habe ich weder im Kaqtsikel noch Kitsche von Rabinal gehört, wenn mir auch die Neigung mancher *h* in *k* überzugehen nicht entging.

SCHULTZE JENA verwendet den Apostroph für den Lautabsatz, dem ich mich anschließe im Sinne der alten vier letras heridas, welche Benennung aber weder für die Buchstaben noch für die Laute gelten kann. Aber als Knacklaute, was doch nur auf die akustische Wirkung nicht auf die Entstehung geht, möchte ich das, was ich hörte, nicht bezeichnen und die apostrophierten Konsonanten und Vokale laryngalisierte Laute, parallel zu den aspirierten nennen, eine Klasse, die bisher fast nur bei den Mayasprachen beobachtet worden und für die Etymologie von Bedeutung ist.

In bezug auf die letras heridas erinnert FRANZ BOAS und nach ihm WALTER LEHMANN in seinem Werke „Zentralamerika“, Band I, an den aus dem Mexikanischen bekannten Saltillo, der aber, auch nach Meinung SCHULTZE JENAS, von den letras heridas scharf zu trennen ist. Für seine Bezeichnung genügt völlig die Erklärung der Akzentzeichen des Carochi. Allerdings muß die Akustik des Saltillo der der letras heridas ähnlich sein.

Man kommt den Lauten nur näher, wenn man sie selbst an lebendigen Dialekten gehört hat, wie ich das wiederzugeben versuche in meinen Büchern „Material zur Sprache von Comalapa“ (Dortmund 1905) und „Beiträge zur Kenntnis der Mayasprachen“ (Dortmund 1906). Meine Aufnahmen machte ich, bevor mir etwas von letras heridas, Grammatiken oder Texten in Mayasprachen bekannt geworden war. Die Übereinstimmung mit den grammatischen Arbeiten von FLORES, BRINTON, STOLL, SELER und A. M. TOZZER zeigen eine Bestätigung meiner lautlichen Auffassung. Eine genaue phonetische Untersuchung der Dialekte von Ort zu Ort auf dem Gebiete der noch lebendigen Mayasprachen könnte weitere Aufklärung geben, die für die künftige Etymologie der amerikanischen Sprachen notwendig wäre. Bei den von den Kulturzentren ferner lebenden reinen Eingeborenen sind die Spracheigentümlichkeiten noch sehr rein erhalten, während in den mehr zivilisierten Gebieten wie in Yukatan die lautlichen Eigenarten sich mehr verwischen.

Der phonetische Gesamteindruck der Mayadialekte, wie er sich aus der unbefangenen Beobachtung miteinander redender Eingeborenen — sogenannter Indianer — ergibt, hängt von den fremdartigen letras heridas ab. Zunächst ist der Ausdruck ein gutturaler, dann geben die Pausen zwischen den Lauten dem Sprechen ohne Heftigkeit etwas Stoßartiges der einzelnen Elemente. Doch ich bemerkte, daß eine Pause gar nicht stattfand, vielmehr war der sehr kurze Zeitabschnitt, den ich zuerst als Pause empfand, wie ich bald wahrnahm, durch einen Laut ausgefüllt, den die europäischen Sprachen nicht oder nur wenig ausdrucksvoll haben, und der, weil unser Ohr- und Sprechorgan nicht daran gewöhnt ist, uns sehr leicht entgeht.

Der Laut ist einem schwachen *g* ähnlich und ähnelt am meisten einem arabischen *Hamza* bis fast zu dem organisch nahestehenden *ain*. Er entsteht nach meiner Beobachtung durch ein augenblicklanges Öffnen und Schließen der Stimmbänder, wäre also ein sehr tiefer Laryngal.

Freilich stellt er auch häufig nur den Stimmeneinsatz am Anfang einer Silbe vor Vokalen dar, wie ja auch das arabische *Alif* als Konsonant gilt, der Träger jedes Vokals sein kann. Hierbei gibt es vielleicht grammatikalisch wichtige Abstufungen und sicher Inkonssequenzen, wie ja auch deutsche Dialekte für Theater teils „tejater“ teils „te-ater“ sagen.

Da es sich als in einer phonetisch-etymologischen Abhandlung um Lautwerte handelt, die mit sehr verschiedenen Alphabeten, wie es bei Dialekten unumgänglich ist, geschrieben werden, habe ich die Schreibung — auch mit Rücksicht auf den Drucksatz — möglichst einheitlich gestaltet und unterlege dem angewandten Alphabet die deutschen Lautwerte. Als Abweichungen davon merke ich an: *h* (span. *j*); *q* = *k* der alten spanischen Grammatiken; *š* = altes span. *x* (deutsches *sch*); *tš* = span. *ch*; *v* immer bilabial, manchmal Halbvokal *w*; *s* = span. *ç* oder *z*; *z* = span. *tz*; *ə* = Vokal der Schwundstufe. Man beachte, daß mein *j* immer = span. *y* ist.

Die nachfolgenden Beispiele, die nur eine kleine Auswahl des gesammelten Materials darstellen, sind leicht zu vermehren durch eine Vergleichung mit den Vokabularen und grammatikalischen Beispielen der verschiedenen Sprachen bei BRINTON, STOLL, SELER, BRASSEUR, TOZZER (A. M. TOZZER, A Maya Grammar. Cambridge, Mass. 1921) und SCHULTZE JENA. — Es ist nicht schwierig, meine Schreibung mit der des spanischen Alphabetes in Einklang zu bringen.

#### Beispiele für PARRAS *k* (= *q* geschrieben)

Das *k* ist in den Dialekten vielfach unsicher und wird oft als unser *k* und *k'* gehört. Ich konnte einen zweifellosen Unterschied von *k* und *q* in den von mir in Guatemala gehörten Dialekten nicht feststellen.

Comalapa	FLORES	„Annals“	Kaqchikel	Kiche	Comalapa	FLORES	„Annals“	Kaqchikel	Kiche
<i>ak</i> Schwein	<i>aq</i>		<i>aq</i>	<i>aq</i>	<i>kul</i> Hals		<i>qul</i>	<i>q'ul</i>	<i>kul, q'ul</i>
<i>b'ok</i> auffasern		<i>boq</i>		<i>boq</i>	<i>kjək</i> rot		<i>kaq</i>		<i>kaq</i>
<i>b'ak, bak</i> Knochen		<i>baq</i>		<i>baq</i>	<i>muk</i> begraben	<i>muq</i>	<i>muq</i>		<i>muq</i>
<i>e(h)kan</i> Last		<i>iqan</i>		<i>ekan</i>	<i>pokolah</i> Staub	<i>poqlah</i>	<i>poqlah</i>		<i>poqlah</i>
<i>hak</i> öffnen		<i>haq</i>		<i>haq</i>	<i>zak</i> fallen		<i>zaq</i>		<i>zak, zaq</i>
<i>g'ək, ək</i> schwarz	<i>q'eq</i>	<i>k'eq</i>		<i>geq</i>	<i>z'ak</i> Mauerwerk	<i>z'aq</i>	<i>z'aq</i>		<i>zak, zaq</i>
<i>išok</i> Weib	<i>išok(h)</i>	<i>išoq</i>		<i>išoq</i>	<i>sak, sək</i> weiß	<i>saq</i>	<i>saq</i>		<i>saq</i>

#### Das cuatrillo

PARRA schuf für die vermeintliche Modifikation des *c(qu) > c'(qu')* einen Buchstaben, der einer vergrößerten *4* glich: daher der Name. BRINTON, STOLL, SELER schreiben dafür *c' (qu')*, in dieser Abhandlung ist es *k'*, entsprechend dem deutschen *k*, (BRASSEUR schreibt *q*).

In den von mir gehörten Mayadialekten, namentlich im Kaqtsikel, erschien das cuatrillo wie ein kräftiges *g* mit nachfolgendem Laryngal, darum meist *g'* geschrieben, aber auch als *k* und bisweilen verschwindend wie in *uš* (Herz) neben *g'uš*, sodaß überhaupt oft nur der kaum unterscheidbare Laryngal als Stimmeinsatz übrig bleibt.

Comalapa	FLORES	„Annals“	Kaqchikel	Kiche	Comalapa	FLORES	„Annals“	Kaqchikel	Kiche
<i>ək, ak</i> Henne	<i>ak'</i>		<i>a'k</i>	<i>a'k</i>	<i>g'odo</i> graben		<i>k'ot</i>		<i>k'ot</i>
<i>ig'o</i> schwimmen		<i>ik'o</i>		<i>ik</i>	<i>g'utš</i> Geier			<i>k'utš</i>	<i>k'utš</i>
<i>g'əs g'as</i> leben		<i>k'ase</i>		<i>k'as</i>	<i>g'u'š</i> Herz		<i>k'uš</i>		<i>k'uš</i>
<i>g'an</i> wegnehmen	<i>k'aan</i>	<i>k'am</i>		<i>k'am</i>	<i>kig'el</i> Blut	<i>k'ik'el</i>	<i>kik'</i>		<i>kik', kigel</i>
<i>g'o g'oh</i> sein, haben	<i>k'oh</i>	<i>k'oh</i>		<i>k'o</i>	<i>sig'in</i> schreien		<i>sik'</i>		<i>sik</i>
<i>goi, g'oi</i> Affe	<i>k'oi</i>			<i>k'oi</i>	<i>g'ul, kul</i> heiraten	<i>k'ul</i>	<i>k'ul</i>		<i>kul</i>

#### Das tresillo

Der Name kommt von der Form einer vergrößerten, umgekehrten spanischen *3*,



womit PARRA die Modifikation des *q* bezeichnete. BRINTON, STOLL und SELER schreiben *k'*, das meinem *q'* entspricht.

Die Lautwirkung in den von mir gehörten Mayadialekten ist der des *cuatrillo* sehr ähnlich, nur ist das *g'* noch schwächer und entschwindet leicht dem Gehör; vielleicht ist es überhaupt nur der oben geschilderte *hamza*-artige Laryngal.

Comalapa	FLORES	„Annals“	Kaqchikel	Kiche	Comalapa	FLORES	„Annals“	Kaqchikel	Kiche
<i>ag</i> Zunge	<i>aq'</i>	<i>aq'</i>	<i>a'q'</i>	<i>ag, a'k</i>	<i>g'a'</i> Hand		<i>q'a</i>	<i>q'a</i>	<i>gab</i>
<i>ag'a'</i> Nacht	<i>aq'a</i>	<i>aq'a</i>		<i>agab,</i> <i>aq'ab</i>	<i>g'ag'</i> Feuer	<i>q'aq'</i>	<i>q'aq'</i>	<i>q'a'q</i>	<i>gag</i>
<i>eleg'</i> stehlen	<i>eleq'</i>	<i>eleq'</i>		<i>eleg</i>	<i>g'at, at</i> schneiden		<i>q'at</i>		<i>gat</i>
<i>log'</i> kaufen	<i>log'</i>	<i>log'</i>		<i>log</i>	<i>g'an,</i> <i>g'an</i> gelb		<i>q'an</i>		<i>gan</i>
<i>og'</i> weinen	<i>oq'</i>	<i>oq'</i>		<i>og</i>	<i>g'ih</i> Sonne, Tag	<i>q'ih</i>	<i>q'ih</i>	<i>q'ih</i>	<i>gih</i>
					<i>mog'</i> Faust	<i>moq'</i>			<i>mo'tš</i>

Die beiden folgenden letras heridas nehmen insofern eine besondere Stellung ein, als sie mit *k*-Phonemen nichts zu tun haben, also beweisen, daß die letras heridas nicht auf Gutturalen beruhen, die etwa den Laryngal angezogen hätten, sondern daß dieser vielmehr dem nachfolgenden oder als Schluß dem vorausgehenden Vokal anzugehören scheint.

#### Cuatrillo con coma

Es ist eine Verlegenheitsbenennung, die ganz äußerlich durch ein dahinter gesetztes Komma als Buchstabenform an das *cuatrillo* geknüpft mit seinem Laut nichts zu tun hat. Bei BRINTON, STOLL und SELER wird es mit *tz'* geschrieben, in dieser Abhandlung mit *z'*.

Comalapa	FLORES	„Annals“	Kaqchikel	Kiche	Comalapa	FLORES	„Annals“	Kaqchikel	Kiche
<i>az'am</i> Salz	<i>az'</i>		<i>az'am</i>	<i>az'am</i>	<i>zib'</i> schreiben	<i>z'ib</i>	<i>z'ibah</i>		<i>zib</i>
<i>z'alen</i> Brett		<i>z'alam</i>		<i>zalam</i>	<i>z'il</i> schmutzig	<i>z'il</i>			<i>zil</i>
<i>za'n</i> Nase		<i>zam</i>		<i>zam,</i> <i>z'am</i>	<i>z'is</i> nähen		<i>z'is</i>		<i>zis</i>
<i>zab</i> schließen	<i>z'ap</i>	<i>z'ab</i>		<i>zap</i>	<i>z'un</i> Leder	<i>z'um</i>	<i>z'um</i>		<i>zum</i>
<i>z'et</i> sehen	<i>z'et</i>	<i>z'et</i>		<i>zet</i>	<i>hi'z</i> henken		<i>hi'z'</i>		<i>hiz</i>
<i>zi', z'i</i> Hund	<i>z'i</i>	<i>z'i</i>		<i>zi, z'i</i>					

#### Cuatrillo mit angehängtem *h*

Es trägt keinen besonderen Namen. Im Hinblick auf das lautähnliche spanische *ch* (*tš*) bei PARRA ist das *cuatrillo* so behandelt, als ob es ein spanisches *c* wäre. Es wird auch *ch'* geschrieben; ich schreibe es *tš'*.

Comalapa	FLORES	„Annals“	Kaqchikel	Kiche	Comalapa	FLORES	„Annals“	Kaqchikel	Kiche
<i>tša</i> reden	<i>tš'a</i>	<i>tš'a</i>		<i>tša</i>	<i>tšudin</i> klein	<i>tš'udik</i>	<i>tš'utin</i>	<i>tš'utin</i>	<i>tš'utin</i>
<i>tšag'uł</i> Körper		<i>tš'ak</i>	<i>tšakul</i>	<i>tš'ak</i>	<i>tšumil</i> Stern	<i>tš'umil</i>		<i>tš'umil</i>	<i>tš'umil</i>
<i>tš'at</i> Bett	<i>tš'at</i>			<i>tšat</i>	<i>mitš</i> auffasern		<i>mitš'</i>		<i>mitš</i>
<i>tšol</i> schalen	<i>tš'ol</i>	<i>tš'ol</i>		<i>tšol</i>	<i>tšai</i> schlagen	<i>tš'ai</i>	<i>tš'ai</i>	<i>tš'ai</i>	<i>tšajic</i>

FLORES und, soweit ich sehen konnte, die übrigen Grammatiker bis auf die Neuzeit weisen nicht darauf hin, daß das entscheidende (laryngale) Element der letras heridas auch bei anderen Konsonanten als den von PARRA genannten und selbst vor und nach Vokalen, wenn auch oft statt oder in der Nähe jener, vorkommt. Nur STOLL macht eine schwache und unklare Andeutung darüber und gibt in seinen Vokabularen Beispiele. Auch diese Konsonanten und Vokale bezeichne ich durch einen Apostroph. SCHULTZE JENA weist auch hierzu auf den Weg.

Besonders häufig ist im Dialekt von Comalapa das *b'*, z. B. *ab'eh*, das in den Annals und im Kitše nur als *abah* erscheint. Hier ist zu bemerken, daß die frühen Drucke wie Annals, Popol Vuh, Yukatekische Chroniken u. a. natürlich wenig Rücksicht auf Phonetik nehmen. — Im Comalapa ist noch bemerkenswert: *b'e* (gehen); *b'iih* (sagen) bei FLORES *bijih*; *b'is* (traurig); *sub'el* (Bürste) *b'ak* (Knochen), das sonst in vielen Mayasprachen als *bak* erscheint. Auffallend ist *ab'i*, *rub'i*, *ib'i*, *kib'i* (dein, sein, euer, ihr Name): während bei *bi* (Name) das *b* mit *i* vokalisiert wird, erscheint es in Verbindung mit dem Possessivpronomen mit dem vorhergehenden Vokal verbunden, und das zum Wortstamm gehörige *i* folgt mit neuem Stimmansatz, also hamziert. Es ist dies vielleicht die Wirkung eines auf dem Possessivpronomen liegenden Akzentes. Auch der Apostroph hinter einem Vokal als scharfer Abschluß einer Silbe oder eines Wortes wird offenbar mit einer kurzen Stimmbandbewegung, dem Laryngal, bewirkt und hat nichts mit dem Saltillo des Mexikanischen zu tun. Als Beispiele seien aus großer Anzahl — die Laryngalisierung ist geradezu ein Kriterium der Mayasprachen — angemerkt:

Deutsch	Pok	Uspant	Kiche	Comalapa
Zunge	<i>a'k</i>	<i>a'k</i>	<i>a'k</i> , <i>a'q</i>	<i>ag'</i> <sup>1</sup>
Bohne	<i>kina'q</i>	<i>kina'q</i>	<i>kina'q</i> , <i>kinaq</i>	<i>kinok</i>
Henne	<i>ac'atš</i>		<i>a'kak'</i>	<i>ak</i>
Kohle			<i>agal</i> , <i>a'al</i>	<i>ag'al</i> <sup>2</sup>
arm			<i>meba</i> , <i>meba'</i>	<i>meba'</i> <sup>3</sup>
stehlen	<i>ele'q</i>		<i>eleg</i> , <i>eleg'</i>	<i>eleg</i>
säen	<i>te'k</i>	<i>ti'k</i>	<i>tik</i>	<i>dik</i>
Katze	<i>mis</i>		<i>mis</i> , <i>mes</i> , <i>me's</i>	<i>mes</i>
Mond		<i>i'k</i>	<i>i'k</i> , <i>ik'</i>	<i>ik</i> , <i>i'k</i> <sup>4</sup>
schlucken	<i>bi'q</i>		<i>big</i> , <i>biq'</i>	<i>b'ig'</i>
Rauch	<i>sib</i>	<i>sip</i>	<i>sib</i> , <i>si'p</i>	<i>sib</i>
Name			<i>bi</i> , <i>bi'</i>	<i>b'i</i>
Fledermaus	<i>so'z</i>	<i>so'z</i>	<i>soz</i> , <i>so'z</i> <sup>5</sup>	
kaufen	<i>lo'q</i>		<i>loq'</i>	<i>log'</i> <sup>6</sup>
Narr			<i>mo's</i>	<i>məš</i>
Wolke	<i>su'z</i>		<i>su'z</i>	<i>su'z</i>

<sup>1</sup> K'ek'tsi: *a'k*, Išil: *ak'*, Yucat': *a'k*, Tšont: *aa'k*. <sup>2</sup> Kaqtšk: *ak'al*.

<sup>3</sup> Kaqtšk: *meba*. <sup>4</sup> Išil: *i'ts*. <sup>5</sup> Yucat: *so'z*, Chol: *zu'z*. <sup>6</sup> Kaqtšk: *log'*.

WALTER LEHMANN weist in seinem Werke „Zentralamerika“ (1920) auch für die Sprachen Chilanga und Hinga, die keine Mayasprachen sind, aber in deren unmittelbarer Nähe gesprochen werden, die alten letras heridas nach und erwähnt, A. DIRR folgend, die Beziehungen ihres Lautes zu den emphatischen pharyngalisierten Konsonanten des Arabischen.

JAKOB SCHOEMBS.

**Über „Bruder“ und „Schwester“ im Baskischen.** — Dieser kleine Artikel von A. TOVAR (Los nombres de hermano y hermana en vasco. Bol. de la R. Soc. Vascongada 5. 1949. pp. 11-14.) hat allgemeinere Bedeutung. TOVAR geht von der Tatsache aus, daß im vizcainischen Dialekt des Baskischen vier Wörter für Bruder und Schwester vorhanden sind; ähnliche, wenn auch vereinfachte Verhältnisse bestehen in den anderen baskischen Mundarten. Visc. *anai*, resp. *arreba* bedeuten „Bruder“, bzw. „Schwester“, wenn ein Mann spricht, *neba* und *aizta* dasselbe im Munde einer Frau. Die andern baskischen Mundarten haben das Wort *neba* verloren und auch die Frauen sagen dafür *anai*. Außerdem existiert das Wort *senide* „Bruder“ in allgemeiner Verwendung.

Mit dieser Erscheinung vergleicht TOVAR die Lage in anderen, vor allem süd-amerikanischen Sprachen. Das Kitschua repräsentiert einen absolut identischen Fall. Die Majorität der untersuchten Sprachen zeigt eine teilweise Analogie: sie besitzen gleichfalls vier Ausdrücke, jedoch sind sie nicht vom Geschlecht des Sprechenden her bedingt, sondern durch das höhere oder niedrigere Alter des Bezeichneten im Verhältnis zum Redenden. So spricht der Toconoté-Lule seinen älteren Bruder mit dem Worte *eny*, den jüngeren mit *cany* an, eine ältere Schwester mit *ilhec*, eine jüngere mit *melü*. Das Gleiche gilt für das Choroti und das Tacana, wobei das letztere einen Übergang zu einer neuen Gruppe zu bilden scheint, bei der der Gesichtspunkt des Alters mit dem des Geschlechtes sich mischt. Im Tacani besitzt die Frau verschiedene Wörter für den älteren und jüngeren Bruder und für die ältere und jüngere Schwester. Im Guarani kreuzen sich das nach dem Geschlecht und das nach dem Alter orientierte Viersystem in der Weise, daß der Mann für den älteren und jüngeren Bruder, die Frau für die ältere und jüngere Schwester verschiedene Bezeichnungen besitzen. Es handelt sich also um Sechssersysteme.

Ein Teil der indogermanischen Sprachen bildet ihre Ausdrücke für Bruder und Schwester nur aus einer Wurzel, indem es die Endung ändert (Typus spanisch *hermano/a*), wogegen die größere Hälfte sich zweier Wurzeln bedient (Typus lateinisch *frater/soror*). Diese Vereinfachungen haben aber nichts mit höherer Kultur zu tun, wie man etwa denken könnte. Auch bolivianische Indianersprachen haben für Bruder und Schwester nur eine Wurzel, das Cavineña z. B. *ajukie* (wie es scheint, ohne Geschlechtsdifferenzierung), das Moseten *vogit* und *vogis*.

Das wichtigste Ergebnis der Untersuchungen TOVARs ist die Feststellung, daß die Vielfältigkeit der Bezeichnungen für Bruder und Schwester offenbar von den verschiedenen Funktionen und Beziehungen der Geschwister innerhalb der Familie bedingt wird, während der psychologische Hintergrund der einfachen Systeme in der Beachtung der gemeinsamen Abstammung zu suchen ist. Letzteres läßt sich z. T. etymologisch erhärten, so wenn z. B. griechisch *adelphós* mit *delphys* „uterus“ in Verbindung steht. Die Auffassung, daß die Verschiedenheiten in den Ausdrücken für Geschwister etwa von einer verschwundenen Differenziation zwischen Männer- und Frauensprache herühre, ist nur in Ausnahmefällen vertretbar.

Hinter dem von TOVAR Aufgezeigten dürfte ein interessantes kulturhistorisches Problem stehen. Erklären sich die dargelegten terminologischen Typen tatsächlich als Auswirkung „einer funktionalen Konzeption der Familie, in der sich die Verschiedenheit der konkreten Beziehungen unter den Geschwistern der mehr abstrakten Idee des gemeinsamen Ursprungs entgegensetzt“, dann darf wohl vermutet werden, daß letzten Endes verschiedene soziale Strukturen und damit verschiedene Kulturen den Ausgangspunkt bilden. Die Tatsache, daß das Baskische und das Indogermanische sich



in der Organisation der Geschwisterterminologie grundsätzlich voneinander trennen, führt zur Vermutung, daß dabei ein Gegensatz vorliegt, der eine Wurzel in mutterrechtlicher und vaterrechtlicher Familienordnung hat. Es wäre eine interessante Aufgabe, die Gedanken TOVARs nach dieser Richtung hin weiterzuverfolgen. Es wird sich dabei rückwirkend vielleicht auch ein wertvolles Ergebnis für die Sprachwissenschaft einstellen : daß nämlich Ähnlichkeiten in der kulturellen Struktur Ähnlichkeiten in der Sprache bedingen können, ohne daß dabei etymologische Verwandtschaft vorliegt.

OSWALD MENGHIN, Buenos Aires.

**Deuil et veuvage au Togo du Sud.** — Le deuil a toujours été très rigoureusement observé par les femmes du défunt et par le mari, pour les femmes. Absence de toute parure pour les femmes ; cotonnades teintées en noir ou trempées d'huile palmiste ; cheveux incultes. Il y a deux périodes pour le deuil : le deuil cloîtré suivant immédiatement le décès dure quatre mois, dont les seize derniers jours sont très sévères : marche courbée, les deux bras portés en croix sur la poitrine, tenue on ne peut plus sommaire : pagne sale et même déchiré. Puis sortie et bain lustral au marigot ou lagune ; tête rasée et cheveux jetés à l'eau, puis bain normal et pagne noir avec bande rouge ; bras portés en croix, visites chez les parents et les sympathisants. Deux mois après, un nouveau tour de visites pour remercier parents et amis ; ensuite dépouillement de la tenue de deuil, arrangement des cheveux, parures : la tenue redevient normale.

En plus de ce qui précède, le clan Adjigo, originaire de Ogua (Cape-Coast), du pays Fanti de la Côte de l'Or, observe un cérémonial très frappant par son originalité. Dans ce clan, les veuves sont ligotées, flagellées, enfermées dans une case chauffée où fume du piment, et tenues agenouillées sur des coques de palmistes. Huit jours après, elles font une promenade à la plage, pour prendre un bain destiné à les purifier de toutes malédictions ; puis une sortie et une promenade chez les parents et sympathisants, pour les saluer et les remercier. Elles observent des interdits pendant un temps indéfini ; ne pas voir, ni toucher le tam-tam fétiche *aklima* (enveloppé d'un morceau de cotonnade blanche), sacré intangible pour les individus qui ne sont pas Adjigo ; ne pas se rendre à la plage ; ne pas regarder, ni toucher du cuivre, ni des récipients de cuivre, jusqu'à l'enlèvement des interdits.

L'enlèvement des interdits s'effectue au moyen d'une offrande (sacrifice) composée d'un bœuf, de huit poulets, de boissons, de deux cuvettes en perles, dites *gblinti*. Les veuves, à tour de rôle, s'asseyent sur le bœuf, sorte de bouc émissaire des juifs, et y restent assises pendant la bénédiction prononcée par le maître des cérémonies, d'ordinaire le chef de famille et dépositaire des coutumes. Têtes rasées, promenade à la plage pour y passer la nuit sous des abris improvisés, exposées à toutes les intempéries : vent, humidité. Des trous sont creusés pour capter l'eau de mer destinée aux ablutions rituelles. Les baigneuses sont entourées de membres de leur famille pour ne pas être emportées par les flots. Puis, elles revêtent des parures et la tenue d'apparat et suivent une procession à la musique du tam-tam *aklima* et aux cris des assistants : *akpoto hoho !!!* (= les vieilles veuves ne sont que de vieux sacs vides) ; allusion à leur fréquente stérilité. On danse jusqu'à la rentrée dans le village. Le veuvage et les cérémonies se clôturent par une nouvelle tournée de visites de remerciements chez les parents et les sympathisants.

En général, le deuil et le veuvage du mari durent de huit à seize jours ; il est cloîtré et sans tenue spéciale.

FR. CHARDEY, LOMÉ.

# Miscellanea

## Generalia et Europa

### Eléments d'origine pélasgique dans la religion grecque (A. J. VAN WINDEKENS).

— L'apport des habitants préhelléniques de la Grèce à la formation de la civilisation grecque se trahit surtout dans le domaine religieux, et ces influences se traduisent d'une façon très claire dans la langue. Jusqu'ici, la plupart des linguistes partageaient l'opinion de KRETSCHMER, selon laquelle la population préhellénique aurait parlé une langue non indo-européenne. WINDEKENS trouve plus probable l'hypothèse de VLADIMIR GEORGIEV, d'après laquelle la langue de cette population aurait été un dialecte indo-européen, qu'il appelle la langue pélasgique. A la lumière des principes linguistiques établis par GEORGIEV pour cette langue, le nom de la déesse Ἀθήνη exprimerait la notion de « mère », prise surtout dans le sens de protectrice. Le terme δαίμων aurait eu à l'origine le sens de « signe, signe d'en haut »; les δαίμονες auraient indiqué les manifestations des forces supérieures et, ensuite, ces forces supérieures elles-mêmes. La terreur sacrée, inexplicable (θάμβος), serait l'effet de telles manifestations de forces divines incompréhensibles. Enfin, le nom du dieu Κρόνος aurait été, à l'époque pélasgique, l'épithète d'un dieu, qui avait été avalé par un monstre (l'épithète rappellerait la lutte héroïque du dieu). Les envahisseurs grecs, qui ont dû trouver un motif pour faire détrôner par leur Zeus le dieu pélasgique, auraient déformé ce récit en transformant Κρόνος en un être monstrueux avalant ses propres enfants. (Le Muséon [Louvain] 63. 1950. 97-112.)

### Ein etruskisch-iberischer Pflanzennamen (JOHANNES HUBSCHMID). — V. BERTOLDI

hatte nachgewiesen, daß eine Entsprechung von etr. *μούτουχα* Thymian, Cytinus hypocistis (Dioskurides) in einer Mundart Südkalabriens weiterlebt, *mūtaca* 'nome di un erba (cisto)' und daß derselbe Stamm in ital. *mucchio* Zistrose (< *mūtulus*), in sard. *mudégu*, *mudécru* und roussill. *molxera* 'id.' enthalten ist. Eine genaue Entsprechung von etr. *μούτουχα* hat sich nicht nur in Südkalabrien, sondern auch in Katalonien und in Südfrankreich erhalten: kat. *mòdaga*, *mòduga*, südfr. *mouche*, *mouge*, *mugo* u. ä. Zistrose. Ein im Dep. Aveyron vereinzelt bezeugtes *moudre* (Zistrose) weist auf eine Grundform *\*mūtaro-* hin. Die Suffixe *-ako-* und *-aro-* finden sich in weiteren Pflanzennamen vorindogermanischen Ursprungs. Aus der Verbreitung der Typus vorrom. *\*mūtako-* u. ä. darf man schließen, daß der Pflanzennamen ursprünglich nicht etruskisch war, sondern aus einer weiter verbreiteten vorindogermanischen Mittelmeersprache stammt. (Museum Helveticum 7. 1950. 221-226.)

**Hethitisches zur Frage der indogermanisch-finnisch-ugrischen Sprachverwandtschaft** (BERNHARD ROSENKRANZ). — In den letzten Jahrzehnten brach sich, vor allem dank der Arbeiten von B. J. COLLINDER, immer mehr die Überzeugung Bahn, daß die Übereinstimmungen zwischen dem Indogermanischen und den finnisch-ugrischen Sprachen nicht durch bloße Entlehnungen erklärt werden können, sondern auf Urverwandtschaft zurückgehen müssen. Bei den bisherigen Untersuchungen hat man aber die am frühesten bezeugte indogermanische Sprache, das Hethitische, noch nicht berücksichtigt.

ROSENKRANZ zeigt nun an Beispielen (zwei aus dem Gebiet der Pronomina, vier aus dem Gebiet der Verbalflexion), daß das Hethitische vermittelnd zwischen den übrigen indogermanischen Sprachen und dem Finnisch-Ugrischen steht. (Archiv Orientalní [Praha] 18. 1950. 439-443.)

**Das afrikanische Tumbien und seine Verwandten in anderen Kontinenten** (O. F. A. MENGHIN). — Zum erstenmal hatte O. MENGHIN im Anthropos 20. 1925 und 21. 1926 das miolithische und epimiolithische Tumbien des Kongogebietes herausgearbeitet. Heute nach 25 Jahren überblicken wir vor allem durch die neuesten Arbeiten von BREUIL die Chronologie des Kongopalaolithikums viel besser. Es ist aber nicht notwendig, den Terminus Tumbien durch andere Bezeichnungen zu ersetzen. Die Annahme einer miolithischen Faustkeilkultur, die MENGHIN als den archäologischen Niederschlag des ältesten Pflanzertums anspricht, ist durch die Erforschung der miolithischen Faustkeilkulturen Europas, Asiens und Australiens seit dem Erscheinen der „Weltgeschichte der Steinzeit“ vertieft worden. Nahezu die Hälfte der Arbeit ist den Faustkeilkulturen Nord-, Mittel- und Südamerikas gewidmet, die der europäischen Fachwelt fast unbekannt geblieben sind. Die mio- bis epimiolithische Zeitstellung dieser Komplexe steht in den meisten Fällen fest. Auch hier macht es die archäologisch-ethnologische Situation wahrscheinlich, daß es sich um sehr alte, vorkeramische Pflanzerkulturen handelt. Das Auftreten melanesoider Rassentypen in Amerika, darunter der Lagoa-Santarasse, läßt sich mit der miolithischen Faustkeilkultur in Beziehung setzen. (El Tumbiense africano y sus correlaciones mundiales. Runa [Buenos Aires] 2. 1950. 89-125.)

### Asia

**Die unblutige Tierweihe der vorislamischen Araber in ethnologischer Sicht** (JOSEF HENNINGER). — Die unblutige Tierweihe ist für das vorislamische Arabien in einer doppelten Form bezeugt: entweder wurden die geweihten Tiere in das „heilige Gehege“ (*himā*) gebracht, das mit der Kultstätte einer Lokalgottheit verbunden war, oder sie blieben bei ihrer Herde, wurden aber markiert und dem wirtschaftlichen Gebrauche entzogen. Aus einer Vergleichung mit den nordasiatischen Rentier- und Pferdezüchtern ergibt sich als die bestbegründete Erklärung: Die ältere Form der Tierweihe im vorislamischen Arabien war die einfache Freilassung, und zwar zu Ehren des Himmelsgottes. Die Überweisung an ein *himā* kam erst später auf, als Lokalgottheiten zu Empfängern der geweihten Tiere wurden. (Pp. 179-190 in: JENSEN AD. E., Hrsg., Mythe, Mensch und Umwelt. 362 pp. in 8°. Bamberg 1950. Meisenbach & Co.)

**The Notion of the Desert in Sumero-Accadian and West-Semitic Religions** (ALFRED HALDAR). — In certain Sumerian and Accadian ritual texts, especially such as concern the cult of a dying and rising fertility god, *edin* (the steppe, the desert) is a notion parallel to the nether world, the abode of hostile powers (demons and monsters). The author thinks that traces of this idea are also found in Ugaritic texts and in the Old Testament. This does not imply anything like an identification of the religions or rituals of these three areas, nor has this statement any bearing on the problem of the existence or non-existence of reflections of bedouin culture in the Old Testament. The passages possibly connected with the "nomadic ideal" belong to quite another trend of tradition, which may have existed collaterally with the conception discussed above. (Uppsala Universitets Årsskrift, 1950 : 3. 73 pp. in 8°. Uppsala, A. B. LUNDEQUIST'ska Bokhandeln. Leipzig, OTTO HARRASSOWITZ.)

**Herodots babylonische und assyrische Nachrichten** (WALTER BAUMGARTNER). — Aus einer Vergleichung von HERODOTS Bericht über Babylon mit dem, was heute aus den Ausgrabungen und der Keilschriftliteratur bekannt ist, ergibt sich: HERODOT ist selbst in Babylon gewesen; er hat gut beobachtet und charakterisiert; in der Schilderung der Stadt finden sich aber doch manche Lücken, ferner Irrtümer, die auf Verallgemeinerung oder Kombination beruhen. Seine Bemerkungen zur babylonischen Kultur



stammen zum größeren Teil nicht aus eigener Beobachtung, sondern aus HEKATÄUS. Über die babylonische und assyrische Geschichte weiß er auffallend wenig, während er über Ägypten und Medien-Persien bedeutend besser unterrichtet ist. Die von HERODOT wiedergegebenen Überlieferungen stammen aus den niederen Volksschichten Babyloniens, wo die Geschichte mit sagenhaften Elementen vermischt war. Wo HERODOTS Angaben geschichtlich unhaltbar sind, ist er doch eine Quelle für orientalische Sagenstoffe. (Archiv Orientalní [Praha] 18. 1950. No. 1-2. 69-106.)

**Zur Frage der alttürkischen Runen** (FRANZ ALTHEIM). — V. THOMSEN hatte die alttürkischen Runen vom Orchon und Jenissei aus einem aramäischen, und zwar dem älteren soghdischen Alphabet abgeleitet. Die 1942 veröffentlichten Inschriften aus der Nähe von Mzcheta, das die Hauptstadt des alten Gruzinien war und im jetzigen Bezirk Armazi liegt, enthalten nun elf Buchstaben, die eine enge Verwandtschaft mit den türkischen Runen zeigen. Darum ist die Hypothese der Verwandtschaft der Runen mit dem älteren soghdischen Alphabet aufzugeben. Aber nicht vom Kaukasus haben die Türken ihre Schrift empfangen, sondern dorthin, wohin diese gruzinischen Inschriften deuten: aus dem nördlichen Iran und zwar vermutlich noch in vorsasanidischer Zeit. Endgültig kann die Frage aber erst entschieden werden, wenn das Alphabet verglichen werden kann, das in Choresm gefunden wurde, wo unfern des Ostufers des Amu-darja in der Kara-kalpakistanischen Sowjetrepublik eine hochentwickelte gräko-buddhistische Kultur aus dem dritten Jahrhundert n. Chr. entdeckt wurde. (F. ALTHEIM, H. JUNKER und R. STIEHL, Inschriften aus Gruzinien. *Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves* [Bruxelles] 9. 1949. 1-25.)

**Felsbilder im Lang-shan** (J. MARINGER). — Im Jahre 1930 wurden von der SVEN HEDIN-Expedition im Lang-shan Gebirge (Innere Mongolei) an mehreren Stellen Felsbilder festgestellt. Diese haben sich als die am weitesten nach Südosten vorgeschobene Gruppe des großen innerasiatischen Felsbilderkreises erwiesen. Zum Teil schließen sich die Bilder inhaltlich und technisch unverkennbar den üblichen Darstellungen an; hingegen scheint in Altain-ama am Südfuß des Lang-shan eine ausgesprochene Sondergruppe vorzuliegen, die namentlich rein geometrische anthropomorphe Figuren umfaßt. (*Ethnos* [Stockholm] 15. 1950. 57-73.)

**Le trône et son symbolisme dans l'Inde ancienne** (JEANNINE AUBOYER). — Au stade primitif, le trône indien est confondu avec l'autel et mis en corrélation avec les autres éléments essentiels du lieu saint (l'arbre-colonne, l'eau). Le trône réunit en lui tous les caractères devant en faire une synthèse cosmique. Progressivement, ses formes différentes accuseront, en évoluant, la conception à la fois divine et royale qui s'y rattache. Placé au centre du monde, il est en rapport étroit avec le pilier cosmique. L'accroissement politique de la puissance monarchique et l'idée d'un droit divin absolu, allant jusqu'à l'hypostase de la divinité dans la personne royale, établissent une confusion volontaire entre le trône sacré, socle du dieu, et le trône royal, support de la monarchie. Le trône est immuable et jouit du pouvoir de transmettre la royauté, la prééminence, tandis que ses occupants successifs sont éphémères. Cette conception n'est pas exclusivement indienne. On trouve les prototypes de certaines formes de ce trône indien dans la civilisation de l'Indus, fortement imprégnée de la culture suméro-akkadienne, et dans l'art sassanide; on a également constaté l'infiltration aux Indes d'idées sur la royauté provenant de ces contrées occidentales. (*Annales du Musée Guimet. Bibliothèque d'études. Tome 55. 228 pp. in 8°. Avec un frontispice et 11 planches. Paris 1949. Presses Universitaires de France.*)

**Maize among the Hill Peoples of Assam** (C. R. STONOR and EDGAR ANDERSON). — There are considerable differences between the Assamese varieties of maize. As a whole they tend to have: slight color or none at all, many short internodes, semienclosed tassels, spathelike upper leaves, pendent tassel branches, several small ears, long slender leaves, short silks, dull aleurone colors, small subspherical kernels. They are distinguished by their lack of vigor. — This complex of characters is unknown in

Mexico and Central America. In South America it is approached only in hybrids from the eastern rivers and in certain primitive popcorns. In prehistoric times, varieties with similar cobs and kernels were the only type of maize along the west coast of South America for a very long period. — The same and similar varieties are widely though spottily distributed from Persia and Turkestan to Tibet and the Island of Hainan, nearly always among primitive and conservative peoples. — This race of maize, as a primitive, relatively unproductive crop, utilized for brewing, for popping, and for green corn, must either have originated in Asia or have been taken there in pre-Columbian times. — A later movement brought what is essentially a Caribbean type of maize to the Philippines and to many countries colonized by the Europeans. (Annals of the Missouri Botanical Garden 36. 1949. 355-404.)

### Africa

**L'Égypte est-elle surpeuplée ?** (E. NASSIF). — Depuis 1897, le chiffre de la population égyptienne a passé de 9 715 000 à 19 millions environ. 35 000  $km^2$ , soit le 3,5 % de la superficie totale, sont habités de façon permanente, tandis que le reste du pays n'est que désert ; la densité de la population, rapportée au territoire cultivé, a donc dépassé 500 habitants au  $km^2$  en 1950. Mais il ne faut pas oublier que, depuis 1921, d'importants progrès agricoles ont été réalisés par l'irrigation, le drainage, l'amélioration des méthodes de culture et qu'il reste encore des possibilités qui ne sont pas exploitées. L'Égypte est encore loin d'un état de surpopulation absolue ; le niveau de vie de ses habitants peut s'améliorer et il n'est nullement nécessaire pour cela de favoriser la prévention des naissances. (Population [Paris] 5. 1950. 513-532.)

**The Proclitic Determinative Article in some Bantu Languages and Dialects** (GIOVANNI CHIOMIO). — In the Great Lakes Territories different ways have been adopted for writing the mobile prefixes of the Bantu nouns. A thorough examination shows the existence of the proclitic determinative article (the) in some Bantu languages and dialects. In writing, it would be convenient to separate this article from the noun that follows. (L'Articolo Determinativo Proclitico in alcune Lingue e Dialecti Bantu. 40 pp. in 8°. Con 1 carta. Torino 1948. Istituto Missioni Consolata.)

**La religion des Arabisés de l'Est du Congo belge** (LECOSTE BEAUDOIN). — Les Arabisés de l'Est du Congo belge sont des musulmans sunnites de rite chaféite. Ils se prétendent très orthodoxes, admettent le Coran et la Sunna, tous les articles de foi et toute la loi musulmane avec les règles relatives au culte (les cinq obligations fondamentales) et celles relatives au droit et à la morale. Bien qu'ils n'aient pas de docteurs de la loi coranique, ils connaissent mieux leur religion qu'on ne le croit généralement. Un examen approfondi montre cependant que les vieilles croyances de ces tribus bantoues ne se sont souvent modifiées que de nom ; sous un vernis islamique, on retrouve presque intacts les croyances aux esprits, la divination, la magie, la sorcellerie et le culte des morts. (Bulletin des Juridictions Indigènes et du Droit coutumier congolais [Elisabethville] 18. 1950. 310-317.)

### America

**Plant Evidence for Early Contacts with America** (GEORGE F. CARTER). — Several facts point to an importation of the sweet potato by man, from the area where it was known as *kumara*, at a period far in advance of 1000 A. D. These facts are : The Quechua name for sweet potato, *kumara*, which is found in many parts of Polynesia ; the association of the sweet potato with rituals and archaic myths in Hawaii ; the extensive acreage planted in sweet potatoes in New Zealand at the time of discovery ; and the fact of vegetative reproduction in the sweet potato. — *Hibiscus tiliaceus*, a plant that grows wild throughout most parts of America and Polynesia, is used extensively in much the same way and even has the same name in both areas.



The identity of name and uses in Polynesia and America, when coupled with the aforementioned evidence from the sweet potato, makes it certain that man carried the name for the plant, and quite possibly its particular uses, across the same seas. It even seems probable that he carried the plant itself. — The yam was probably domesticated in Java and spread from there into Polynesia. It seems to have been growing in the Caribbean area when Columbus reached there. There is little evidence that the yam was known in Africa at that time. It could have been brought by those who carried the sweet potato into the Pacific. — The bottle gourd is probably a native of India. In Peru recent work has uncovered a pre-Chavin agriculture containing the bottle gourd. The age of this material has been established as prior to 1000 B. C. The bottle gourd was probably carried by man across the ocean — and the best evidence points to the Pacific — at a time well before 1000 B. C. — Genetic study shows that the cottons of the world can be placed in three groups: 1. Old World — whether wild or domesticated — with 13 large chromosomes; 2. American — wild — with 13 small chromosomes; 3. American — cultivated — and Hawaiian wild with 26 chromosomes of which 13 are large and 13 are small. The 26-chromosomed cottons contain both the Asiatic and American set of chromosomes. After the differentiation, therefore, the Asiatic and American cottons have been grown alongside each other. The cottons of the Pacific Islands, except the Hawaiian, have now been shown to be derivatives of American domestic forms. Thus the genetic study suggests an early introduction of Asiatic cotton into America. Actually 26-chromosomed cotton appears in Peru in conjunction with the bottle gourd at the base of a mound which dates from at least 1000 B. C. The earliest contacts between Asia and Middle America must reach back far beyond that time. (Southwestern Journal of Anthropology [Albuquerque, N. M.] 6. 1950. 161-182.)

**The Excavation of Ste. Marie I** (KENNETH E. KIDD). — Ste. Marie I was the Jesuit base for their work among the Hurons from 1639 until 1649 when it was burnt. The residence comprised a chapel and a workshop and some smaller buildings, protected by a wall. The greater part of the 40 000 specimens recovered are of European origin. The Indian artifacts are of Huron types. The results of the excavation confirm contemporary historical records and throw light on the material culture of seventeenth-century frontier life. (XIV + 191 pp. in 8°. With 50 plates, 11 maps and 31 figures. University of Toronto Press, 1949.)

**Mittelamerikanische Denkmäler** (WALTER KRICKEBERG). — Es wird ein kurzer Überblick über Geschichte und Kultur der vorspanischen Mayaländer in Guatemala, Chiapas, Tabasco und Yucatan geboten, wobei zur Illustration auf die Originale, Modelle und Bilder im Berliner Museum für Völkerkunde hingewiesen wird. Im „Alten Reich“ (300-900 n. Chr.) errichtete man hohe Terrassen mit monumentalen Treppen. Das Relief trat vor der Rundplastik in den Vordergrund. Die Steinstelen waren viereckige Pfeiler oder flache Steinplatten. Im „Neuen Reich“ (900-1450) bevorzugte man Gebäudekomplexe aus langgestreckten Bauten, die einen viereckigen Platz umgaben und mit einer Pyramide verbunden waren. Freistehende Stelen in Pfeiler- oder Plattenform waren unbekannt. Die Tempel waren schwerer und massiger, der Fassadenschmuck eckiger und ornamentaler. Chichen-Itza zeigte eine harmonische, künstlerisch sehr hoch stehende Verschmelzung von Maya- und toltekischen Elementen. Etwa in die gleiche Zeit wie das „Alte Reich“ ist der altertümliche Kulturkreis der Olmeken anzusetzen, zu dem die Funde von Cozumalhuapa zu rechnen sind, die wegen ihrer Reichhaltigkeit, Singularität und künstlerischen Qualität zu den größten Kostbarkeiten des Berliner Museums gehören und hier eingehend beschrieben und erklärt werden. (36 pp. in 8°. Mit 16 Abb. und 1 Karte. Berlin 1950, Verlag H. WIGANKOW.)

**Salzersatz bei den Indianern des oberen Xingú, Mato Grosso** (HELMUT SICK). — Die Asche verbrannter Wasserpflanzen (Aguapé, Eichhornia spec., Pontederiaceae) wird in einen mit Blättern und roher Baumwolle ausgelegten trichterförmigen Korb getan; darauf wird Wasser geschüttet, so daß die salzhaltigen Stoffe sich mit dem Wasser in



einem unter dem Trichter stehenden Tongefäß sammeln. Die Flüssigkeit wird durch Erhitzen zum Verdunsten gebracht. Die zurückbleibende, salzig schmeckende Masse (87,6 % KCl, 0 % NaCl) hat für die Indianer großen Handelswert. — Der hier von den Indianern gebrauchte trichterförmige Korb wird am Araguaia und Tocantins von den Brasilianern bei der Herstellung von Seife aus Asche verwendet. (Sobre a extração do sal de cinzas vegetais pelos índios do Brasil Central. Revista do Museu Paulista [São Paulo] Nova Série 3. 1949. 381-390.)

**Les langues de la famille Tupi-Guarani** (ČESTMÍR LOUKOTKA). — Les langues et les dialectes de la famille Tupi-Guarani sont classés d'après leurs migrations hypothétiques : la migration vers l'est ; la première migration vers le sud ; les tribus guaranisées du bassin du Paraguay ; la deuxième migration vers le sud ; la migration historique vers le nord ; la migration historique du bassin de l'Amazone vers le nord ; — vers l'ouest ; la prétendue parenté des Miranha et des Záparo avec les Tupi-Guarani ; la migration vers le nord ; — vers l'ouest ; les tribus guaranisées du Gran Chaco et de Bolivie ; les tribus dites « non pures ». Pour terminer, on cite encore l'index bibliographique des ouvrages ou articles traitant des langues en question (pp. 31-40) et un index des noms des 190 tribus. (Universidade de São Paulo. Boletim CIV : Etnografia e língua Tupi-Guarani, N° 16. 42 pp. in 8°. São Paulo 1950.)

### Oceania

**Ying Ch'ing Porcelain Found in the Philippines** (KAMER AGA-ÖGLÜ). — Pottery from the southern half of the Philippine Archipelago constitutes the major portion of the Oriental collection in the Museum of Anthropology at the University of Michigan. There is a relatively small group of Philippine native wares. The major part is Chinese ; the second important group is of Siamese origin. The Chinese ceramics consist mainly of the celadon and blue-and-white wares, which represent the well-known export type. The next group is a variety of a porcellaneous stoneware with a celadon type glaze. Then there are a number of large storage jars of stoneware. These Chinese wares belong mainly to the Sung and Ming dynasties. Unique in this vast collection are two examples of *ying ch'ing* porcelain which is very rarely found outside of China and apparently was not made for export. The first of these is a globular wine pot, probably belonging to the Sung dynasty. The second *ying ch'ing* is a shallow bowl which is of early Ming rather than Sung origin. (The Art Quarterly 1946. 315-326. With 11 figures.)

**The Linguistic Position of Southwestern New Guinea** (J. H. M. C. BOELAARS). — It has been the author's intention "to open up the material collected by Fathers H. GEURTJENS and P. DRABBE". In his final conclusion Father BOELAARS writes : "We are aware of the fact that this study has a preliminary character only. The conclusions are rather unsatisfactory, because it proves to be impossible to come to a definite pattern in the languages of S. W. New Guinea. We are rather inclined to say : the languages of this fairly small area are enormously intricate and the pattern inextricably confused, though it was possible to indicate some agreements, sometimes even pointing in the direction of a more or less striking resemblance in structure. But there are always, even between such languages as show most resemblances, such differences that the investigator becomes very cautious when tempted to draw more sweeping conclusions... New investigations may arrive at somewhat different conclusions from this material with the help of different criteria." (XXIII + 217 pp. in 8°. With 1 map. Leiden 1950. E. J. BRILL.)

**Les effigies religieuses des Nouvelles-Hébrides** (JEAN GUIART). — Le Musée de l'Homme à Paris possède une collection assez riche d'effigies religieuses des Nouvelles-Hébrides, surtout de Malekula et des îlots avoisinants. Les statues sculptées en bois et en fougère arborescente sont plus nombreuses que les statues de pierre. On y voit, en outre, des masques funéraires modelés dans une masse plastique ; ils représentent,

en général, les visages d'ancêtres ou de personnages morts récemment. Une partie de ces effigies a un rapport avec les rites de sociétés secrètes ; cette appellation leur est d'ailleurs souvent attribuée à tort. Au sud-ouest de Malekula, par exemple, on érige un *temes*, effigie d'ancêtre, lorsqu'un degré est conféré aux membres d'une de ces sociétés. Mais il existe également un culte des ancêtres en dehors de ces sociétés. Le modelage de masques funéraires (*rambaramp*) est une précaution contre un retour intempestif du mort ; on lui dédie une effigie, image matérielle de sa richesse et de son prestige encore vivant. Il arrive parfois que la reproduction confonde la personnalité du défunt avec celle d'un personnage mythique. (Journal de la Société des Océanistes [Paris] 5. 1949. 51-86.)

**Expressions of Grief among Aboriginal Women** (CATHERINE H. BERNDT). —

The author has collected a considerable number of mourning songs from Australian aboriginal women in the locality of Bathurst and Melville Islands on the one hand and in that of north-east Arnhem-Land on the other. The songs show how the women express their individual grief (real or assumed) in cases of illness, death or prolonged absence on the part of their husbands or children. Although the form, the motifs and the language of the songs appear to be circumscribed by tradition yet the singer is permitted a wide scope which allows for a certain amount of personal selection in the concrete incidents, individual experiences and feelings expressed. In their mourning songs as in the rest of their culture pattern the two areas have certain lines in common but also notable variations. In Bathurst and Melville Islands the conversational dialogue form of the songs is more clearly marked. The woman talks to the spirit of the deceased as if it were still a human being corporally present ; she reminds it of past associations of an intimate and erotic nature, makes suggestions for the future, etc. In north-east Arnhem-Land we are especially struck by the frank acceptance and discussion of bodily decomposition after death. The traits common to the songs of both localities are : a wish for the dead to return ; a recollection of some incident in the life of the sick or deceased person ; interest in the future of the deceased's spirit ; references to a husband's actual or potential associations with other women against his wife's will. (Oceania [Sydney] 20. 1950. 286-332.)

---

## Bibliographie

**Koppers Wilhelm.** *Der Urmensch und sein Weltbild.* 272 pp. in 8°. Wien (1949). Verlag Herold.

È un rifacimento aggiornato e ampliato dell'interessante contributo dello stesso A. « Urmensch und Urreligion <sup>1</sup> ».

I principali problemi dell'uomo primitivo vengono trattati alla luce dell'Etnologia, della Preistoria, della Paleoantropologia e dell'Antropologia.

Dal modo come sono lavorati gli « utensili » anche più antichi, l'A. deduce che gli uomini primitivi non dovevano essere « alogici », nè « prelogici », ma razionali. La razionalità degli uomini primitivi si desume anche, ed a maggior ragione, dalla conoscenza che tali uomini avevano ed hanno di principî etici (monogamia e esogamia). L'esogamia, secondo l'A., non troverebbe una spiegazione soddisfacente, se non in prescrizioni di natura etica (timore riverenziale dei figli verso i genitori e tutela dell'autorità dei genitori nei riguardi dei figli).

Allo svolgimento delle idee religiose dei primitivi l'A. dà uno sviluppo maggiore. In esso utilizza sia le proprie interessanti osservazioni presso i Bhil dell'India e gli Yàmana della Terra del Fuoco, sia le osservazioni di altri etnologi d'ogni scuola. Da queste osservazioni risulta che la religione dei primitivi è monoteistica e che la tradizione « Paradiso, peccato originale » è universalmente diffusa. Tale fatto, considerato nelle sue circostanze (particolari della tradizione), farebbe ritenere che sia il monoteismo, sia la tradizione del peccato originale, si fondano su una rivelazione primitiva.

Razionalità, eticità e religiosità dell'uomo primitivo, dimostrano la spiritualità della di lui anima e smentiscono perciò in pieno l'evoluzionismo materialistico.

Questi problemi vengono svolti nei capitoli II, III, IV e VII. Ma l'A. non si limita alla confutazione dell'evoluzionismo materialistico, egli ritiene opportuno di spezzare una lancia anche contro l'evoluzionismo antropologico ristretto al solo corpo umano. A tale argomento consacra due lunghi capitoli, il V e il VI. Nello svolgimento dei quali segue sostanzialmente il PORTMANN.

Questi ritiene che l'evoluzionismo ristretto al corpo dell'Uomo sia da respingersi, perchè, secondo tale A., sarebbe impossibile concepire un organismo animale simile all'Uomo, ma non ancora informato da un'anima spirituale, donde la ragione dell'inesistenza di autentici « Missing links » (p. 60); inoltre, perchè non si può scindere l'Uomo in due parti: corpo animale e spirito, trattando separatamente delle origini del corpo e dell'anima (p. 61); e, finalmente, perchè l'infusione dello spirito umano in un corpo belluino, avrebbe reso necessarie trasformazioni fondamentali anche sotto l'aspetto puramente corporale (p. 59).

Queste ed altre ragioni suggerirebbero, secondo il KOPPERS, di abbandonare, nel risolvere il problema delle origini del corpo umano, il metodo evoluzionistico per adottare quello « storico »; tanto più che le recenti scoperte della Paleoantropologia

<sup>1</sup> W. KOPPERS, *Urmensch und Urreligion*. In: FRIEDRICH DESSAUER, *Wissen und Bekenntnis*, pp. 25-149. 2. Auflage. Olten 1946. Verlag OTTO WALTER.



sembrerebbero confermare questo modo di vedere, giacchè si rinvennero forme umane di tipo attuale fin dal Pleistocene, mentre, se fosse vero l'evoluzionismo ristretto, le forme più antiche dovrebbero essere quelle teromorfe. Anche nell'ambito del gruppo neandertaliano si trovano inversioni. Infatti, le forme più somiglianti alle attuali (Saccopastore, Carmelo, Krapina, ecc.), appartengono a periodi più antichi e le forme più teromorfe (La Chapelle, Circeo, ecc.), a periodi più recenti.

Ciò farebbe pensare a una « formazione secondaria » del tipo neandertaliano dal tipo attuale; tanto più che anche l'Etnologia offrirebbe esempi di « formazione secondaria » di tipi più grossolani e teromorfi da tipi più fini; per esempio, i Pigmei dell'Africa e i Malidi.

Rimarrebbe, è vero, la difficoltà di spiegare l'origine dell'*Anthropus* (Pitecantropi e Sinantropi), che è un tipo umano ancora più teromorfo del tipo neandertaliano e insieme più antico. Ma anche questa dovrebbe tentarsi, secondo il P. KOPPERS, alla luce di una « specializzazione secondaria ».

Queste, a grandi linee, gli accertamenti e le supposizioni esposte dall'illustre A. nel suo chiaro e pregevole lavoro.

Non ci soffermiamo sulla parte etnologica, perchè non è di nostra competenza. Ci limitiamo a qualche rilievo sulla parte filosofica e antropologica.

A tale riguardo l'A. sembra sostenere, come abbiamo detto, che non si può scindere l'Uomo in due parti: corpo animale e spirito, trattando separatamente delle origini del corpo e delle origini dell'anima. Ora, a noi ciò non sembra esatto, giacchè, se è vero che corpo e anima nell'Uomo si uniscono in unità di persona, è altrettanto vero che l'anima umana, in quanto spirituale, è sussistente, cioè ha un essere proprio, distinto da quello della materia non ancora informata dall'anima, è questa incomincia ad esistere, come corpo umano, per l'essere che gli viene appunto dall'anima spirituale. Perciò nessuna difficoltà a concepire un'origine distinta dell'anima spirituale e della materia che formerà il corpo. Ed è infatti ciò che avviene al concepimento di ogni creatura umana. I genitori forniscono la materia atta; Dio infonde l'anima spirituale. Ora, ciò che avviene al concepimento di ogni uomo, perchè non potrebbe essere avvenuto alla formazione del primo uomo? Non si vede perchè le cause seconde, agenti almeno come cause strumentali, non avrebbero potuto formare un organismo atto a ricevere un'anima spirituale.

Ma l'infusione dello spirito umano — osserva il P. KOPPERS col PORTMANN — in un corpo belluino, avrebbe reso assolutamente necessario delle trasformazioni fondamentali anche sotto l'aspetto puramente corporale.

Senza dubbio, nel senso che tale infusione importerebbe una trasformazione sostanziale e che la presenza di facoltà nell'Uomo, diverse da quelle dell'animale, richiederebbero anche una struttura organica diversa; ma non per questo si deve ritenere che tali diversità siano controllabili dallo scienziato. Esse potrebbero essere di natura così intima da sfuggire a qualsiasi esame. Perciò potrebbe darsi che all'esame anatomico-istologico non si potesse determinare se un organismo fosse di Uomo o di un Primate inferiore all'Uomo e, ciò nonostante, l'individuo cui fosse appartenuto essere stato in possesso di facoltà astrattive e quindi essere stato un Uomo. Non vediamo quindi l'impossibilità, ammessa dal KOPPERS col PORTMANN, di concepire un organismo animale simile all'Uomo, ma non ancora informato da un'anima spirituale. Anzi, per quanto si può conoscere dai resti osteologici, sembrerebbe proprio che Pitecantropi e Sinantropi potessero trovarsi in tali condizioni. Il P. KOPPERS tende a dimostrare che si trattava di Uomini morfologicamente degenerati; ma è certo? Non potrebbero essere stati uomini morfologicamente in via di evoluzione progressiva, oppure forme estinte d'Antropomorfi superiori? Certamente, se furono gli autori degli utensili rinvenuti a Ciu-ku-tien e gli accensori del fuoco, furono uomini. Ma è certo che proprio essi abbiano lavorato ed acceso il fuoco? Noi incliniamo per la natura umana del Sinantropo, perchè la morfologia delle ossa si avvicina un po' più a quella umana che a quella scimmiesca e quindi riteniamo che l'artefice di Ciu-ku-tien sia stato il Sinantropo. Ma come esserne sicuri? Col Pitecantropo poi non abbiamo trovato

industria. E se fossero stati Antropomorfi più somiglianti agli Uomini? Ci troviamo allora di fronte a un tipo morfologico che poteva avere l'anima razionale (e in tal caso sarebbe stato Uomo), ma poteva anche non averla (e in tal caso sarebbe stato un animale). Non è dunque impossibile concepire forme animali somiglianti all'Uomo che non siano uomini, se la stessa Paleontologia sembra attestarne l'esistenza. Ma posta la possibilità d'una graduazione morfologica fra l'animale e l'Uomo, si presenta spontaneamente e legittimamente allo scienziato l'ipotesi evoluzionistica. Egli farebbe male se desse tale ipotesi come un fatto acquisito, ma, se l'applica come prima spiegazione scientifica e come metodo di ricerca, non solo non erra, ma agisce scientificamente.

Infatti, compito d'ogni scienziato è la ricerca delle cause e delle condizioni del compiersi di un fenomeno, ossia la ricerca della sua spiegazione. Ora, l'etnologo culturale spiega il graduale progresso della cultura umana, mediante la tradizione orale o scritta, che conserva e trasmette le conquiste dell'ingegno umano, e stabilisce un nesso causale fra la cultura delle successive generazioni. Ma nel mondo biologico non esiste tradizione; l'unico legame fra i viventi è quello genetico. Ora, se per ipotesi, dovesse osservarsi un certo progresso nella comparsa di nuove forme viventi, in modo che queste presentassero un fondo comune con le precedenti e insieme delle innovazioni, secondo un piano di graduale perfezionamento, verrebbe spontaneo pensare che tali forme siano legate geneticamente fra loro. Si potrebbe, è vero, supporre che esse siano state create così immediatamente da Dio, secondo un piano ideale di graduale modificazione. Ma questa spiegazione, se può essere vera, non dev'essere ammessa dallo scienziato, in quanto tale, se non dopo che siano risultate insufficienti le spiegazioni naturali, perchè non è legittimo far ricorso all'intervento immediato di Dio, se non quando è impossibile spiegare con le cause seconde. Pertanto, l'atteggiamento naturale dello scienziato dinanzi al fenomeno della successiva comparsa di forme viventi morfologicamente affini, è di cercare se esista fra esse un legame genetico, ossia se valga per esse la teoria dell'evoluzione.

Ciò non significa, come vogliono alcuni, che, per questo, tale teoria rappresenti la vera spiegazione. Dio potrebbe aver seguito un altro modo di produzione dei viventi. Ma essa rappresenta la spiegazione naturalistica e quindi, non soltanto applicabile per prima dallo scienziato, ma da non doversi abbandonare se non dinanzi alla smentita dei fatti. Ora, questo deve constare dall'esperienza, ossia dall'impossibilità di collegare morfologicamente fra loro le varie forme apparse nel tempo, perchè, per esempio, fra le forme precedenti e le forme seguenti esiste un salto morfologico tale che rende impossibile ogni collegamento genetico. Tale salto però deve essere reale, ossia deve constare positivamente, giacchè, se non constasse in modo positivo, la presunzione starebbe per il legame genetico, fino a che non risultasse l'irriducibilità morfologica. Ora, poichè la teoria della discendenza, entro certi limiti (almeno fino all'«ordine»), se non provata, può ritenersi per lo meno verosimile e, poichè l'organismo umano, sotto l'aspetto biologico, s'inserisce nel regno animale, con differenze con gli organismi più vicini dell'entità di quella della «famiglia», l'ipotesi evoluzionistica si pone anche per l'origine del corpo umano. Anche per il corpo umano dunque è spontaneo e scientifico ricercare la ragione di tante omologie, somiglianze, analogie di strutture e funzioni in un legame genetico o fisico col mondo animale che l'ha preceduto e non già soltanto in un legame ideale nella mente divina.

Errerebbe tuttavia lo scienziato, anche nel caso che tale legame genetico esistesse, se pretendesse con ciò d'aver spiegato completamente il fenomeno della formazione del corpo umano. Egli avrebbe dato la spiegazione per la parte che lo riguarda, ossia per ciò che concerne la causalità seconda, ma resterebbe da determinare come le cause seconde abbiano potuto produrre un effetto che ontologicamente si manifesta ad esse superiore. E questo non sarebbe più compito dello scienziato, ma del filosofo.

Ciò posto, ci sembra che, nell'interpretazione dei fossili umani, prima di ricorrere alla spiegazione antievoluzionistica della trasformazione regressiva delle forme attuali



verso le Neandertaliane e Pitecantropine, bisognerebbe accertarsi che la spiegazione evoluzionistica in ogni sua forma, non è applicabile. Ora, se è vero che l'ipotesi evoluzionistica è presentemente soggetta a difficoltà, a cagione della scoperta di forme di tipo attuale (Swanscombe e Fontéchevade) in periodi preneandertaliani, non per questo si deve ritenere inapplicabile. Ciò accadrebbe, se si provasse che le forme attuali sono certamente le più antiche in senso assoluto. Ma questo non può dirsi accertato. Tutte le forme umane di tipo attuale che si attribuiscono agli strati più antichi del Quaternario (Kanam, Kanjera, Piltdown, Denise, Galley-Hill, ecc.), per un motivo o per l'altro, sono soggetti a contestazioni. Non vi sono dubbi invece riguardo a Swanscombe e a Fontéchevade. Ma sono questi fossili più antichi del Mauer, del Sinantropo o del Pitecantropo?

Le correlazioni cronologiche fra regioni così lontane sono al presente impossibili. Come allora sapere quale forma è assolutamente la più antica?

D'altra parte, la paleontologia animale e vegetale sembra deporre a favore, come abbiamo detto, d'una certa evoluzione. Il rinvenimento degli Australopithecidi (Scimmie dai caratteri più umanoidi e, come pare accertato, dall'andatura eretta) ha notevolmente diminuito il salto morfologico fra le Scimmie e i Pitecantropi. Non sembra allora più conforme alla realtà che i Pitecantropi abbiano un legame genetico, sia pure collaterale, con gli Australopithecidi e le forme umane di tipo attuale vengano dopo?

Non si può affermare, a nostro giudizio, che ciò sia provato, come pretendono alcuni; ma neppure si può negare che questa non rappresenti una supposizione fondata e scientificamente più attendibile di altre, fino a che non venga provata la priorità assoluta delle forme di tipo attuale o superiori sulle forme umane inferiori, o ritenute tali.

Per questi motivi, non ci sentiamo di seguire il R. P. KOPPERS nelle sue considerazioni di carattere filosofico e, pur ritenendo possibile la sua spiegazione dei tipi umani teromorfi quali prodotti di degenerazione, riteniamo tale spiegazione, allo stato attuale delle ricerche paleontologiche, meno probabile e meno rispondente al metodo naturalistico.

VITTORIO MARCOZZI, S. J.

della Pontificia Università Gregoriana, Roma.

**Saller Karl.** *Grundlagen der Anthropologie.* (CES-Bücherei, Band 17.) 159 pp. in 8°. Mit 21 Abb. Stuttgart 1949. CURT E. SCHWAB.

Ein Bedürfnis der heutigen Welt befriedigt diese Neuerscheinung aus der Feder des Vorstandes der Münchner Lehrkanzel für Anthropologie, denn nach den so mannigfaltigen Irrtümern der letzten Jahrzehnte auf dem Gebiete der Menschheitskunde bringt der um die Anthropologie so verdiente Verfasser endlich einen grundlegenden Überblick über dieses verhältnismäßig doch so junge Forschungsgebiet.

Ausgehend von KANTS Anschauung, daß nicht nur der Leib, sondern auch die Seele, d. h. das Geistige des Menschen zu berücksichtigen ist, hat jede moderne naturwissenschaftliche Betrachtungsweise den Menschen als eine Synthese von Körper und Geist zu berücksichtigen. Der Leib ist die Grundlage, die Seele jedoch bedingt aber erst das wirklich « Menschliche ». Es wird daher die Naturgeschichte des Menschen gleichzeitig für denselben auch zu seiner Geistesgeschichte. Anatomie, Physiologie und Psychologie werden für den Anthropologen zur Grundlage der besonderen Betrachtungsweise, die sich aus dem Vergleich der verschiedenen « Menschenformen » ergibt. Über diese Grundlagen hinausgehend, muß aber auch die Dynamik, d. i. die Entwicklung zum Menschen verfolgt und aufzuklären versucht werden.

Die MARTIN'sche Definition der Anthropologie bleibt trotzdem unverändert zu Recht bestehen, nur muß sie eben durch die neue Auffassung der Einheit von Leib und Seele ergänzt werden.

Das erste große Kapitel umfaßt die genetischen Grundlagen als Voraussetzung der richtigen Bewertung anthropologischer Forschungen.



SALLER weist unter anderem auch darauf hin, daß außer den vegetativen Nerven und den Inkretdrüsen noch das willkürliche Nervensystem mit dem «Gehirn» von besonderer Bedeutung für den Menschen wird, denn das letztere bestimmt über das unbewußte vegetative System hinaus die Ganzheit und Einheit des Organismus und bemüht sich um die Beziehungen des Organismus zu seiner Umwelt. Was Auslese und Gegenauslese für die Keimbahn ist, sind Domestikation und Selbstdomestikation für die individuelle Entwicklung des Menschen. Erbanlagen sind Reaktionsnormen, die, durch die Umwelt ausgelöst, erst verwirklicht und in bestimmte Bahnen gelenkt werden.

Besonders glücklich erscheint mir die Anführung all der Regeln, welche uns Einblick in das gegenseitige Verhältnis von Erbe und Umwelt gewähren. Es sind dies: die GLOGER'sche Regel (die Farbstoffe der Warmblüter erfahren durch Zunahme der Temperatur und Feuchtigkeit eine Steigerung), die BERGMANN'sche Regel (bei Rassen eines Warmblüterrassenkreises nimmt die Körpergröße von wärmeren zu kälteren Gebieten zu), die ALLEN'sche Regel (nach kälteren Gegenden zu erfolgt eine Zunahme der hervortretenden Körperteile).

Das folgende Kapitel behandelt die statistischen Grundlagen zur Umreißung des Typusbegriffes. Als „typisch“ können wir nur jene Merkmale bezeichnen, die im Durchschnitt sich verstärken. „Morphologische Ähnlichkeiten“ sind nur äußere Ähnlichkeiten, die keinen genetischen, d. h. unmittelbar verwandtschaftlichen Zusammenhang besitzen müssen. Auf p. 60 führt der Verfasser an, daß Typenbestimmungen nach Methoden, die nur die Gemeinsamkeit willkürlich ausgewählter Merkmale beachten, niemals einen echten zoologischen Rassenbegriff erarbeiten lassen.

Sowohl Rassen als auch Typen sind stetig fortschreitende dynamische Erscheinungen, so daß der Begriff „reine Rassen“ angesichts der Vererbungsgesetze — besonders der Unabhängigkeitsregel — nur eine ideelle Abstraktion darstellt, die man unmöglich herausfinden kann. Dagegen müssen wir nach JOHANNSEN unter dem Begriff „Typus“ die mittlere Beschaffenheit einer durch natürliche Faktoren umrissene Gruppe verstehen.

Es folgt nun eine sehr gute Aufzählung der wichtigsten Merkmale, die der Anthropologe zu beachten hat. Aus derselben greife ich nur folgende Zitate heraus:

nach SARASIN sind die Pygmäen allgemein als frühe Menschenformen im Sinne „geschlechtsreif gewordener Menschenlarven“ anzusprechen, die wahrscheinlich als pränegride Varietät sich gebildet haben;

„das Geschlecht prägt alle Rassen in gleicher Weise zu männlichen und weiblichen Typen aus, umgekehrt jedoch vermag die Rasse die prinzipielle Art der geschlechtlichen Differenzierung nicht zu beeinflussen“ sowie

„die Ausgestaltung der Großhirnhemisphären und damit die des Intellekts ist bei stammesgeschichtlichen Vergleichen das für den Menschen kennzeichnendste Merkmal und zugleich das charakteristischste Ergebnis seiner Entwicklung“ (!)

SALLER bezeichnet als Seele den Inbegriff des Bewußten und Unbewußten im Menschen (p. 98). Ebenso betont er, daß die Persönlichkeit gleich dem Phänotypus über die Vererbung hinausgeht.

„Rasse ist eine spezifische Ausprägung des allen gemeinsamen Menschentums und in ihrer Besonderheit bestimmt durch die Anlagen und die Umwelt, die ihr geographisch und geschichtlich mitgegeben“ (p. 102). — Dieser bedeutungsvolle Satz dürfte wohl am besten den Begriff Rasse in seiner Vieldeutigkeit wiedergeben.

Der Verfasser geht auch auf die Frage der epistatischen Auswirkungen der Sexualität ein, die in der Phänogenese zu einer Reaktionskette führt und, wie ich selbst gemeinsam mit Dr. med. EXNER nachweisen konnte, auch für die menschliche Rassenlehre von Bedeutung ist.

Eine gedrängte Übersicht psychischer Eigentümlichkeiten sowie krankhafter Merkmale, sowohl körperliche als auch seelische Abartungen umfassend, ergänzt wertvollst diesen Band.

Abschließend behandelt SALLER das Menschenbild der Anthropologie und weist darauf hin, daß der Mensch als Typus im Sinne dessen, was GOETHE „Gesetz“ genannt

hat, aufzufassen ist. Anthropologie ist wesentlich auch medizinischer Art, ohne jedoch eine medizinische Anthropologie im eigentlichen Sinne zu sein. Die letztere ist nicht jene reine naturwissenschaftliche Disziplin, die in den letzten Jahrzehnten ganz auf die vornehmlich mit Lineal und Waage arbeitende Rassenkunde beschränkt war (p. 146).

Mit dem Hinweis auf die Tatsache, daß nicht die beiden Reiche der Natur und des Geistes für die naturgeschichtliche Anthropologie am Anfange stehen, sondern daß der Mensch in seiner Einheit und Ganzheit allein maßgebend für diese ist, beschließt der Verfasser sein Werk.

R. RUTIL, Wien.

**Saller Karl.** *Art- und Rassenlehre des Menschen.* (CES-Bücherei, Band 33.) 184 pp. in 8°. Mit 4 Tafeln und 11 Abb. im Text. Stuttgart 1949. CURT E. SCHWAB.

Einleitend weist SALLER darauf hin, daß für jeden Wissenschaftler es immer absurd bleiben muß, wenn Fragen seiner Wissenschaft auf ein politisches Gebiet geführt und so zum Gegenstand einer eifrigen Diskussion bei einer breiten Allgemeinheit werden. Mit diesen Worten wird wohl am besten der Zweck dieses Buches gekennzeichnet.

Hinter der Beschreibung von Art und Rasse steht immer die Frage nach dem Sinn des Menschenlebens und seiner Entwicklung. Die Lebewesen gliedern sich in Familien, Gattungen, Arten und Rassen; der Anthropologe befaßt sich nur mit den beiden letzteren, die allein beim Menschen in Frage kommen. Die Art umfaßt einen Lebenskreis, dessen Angehörige untereinander in kontinuierlicher Fortpflanzungsgemeinschaft zu fruchtbarer Vermischung und Fortpflanzung fähig sind. Es folgert daraus, daß was in der Gegenwart Menschenantlitz trägt, ein und derselben Art angehört. Rassen sind nun Fortentwicklungen derselben Art, und Konstitutionen sind die einzelnen Personen, in denen sich Art und Rasse verwirklicht haben.

Rasse ist eine Kombination von erblichen Merkmalen von bestimmter Variabilität, die unter geographisch bedingter Isolation in Erscheinung getreten ist und durch die sich die Träger der einen Rasse von den Trägern der anderen Rassen unterscheiden. Ursprünglich hat es nur Naturrassen gegeben, zeitlich entwickelten sich aber auch Kulturrassen, denn Rassen sind zeitlich und räumlich bedingte Ausschnitte aus dem Artbilde. Die natürlichen Rassen, d. h. die Systemrassen, bauen sich auf viele Individuen auf und zeichnen sich durch viele verschiedene Rassenmerkmale aus. Zuchtrassen, d. h. genetische Rassen, entstehen durch Züchtung von einem Paar her unter einer bestimmten Zielsetzung. Diese letztere kann niemals für den Menschen angenommen werden.

Die Erforschung des menschlichen Lebens ist nicht nur Biologie im engeren Sinne, sondern sie muß auch gleichzeitig Geistesgeschichte sein.

In der Artlehre werden die einzelnen Primatenarten miteinander verglichen, und es wird versucht, deren gegenseitige Stellung zu klären. Folgende Theorien können hier angewandt werden: 1. die WAGNER'sche Migrationstheorie, welche die geographische Isolation als Hauptargument annimmt; 2. das COLE'sche Gesetz der Unspezialisierten, welches besagt, daß neue Arten sich nur von heranwachsenden, niemals aber von herrschenden sich bilden können; 3. die Fetalisationstheorie von HILZHEIMER-BOLK, nach welcher die Menschen „geschlechtsreif gewordene Primatenfeten“ sind; 4. das Irreversibilitätsgesetz von DOLLO, welches besagt, daß ein Organ niemals zu einem früheren phylogenetischen Stadium zurückkehren kann; 5. das Gesetz der progressiven Reduktion von ROSA, nach welchem entstehende Arten plastischer sind und variabler als alte; 6. das biologische Trägheitsgesetz von ABEL, nach welchem eine einmal eingeschlagene Entwicklungsrichtung unbedingt beibehalten wird.

Während beim Tier das Entwicklungsprinzip in einem solchen der Körperanpassung besteht, ist jenes des Menschen in der Ausschaltung der Körpers vermittels künstlicher Werkzeuge zu erblicken (nach ALSBERG). Es muß noch auf folgende grund-

legende Studien verwiesen werden: LAMARCK — die aktive Umgestaltung der Organismen; die Ausleselehre DARWINS, die EIMER'sche Orthogenese, nach welcher eine Fortentwicklung der arteigenen Erbmasse aus innerer Notwendigkeit in bestimmter Richtung erfolgt, sowie das HAECKEL'sche biogenetische Grundgesetz, nach welchem die Ontogenese eine kurze Wiederholung der Phylogenese ist.

Das folgende Kapitel beinhaltet die menschliche Artwerdung. KLAATSCH erklärte: daß der Mensch vor allem indifferent blieb und sich dadurch seine Vielseitigkeit bewahrte, bildet zum Großteil das Geheimnis seines außerordentlichen Erfolges. WESTENHÖFER lehnt die Menschenaffen wegen ihrer einseitigen Spezialisierung als Vorfahren der Menschen ab.

Bereits GOETHE hat erklärt, daß das Tier durch seine Organe belehrt wird, der Mensch jedoch belehrt die seinigen und beherrscht sie. Dieser Satz findet seine volle Bestätigung in den Funden von Chou-kou-tien, denn von dieser Zeit an war der Mensch nicht mehr ein passives Glied der Natur, sondern er fing an, sie seinem Wesen entsprechend umzugestalten und ihr die besonderen menschlichen Züge aufzuprägen (Werkzeuge, Feuer und gekochte Kost; leider wird der Kannibalismus ebenfalls auch von SALLER angeführt, obwohl kein direkter Beweis dafür vorhanden ist).

In dem Kapitel „Rassenlehre“ wird die Aufgliederung der Menschheit behandelt. Ein schematischer Versuch, die heutigen Rassen aus früheren Formen herzuleiten, zeigt uns nur die besonders komplizierten Verhältnisse der heutigen Formen, welche nach dem bisher üblichen Schema Früh-Ur-Alt-Jetztformen gelöst werden sollen.

Auf p. 57 ist eine gute Übersicht der geschichtlichen Abschnitte, des Klimas, der Jahreszahlen, der kulturgeschichtlichen Abschnitte, der kennzeichnenden Tiere und der Rassen zur Darstellung gebracht.

Auf p. 78 wird der Bumerang als Kehrwiederkeule bezeichnet; solche sind jedoch nur Einzelschöpfungen, dagegen stellt der gewöhnliche Bumerang nur eine einfache Holzschlagwaffe vor.

p. 77 muß es richtig „Ponape“ statt Panope heißen, p. 78 „Pericues“ statt Pericue, p. 79 „Besisi“ statt Bosisi.

Bemerkenswert erscheint die Feststellung, daß bei den Weddas ursprünglich kaum eine Mongolenfalte vorgekommen sein dürfte und diese heute eher auf Einknicungen zurückzuführen sein dürfte. — Für die Dravida nimmt SALLER drei Aufbaukomponenten an, und zwar: 1. ein großgewachsenes, lockenhaariges australoides, 2. ein kleingewachsenes, graziles und lockenhaariges pygmoid-australoides (die eigentlichen Wedda) und 3. ein dunkles kraushaariges negritoverwandtes.

Größergewachsene und helläugige Lappen dürften wohl vor allem als Mischtypen anzusehen sein.

p. 82 muß es richtig heißen „Bambuti“ statt Wambuti. Auf p. 91 muß in der Blutgruppeneigenart der Indianer und Australier richtig gestellt werden, daß bei beiden die B-Gruppe nahezu vollkommen fehlt und daß bei den Indianern die O-Gruppe (jene der Allspender und der meisten ägyptischen und indianischen Mumien) nahezu allein anzutreffen ist. — Für die Japaner müssen wir nach unseren heutigen Kenntnissen folgende Aufbauelemente annehmen: Proto- sowie Deuteromalaien, sinide und ainuide Elemente sowie im Süden auch protomelaneside.

Die Berber sind Hamiten und nicht semitischer Sprachzugehörigkeit, wie auf p. 101 steht.

Die geschichtlichen Überblicke der Rassenbildung müssen trotz ihrer Knappheit als sehr gut gelungen bezeichnet werden.

Sehr richtig bemerkt der Verfasser, daß Rassenmischung jeden Rassenzusammenhang auflöst und die Unterlagen zur Bildung neuer Rassen schafft. — Für das spezifisch Menschliche ist die Psyche allein das Entscheidende, daher sind sowohl eine Kultur- als auch eine Religionsanthropologie von größter Bedeutung und muß auch von den entsprechend geschulten Fachkräften an die Aufstellung dieser beiden Gebiete nach dem Vorschlage SALLERS gesritten werden.

Muß schon für die leibliche Rassenform eine Plastizität angenommen werden,



so erscheint eine solche auf psychischem Gebiete noch bedeutend größer und erschwert die Studien der Rassenpsychologie.

Der MERKENSCHLAGER'sche Satz : „Von guter Rasse sein, heißt : Heimat haben, sich im Gleichgewicht mit der Umwelt und der übrigen Kreatur befinden und diesen Zustand auch nach einer Störung wiederherstellen“ schließt wohl sehr gut die Ausführungen des Verfassers ab.

Zwei kleinere Kapitel über Rasse und Krankheit sowie über die Konstitutionslehre und ein Bilderanhang vervollständigen das vorliegende Werk.

R. ROUTIL, Wien.

*Cahiers Ferdinand de Saussure* publiés par la Société Genevoise de Linguistique.

N° 4 : Numéro ALBERT SECHEHAYE, 71 pp. (1944) ; N° 5 : 52 pp. (1945) ;

N° 6 : 77 pp. (1946-1947) ; N° 7 : 53 pp. in 8° (1948) ; Genève (s. i. p.).

En commission chez GEORG & Co., S. A.

Nous avons déjà signalé dans « *Anthropos* » (37-40, pp. 463-464) toute l'importance de ce périodique. Son intérêt n'a pas diminué en dépit des pertes cruelles que la Société a essuyées l'une sur l'autre. Les deux fondateurs de l'école de Genève, président et président d'honneur de la Société, sont morts : ALBERT SECHEHAYE, le 2 juillet 1946 ; CHARLES BALLY, son aîné de cinq ans (1865), le 10 avril 1947. Il faut en outre regretter que M. HENRI FREI, dont le concours était si précieux, se soit séparé de la Société.

Le Cahier de 1944 avait été entièrement consacré à des écrits d'ALBERT SECHEHAYE. Un mémoire inédit (« Considérations sur la morphologie du français ») visant avec raison à diminuer, même dans un but pratique d'enseignement, la différence structurale entre la morphologie flexionnelle et synthétique du latin et la morphologie dite analytique du français, par auxiliaires ou outils grammaticaux, et quelques comptes rendus également inédits, y étaient précédés de la bibliographie linguistique de l'auteur et de la réimpression de quelques articles bien connus, « Les deux types de la phrase » (typologie de la « phrase-pensée » à sujet et prédicat et de la « phrase-idée » sans sujet), « La méthode constructive en grammaire et son application » (il faut prendre la phrase et non le mot comme point de départ du système grammatical), « La pensée et la langue » (sous-titre « Comment concevoir le rapport organique de l'individuel et du social dans le langage ? »). A relire ces travaux, on constate combien l'intérêt psychologique dominait chez SECHEHAYE, dont le dernier article cité se borne par exemple à de simples prémisses de la linguistique (la thèse principale en est d'ailleurs fort importante : « Le dualisme entre l'individuel et le social est en nous-mêmes », ce qui permet de parler non seulement de « parole » mais de « langues individuelles »). Et cependant l'analyse psychologique l'amenait à des conclusions strictement linguistiques : le premier article, qui remplace peu à peu les notions de sujet et de prédicat par celles de sujet psychologique et de prédicat psychologique, vérifie l'exactitude de ces dernières sur le terrain grammatical (« il arrive des malheurs » pour « arrivent des malheurs »), c'est-à-dire aboutit là où le linguiste pur commencerait.

Et voici une analyse sommaire des Cahiers qui ont suivi, à l'exclusion des comptes rendus, nécrologies, etc.

Fasc. 5 : ROBERT GODEL, « Formes et emplois du redoublement en turc et en arménien moderne ». Recensement de tout ce qui, dans la catégorie générale de la répétition, en général expressive et extragrammaticale, représente un procédé de la « langue » : il s'agit de formations nominales, non verbales, se distinguant en redoublement syllabique et redoublement intégral. — A. W. DE GROOT, « L'intonation de la phrase néerlandaise et allemande considérée du point de vue de la linguistique structurale ». Ebauche d'un classement phonologique des types d'intonations de phrase, et par là-même des types de phrases : en néerlandais et en allemand il y en aurait trois, cri,

assertion et interrogation, se réunissant en un système d'oppositions binaires (phrases sans assertion et avec assertion, ces dernières pouvant être sans interrogation et avec interrogation). Un exposé moins provisoire devrait à notre avis : 1° distinguer d'une manière techniquement adéquate, dans une ou plusieurs langues, les faits de langue et les faits de parole dans le domaine de l'intonation ; 2° décrire, comme l'a fait TROUBETZKOY pour la phonologie, plusieurs systèmes d'intonation syntaxique, au cas, bien entendu, où il y en aurait plusieurs, abstraction faite de leur réalisation physique ; 3° au sein d'une même langue, marquer l'opposition phonologique d'intonation au moyen d'exemples de structure identique, en vue de déceler les « traits pertinents » et les « traits concomitants » (ordre des mots, particules, etc.) des différents types de phrases. Ces exigences étant toutes naturellement reconnues par M. DE GROOT, il faut souhaiter qu'il traite lui-même ce problème d'une façon plus approfondie. — JULES LAZICZIUS, « La définition du mot ». Suggestion d'introduire la notion de système dans cette définition si controversée. — THOMAS A. SEBEOK, « Progressive Vowel Assimilation in Finnish ». Descriptions des différentes catégories d'harmonie vocalique.

Fasc. 6 : C. DE BOER, « Morphologie et syntaxe ». Appel contre « la tyrannie de la forme », battue d'abord dans le domaine de la lexicologie, plus récemment (école de Prague) dans celui de la phonétique, et qui mériterait de l'être dans celui de la morphologie, d'autant plus que dans l'évolution des langues civilisées on constaterait une diminution de la richesse morphologique. Cet abus de la morphologie a fait donner des explications simplistes de certains faits syntaxiques (disparition du passé défini et du cas-sujet en français) et méconnaître l'existence de signes syntaxiques « vides » ; si l'on quitte l'idole morphologique, on peut se rendre compte de la nature casuelle, non précisante, de certaines prépositions romanes (*à* ou *de* en regard de *sans*, *avec*, etc.). Cet article, résumant d'une manière divulgative l'expérience d'un spécialiste de la syntaxe romane, devait appeler le complément, fort désagréable par son ton mais assez pertinent, de M. A. V. ISAČENKO, « Morphologie, syntaxe et phraséologie » (fasc. 7) : la morphologie en tant que discipline autonome avait déjà été éliminée par SAUSSURE et par l'école de MARR (MEŠČANINOV par exemple attribue à la lexicologie les modifications d'ordre dérivatif, à la syntaxe les modifications d'ordre flexionnel) ; mais cette élimination est due à des raisons strictement linguistiques, non pas à une prétendue « démorphologisation » des langues dites civilisées, car même dans le domaine des langues occidentales on relève de typiques innovations morphologiques récentes ; ce que le savant hollandais dit des cas et des prépositions est exact, mais ressort d'une part à la notion de polysémantisme des formes grammaticales (KATZNELSON), qui s'oppose à la théorie d'une « signification globale » des cas (JAKOBSON), d'autre part à la vue qui attribue à la syntaxe les phénomènes « productifs » de rection, les autres étant réservés à la lexicologie (*commencer à* et *cesser de* « sont aussi arbitraires que des mots simples »). — CONSTANTIN REGAMEY, « Considérations sur le système morphologique du tibétain littéraire ». Lumineux essai, montrant la réussite de la grammaire générale là où les schémas flexionnels européens, inspirés des langues classiques, et ceux des grammairiens indigènes, calquant plus ou moins les grammairiens hindous, échouent lamentablement : « le caractère essentiellement nominal et central du verbe tibétain rend inutiles les cas de nominatif et d'accusatif », ou plutôt le nominatif est le cas du verbe-sujet, l'agent et l'objet direct étant « à l'absolutif, forme sans particule, en dehors de la déclinaison ».

Fasc. 7 : ROBERT GODEL, « Homonymie et identité ». C'est, avec celle de M. REGAMEY, la plus séduisante des communications que fournissent ces quatre Cahiers. Le président actuel de la Société y cherche un critère synchronique permettant de distinguer, comme le fait facilement la diachronie quand on peut l'utiliser, les cas d'homonymie (*louer* de *Laudare*, *louer* de *Locare*) de ceux d'identité (*louer* 'donner à louage', *louer* 'prendre à louage'), et le trouve dans le système des rapports associatifs ou mémoriels ; il rejoint par là le bel article de M. FREI publié dans le Cahier de 1942. — ISAČENKO, voir plus haut. — SERGE KARCEVSKI, « Sur la parataxe et la syntaxe en russe ». Typologie des combinaisons de phrases reposant sur la simple séquence ; des cas de

coordination (où les quatre conjonctions de base sont « des exclamations 'intériorisées'. C'est donc le dialogue 'oppositif' qui sert de modèle à la coordination en russe »); des cas de subordination (dont la parenté avec le « dialogue d'information » est évidente). L'intérêt de cette courte mais brillante synthèse est en fonction de la théorie générale du dialogue.

GIANFRANCO CONTINI, Fribourg (Suisse).

**Snoeck A.** *De psychologie van het schuldbewustzijn.* (Universitaire Bibliotheek voor Psychologie.) XI + 281 pp. in 8°. Utrecht 1948. Spectrum.

De auteur heeft aan de wetenschap een zeer uitgebreide en helder uiteengezette studie van de psychologie van het schuldbewustzijn geschonken. Zulke werken overtuigen door hun afgewogen, alzijdige beschrijving van het probleem, die men bij psychologische studies nog al eens smartelijk vermist. De schrijver heeft zijn boek in drie delen geordend. Het eerste deel beschrijft de voornaamste opvattingen over het schuldbewustzijn, zoals die door NIETZSCHE, FREUD, MAX SCHULER e. a. ten beste zijn gegeven. Ik kan me niet herinneren ooit in het kort zulke duidelijke uiteenzettingen over deze systemen gelezen te hebben. Het tweede deel behandelt enquêtes, die over genoemde kwesties gehouden zijn door G. WUNDERLE, M. MOERS enz., alsmede verschillende materiaalverzamelingen. Verreweg de voornaamste materiaalverzameling is die van de auteur zelf in België ingesteld. Na aldus voorbereid te zijn geeft de auteur in het derde deel zijn eigen beschrijving van het fenomeen schuldbewustzijn. Dit deel munt vooral uit door helderheid, juistheid van inzicht en volledigheid. Van alle zijden wordt het gecompliceerde fenomeen benaderd en geobserveerd. Na dit hoofdstuk gelezen te hebben, legt men het boek bevredigd uit handen, waarbij men zich bewust is dat men alle wezenlijke trekken van het schuldbewustzijn over- en doorschouwd heeft.

De auteur begint de inleiding van zijn boek met een verwijzing naar het „baanbrekende werk *Etica*“ van Prof. E. DE BRUYNE, waarin zulk een belangrijke plaats is ingeruimd aan het schuldbewustzijn. Om deze reden betreurt ik het dat hij Prof. DE BRUYNE in het laatste deel, waar de auteur zo duidelijk tegen dit werk aanleunt, nergens meer noemt (vergel. SNOECK p. 223, DE BRUYNE I, p. 157, SNOECK p. 216, DE BRUYNE p. 251). Ik geloof dat Prof. DE BRUYNE wel een recht had om hier nog eens uitdrukkelijk genoemd te worden.

B. VROKLAGE.

**Geiger Paul und Weiß Richard.** *Atlas der schweizerischen Volkskunde.* Atlas de Folklore suisse. Basel 1950 ff. Schweizerische Gesellschaft für Volkskunde.

Von diesem bedeutsamen Werk, mit dem sich die schweizerische Volkskunde an die Atlas-Arbeiten verschiedener anderer europäischer Länder anschließt, liegen einstweilen nur zwei Teile vor:

1. WEISS RICHARD, Einführung in den Atlas der schweizerischen Volkskunde. 110 Seiten. Erlenbach-Zürich 1950. EUGEN RENTSCH Verlag.
2. Atlas der schweizerischen Volkskunde, II. Teil (Atlasband), 1. Lieferung. Erlenbach-Zürich 1950. EUGEN RENTSCH Verlag.

Die Atlanten, welche die Volkskunde in den einzelnen europäischen Ländern ausgearbeitet, zum Teil auch schon fertiggestellt hat, sind fast durchwegs wissenschaftliche Gemeinschaftswerke, welche mit großer Treue den Stand der Volkskunde im ersten Drittel unseres Jahrhunderts spiegeln. Sie heißen mit sehr viel Recht „Atlas der Volkskunde“, und nicht, wie man eigentlich erwarten würde, „Atlas der Volkskultur“. Sie stellen nämlich weit weniger auf kartographische Weise die deutsche oder die schweize-



rische Volkskultur dar: dazu ist die Volkskunde heute wohl meist noch gar nicht reif. Sie stellen vielmehr dar, was man heute glaubt auf irgendeinem Befragungsweg in größeren Mengen, für größere Landstriche erheben und dann eben darstellen zu können. Die Diskussionen darüber, was man eigentlich abfragen wolle, sind mindestens ebenso heiß geführt worden wie die weiteren, wie man es darstellen solle. Am Beispiel der Geschichte des Atlas der deutschen Volkskunde, der eine sehr umfangreiche Literatur hervorgebracht hat, läßt sich all das genau ablesen. Man könnte allerdings nicht sagen, daß sich viel Erfreuliches daraus ergeben würde. Bis zum letzten Resultat, den Atlas-mappen, die schließlich, um eben doch einmal zu einem Abschluß zu kommen, von HEINRICH HARMJANZ und ERICH RÖHR herausgegeben wurden, sind diese Arbeiten bei allem daran gewandten Fleiß merkwürdig unfruchtbar geblieben, und man sieht auch in den Jahren, die seither schon wieder verflossen, kaum, daß die weitere Forschung dadurch irgendwie gefördert wäre.

Nun ist freilich der deutsche Atlas von besonders vielen, zum Teil zeitbedingten Schwierigkeiten betroffen worden, und deshalb nicht mit jener Zügigkeit vor die wissenschaftliche Öffentlichkeit getreten, die bei derlei Unternehmungen schließlich doch notwendig ist. Es steht zu hoffen, daß das schweizerische Unternehmen, das ja an sich um etwa zwei Jahrzehnte nach der großen Atlasmode einsetzt, einheitlicher durchgeführt und dementsprechend auch wirkungsvoller sein wird. Dazu wird schon das schweizerische Sammelverfahren der „Exploratoren“ entscheidend beitragen: diese geschulten Sammler lieferten ein nach genau bedachten Sammelanweisungen eingehemstes Material ab, und nur zwei Bearbeiter, freilich zwei Männer von der Qualität eines PAUL GEIGER und eines RICHARD WEISS, verfassen die Karten und die dazugehörigen Erläuterungen. Die endgültige Gestaltung der Karten wurde, was ebenfalls sehr richtig war, einem hochstehenden Graphiker übertragen, und sind, soweit die bisherigen Proben dies zeigen können, überaus gelungen, was man bekanntlich von den Karten des deutschen Atlas kaum sagen konnte. Die Schweizer haben also aus den deutschen Erfahrungen wirklich gelernt. Der Einführungsband von R. WEISS gibt über diese Dinge genau Auskunft, unterrichtet auch ausführlich über die räumliche Betrachtungsweise und die kartographische Darstellung in der Volkskunde mit vielseitiger Kenntnis.

Die crux aller derartiger Atlanten bleibt aber die Auswahl der Fragen. Und hier sehe ich auch beim Schweizerischen Atlas nicht, daß er sich von seinen Vorbildern unterscheide. Das Werk wird, wie die Fragenfolge zeigt, in seinen Karten nicht etwa einen Überblick über die wesentlichen Züge der schweizerischen Volkskultur gewähren, sondern eine Auswahl jener Züge, die den Sammlern wesentlich und darstellenswert erschienen sind. Man wird sich über die Geltung des Weihnachtsbaumes und des Weihnachtsklotzes unterrichten können, über Kapuzen beim Heutransport, über das Barfußgehen der Kinder im Sommer, über das Rechnen mit älteren Geldeinheiten, über die Sportvereine in den einzelnen Orten, über die beliebtesten Kartenspiele, — hundertfünfzig Fragen, viele mit Unterfragen für das Detail werden also gewiß soviel wie möglich zu erfassen suchen, ja sie haben dies schon getan, das Material ist schon in den Scheuern, aber inwieweit sich daraus ein wirkliches Bild wird zeichnen lassen, das den doch recht beträchtlichen Aufwand an Arbeit und Kosten rechtfertigt, das läßt sich einstweilen nicht sagen.

Nun schreibt R. WEISS in seinem Einführungsband p. 94 im Bewußtsein der Verantwortung für das große Werk: „Der Atlas soll mehr Probleme als fertige Ergebnisse enthalten.“ Soll er das wirklich? Ich kann mir nicht recht vorstellen, daß man einen so teuren, in der Ausführung sehr schönen Atlas wirklich unter diesem Gesichtspunkt anlegt. Wenn man die Tausende von Einzelproblemen der Volkskultur untersuchen und darstellen will, dann genügen doch vorerst sicherlich Seminararbeiten dafür, und erst dann, wenn man die Gewißheit hat, es werde sich eine Einheit des Forschungstoffes darstellen lassen — das wäre also die große Vielheit, die durch das Durchziehen von großen Grundtendenzen als Einheit erkenntlich geworden wäre —, dann dürfte sich ein derartiges Werk wahrhaftig lohnen. Daß auch ein solches Werk noch genügend

Probleme enthalten würde, vor allem Probleme für die nächste Generation, ist selbstverständlich. Die eigene müßte aber doch zunächst die fertigen Ergebnisse daran sehen.

Sieht man sich die erste Lieferung des schönen Werkes unter diesem Gesichtspunkt an, so stellt man mit einer gewissen Erleichterung fest, daß sich die Verfasser dieser Schwierigkeiten zweifellos ganz bewußt sind, und doch vor allem Dinge darzustellen gedenken, die man als Ergebnisse bezeichnen kann. Die Lieferungen bestehen jeweils aus 16 Karten und dem dazugehörigen „Kommentar“, der in diesem Fall 84 Seiten stark ist. Behandelt werden die Winterbräuche von Niklaus bis zum 2. Jänner, und man könnte sich vorstellen, daß weitere Lieferungen eben die weiteren Zeitabschnitte des „Festlichen Jahres“ enthalten werden. Karte II 151 behandelt das Nikolausfest, Karte II 152 die Begleiter des Heiligen, Karte II 153 das Aussehen des Heiligen-Darstellers, Karte II 154 Bescherung und bescherende Gestalten, Karte II 155 die Bescherungstermine, Karte II 156 die Art der Bescherung; nun folgt die Gruppe der Fragen bzw. Karten um den Weihnachtsbaum: Karte II 157 zeigt, wann der Weihnachtsbaum Brauch geworden ist, Karte II 158 belegt den Weihnachtsbaum in der Kirche, Karte II 159 den Weihnachtsbaum in nichtkirchlichen Lokalen und im Freien, Karte II 160 den Weihnachtsklotz, der verbrannt oder als Gebäck nachgebildet wird; Karte II 161 beschäftigt sich mit der Verbreitung der Weihnachtskrippe. Nun folgen die Neujahrskarten: Karte II 162 verzeichnet die Glückwunschformeln an Neujahr, Karte II 163 das Umziehen mit Singen und Glückwünschen an Silvester und Neujahr, Karte II 164 die Spiele und Zusammenkünfte zum gleichen Termin; Karte II 165 fragt nach der Benennung des 2. Januar, Karte II 166 nach den Zusammenkünften, Tänzchen, Umzügen und Masken am gleichen Tag. Das ist ein klug bedachter Bereich, und die Karten bezeugen, daß seine Bearbeitung tatsächlich Ergebnisse gebracht hat. Selbstverständlich ist auch den Bearbeitern bewußt, daß sich nicht alles, selbst nicht aus diesem eng umgrenzten Bereich, auf diese Weise erheben und auch darstellen läßt. So ist die Weihnachtskrippenkarte wohl etwas ärmlich: man kann ja auch nicht deren Geschichte durch Befragung feststellen, da muß man eben die einzelnen aktenmäßigen Bezeugungen, beispielsweise über die Anschaffung von Kirchenkrippen, heranziehen, ein Vorgang, der mit der Atlas-Methode nichts zu tun hat. Man könnte aber, und das scheint nun mir wesentlich, derartige Daten auf normale Art erheben und zusammenstellen, und daraus dann eine Karte zeichnen. Sie würde die Altersschichten der datierbaren Schweizer Krippen ergeben und wäre wenigstens meiner Ansicht nach weitaus wichtiger als die hier gegebene, die mit der recht unwesentlichen Zeit vor und nach 1900 operiert. Freilich spreche ich hier auch aus der Erfahrung des volkskundlichen Museologen heraus. Welche Karten sieht sich der Normalinteressent an, und was können er und die Führungsteilnehmer, Schüler usw. lernen, wenn sie in einem Volkskundemuseum, das das Mittel der Karte verwendet, vor derartige, den Stand der Forschung ebenso wie den Bestand der betreffenden Sachgruppe selbst bezeugende Karten gestellt werden? Karten mit Kulturgrenzen, mit historischen Schichtungen und verwandte Darstellungen sprechen jedenfalls bei weitem deutlicher als reine Verbreitungskarten. Selbstverständlich muß ein Atlas in der heutigen Art noch diese bevorzugen: sie gehören aber sicherlich einer Stufe unserer Arbeitstechnik an, die bald überwunden sein wird. In diesem Sinn bejahe ich auch den Gedanken von WEISS, daß mehr Probleme als Ergebnisse enthalten sein sollen. Ich besorge nur, daß ein dadurch eigentlich notwendig werdender neuer Atlas, der also dann die Ergebnisse bringen, und der eigentliche Atlas der schweizerischen Volkskultur, nicht mehr der Volkskunde sein wird, kaum so bald in den Bereich der Möglichkeiten rücken dürfte, da der jetzige doch erst bei seiner ersten Lieferung steht.

Auch von diesem Gesichtspunkt aus kann man also nur wünschen, daß dieses Werk möglichst rasch fortgesetzt werde. Daß man es den in dieser Arbeit aufgehenden Autoren wünscht, welche damit der Schweizer Volkskunde ein neues Rückgrat geben, ist selbstverständlich.

LEOPOLD SCHMIDT.



**Curti Notker.** *Volksbrauch und Volkströmmigkeit im katholischen Kirchenjahr.* (Volkstum der Schweiz. Hrsg. von der Schweizerischen Gesellschaft für Volkskunde. Band 7.) VIII + 151 pp. in 8°. Mit 24 Tafeln. Basel 1947. G. KREBS Verlagsbuchhandlung A. G.

Die Welle der kirchlichen Volkskunde hat vor etwa anderthalb Jahrzehnten eine beträchtliche Anzahl von Darstellungen des kirchlich gebundenen Volksglaubens und Volksbrauches hervorgebracht. Man braucht nur an L. A. VEIT: *Volksfrommes Brauchtum und Kirche im Mittelalter* (Freiburg 1936), an HANNS KOREN: *Volksbrauch im Kirchenjahr* (Salzburg 1936), an E. FUHRMANN und A. SCHNEIDER: *Kirche und Volkstum im deutschen Raum* (Paderborn 1936) zu erinnern. Zu derartigen deutschen und österreichischen Büchern hat also die Schweiz etwas spät, aber immerhin ein beachtliches Gegenstück erhalten. Die Schweizerische Gesellschaft für Volkskunde hat es mit einem deutlichen Vermerk des wissenschaftlichen Anliegens in ihre volkstümliche Schriftenreihe aufgenommen, KARL MEULI hat in seinem Geleitwort ausdrücklich betont: „Das gibt in der Tat ein Bild, das weit mehr schweizerisch als römisch ist ... Ja, streng genommen ist es nicht einmal schweizerisch; es ist luzernerisch, bündnerisch, tessinerisch, appenzellisch.“ Diese Trennungen und Lokalisierungen verhindern jedoch nicht, daß das Gesamtbild des Stoffes dieses Buches bezeugt, wie stark die kirchlichen Brauchformen aus einer einheitlichen Mitte heraus eben auch die schweizerischen Lokalformen geprägt haben. Dabei hat der verdienstvolle Verfasser ja nur das Kirchenjahr nach seinen drei Festkreisen behandelt. Wieviel sonst im Lebensbrauchtum usw. durch christliche Brauchformen bestimmt wurde, ist dadurch nicht einmal angezeigt. Um so mehr freut man sich, hier nun die schweizerischen Lokalausprägungen von Advent über Weihnachten, Fastnacht und Fasten, Ostern, Pfingsten und über die Sommerfeste bis zum Schluß des Kirchenjahres geschildert zu erhalten, und viele örtliche Besonderheiten wie den Bruder Klaus, St. Fromund, die Tellenfahrt, St. Viktor von Tomils, die Schlachtfeier von Sempach, das „den Uoli Mars verfluchen“ und viele andere ähnliche Züge deutlicher als bisher kennenzulernen. Das reiche Material, das die schweizerischen Zeitschriften bergen, ist redlich ausgeschöpft. Wenn man die örtlichen populären Publikationen des 19. Jahrhunderts, aber auch die Aufklärerliteratur noch mit heranziehen würde, könnte man zweifellos die Geschichte der Einzelzüge noch beträchtlich vertiefen. Religionswissenschaftliche oder mythologische Deutungen hat CURTI keine gegeben. Das mag angesichts der alten Werke von ROCHHOLZ usw. begreiflich sein, doch wird eine Revision im Sinne der kultur-historischen Volkskunde wohl nicht ausbleiben können. Das liebenswürdige, stoffreiche Buch von CURTI wird aber seinen eigenen Wert zweifellos immer behaupten.

LEOPOLD SCHMIDT.

**Krömler Hans.** *Der Kult der Eucharistie in Sprache und Volkstum der Deutschen Schweiz.* (Schriften der Schweizerischen Gesellschaft für Volkskunde. Band 33.) 167 pp. in 8°. Basel 1949. G. KREBS Verlagsbuchhandlung A. G.

Nachdem vor etwa anderthalb Jahrzehnten P. BROWE die Verehrung der Eucharistie von den verschiedensten Seiten her untersucht hatte und dabei zu auch volkskundlich sehr wichtigen Ergebnissen gekommen war, mußte es klar sein, daß sich nun örtliche Spezialuntersuchungen anschließen würden und könnten. Die verschiedenen großen Arbeiten über das Fronleichnamsfest, seine Schauspiele und seine Prozessionen auf bayerischem und österreichischem Gebiet griffen dabei ein — allerdings hervorragend wichtiges — Teilgebiet heraus. Ich erinnere nur an ALOIS MITTERWIESER und ANTON DÖRRER. Das Gesamtproblem wurde bisher kaum in Angriff genommen. Nun versucht ein Schweizer Theologe das örtlich begrenzte Gesamtthema



vom germanistisch-volkskundlichen Standpunkt aus zu behandeln, und legt dabei einen beträchtlichen, gut gegliederten Stoff vor. Die drei Hauptstücke, an die sich der Volksglaube beim Kult der Eucharistie heften kann, sind für KRÖMLER die Messe, die Kommunion, und die übrige Sakramentsverehrung, mit besonderer Betonung des Fronleichnamfestes. Das volkstümliche Verhältnis zur Messe, vom Kirchgang und vom Läuten angefangen über Gebet, Meßandacht, Augen- und Händehaltung, Stehen und Knien, ferner Meßstipendien, Stiftungen, bis zu den Benennungen und Abhaltungsformen der Primiz sind sprachlich und sachlich ebenso minutiös dargetan wie Ritus und Brauch der Kommunionsspendung, und die Begebenheiten bei Erstkommunion und Sterbekommunion. Man merkt der Arbeit die starke Verbundenheit des Verfassers mit dem Stoff an, die nicht zuletzt darin begründet ist, daß sein Vater zwanzig Jahre lang Mesner in der abgeschlossenen Berggemeinde Eggersriet war, wodurch der Sohn zu so konservativ-intimen Kenntnissen kam.

LEOPOLD SCHMIDT.

**Gachon Lucien.** *L'Auvergne et le Velay.* (Les Provinces Françaises, 1. Collection publiée sous le patronage du Musée National des Arts et Traditions populaires, dirigée par ARMAND LUNEL et FRANÇOIS AGOSTINI.) 343 pp. in 8°. Avec 16 planches et 2 cartes. (s. l.) 1948. Librairie GALLIMARD. Prix : fr. 760.

Der Titel läßt zunächst eine Landes- oder vielleicht Heimatkunde der als altartig bekannten französischen Landschaft vermuten, auch der Reihentitel würde darauf hindeuten. Beide stehen jedoch über einer ausgesprochenen Volkskunde, und zwar, so weit ich es beurteilen kann, einer der besten und modernsten Frankreichs. Die Serie erscheint ja auch unter der Patronanz der am meisten dazu berufenen Stelle des Musée National des Arts et Traditions populaires, und wird von ARMAND LUNEL und FRANÇOIS AGOSTINI geleitet. Ihr Auftakt mit diesem Buch ist ein vielversprechender. Die Darstellung setzt mit einem gut informierenden Kapitel über das Land, einem weiteren über den Menschen der Auvergne ein, streift die Sprache, ohne eine ganze Dialektaufnahme zu geben, und behandelt dann mit großer Ausführlichkeit die Sachkultur. Die durchwegs gut orientierenden Abschnitte über Haus, Möbel, Tracht, Fahrzeuge und Nahrung gewähren so manche Überraschung. Besonders der starke Anteil an alter Holzkultur ist bisher kaum so deutlich geworden: die gewaltige Mehltruhe „maie“ genannt, aus Cantal, eine 4 m lange aus einem Block gehauene Einbaumtruhe, ist bisher wohl kaum in Frankreich gesucht worden (p. 167). Von vielen anderen Geräten geben die leider sehr kleinen Photographien aus dem Ortsmuseum von Clermont-Ferrand wenigstens andeutungsweise eine Vorstellung. Besonders die eisenbeschlagenen Holzspaten (bêches) auf Tafel IX oben sind sehr bemerkenswert. — Die weiteren Abschnitte behandeln die Bräuche auf den Lebensstufen, Arbeiten und Gewerbe — hier ziemlich weit über den gewohnten volkskundlichen Rahmen hinausgehend, wie dies auch die belgische Volkskunde bei ihrer Behandlung der alten zünftigen Handwerke gern tut —, die Kleinindustrien, die Waldarbeiter, von den Köhlern und Glasmachern bis zu den Holzschnitzern; altertümliche Schmuckkästchen mit Kerbschnittdekor aus dem Musée National illustrieren deren Kunstfertigkeit sehr anschaulich. Der Abschnitt „Folklore des relations“ stellt in Beispielen das Zusammenleben von Einzelpersönlichkeit und Umgebung dar, gewissermaßen als Übergang zu den Abschnitten über die geistige Volkskultur, die mit einer Darstellung der Glaubensmeinungen beginnen. Tänze und Lieder folgen, ausführlich mit Notenaufzeichnungen bereichert. Kurze Abschnitte über die Spiele, über Künste und Lokalliteratur beschließen den Textteil, dem eine ausführliche Bibliographie und, wohl eine Neuerung in derartigen Darstellungen, eine „Discographie“ folgt. In letzterer werden die mit Tänzen und Liedern der Auvergne bespielten Schallplatten genau verzeichnet. Für Österreich hat schon vor Jahren GEORG KOTÉK das gleiche in einem selbständigen Heft geleistet, und zweifellos sind solche Mitteilungen

von Wert, wenn auch jeder Kenner sich darüber im klaren ist, daß es sich bei den handelsüblichen Platten nur ganz selten um Originalaufnahmen handelt, meistens vielmehr um die Darbietungen von Nachempfíndern, Wiederbelebern usw. Das ist bekanntermaßen auch in Frankreich nicht anders. Aber für manche Zwecke genügen selbstverständlich auch diese Aufnahmen, und daher dürfte sich auch die Nachahmung des hier gebotenen Beispiels empfehlen.

LEOPOLD SCHMIDT, Wien.

**Collinder Björn.** *The Lappish Dialect of Jukkasjärvi.* A Morphological Survey. (Skrifter utgivna av K. Humanistiska Vetenskaps-Samfundet i Uppsala, 37: 3.) XII + 304 pp. in 8°. Uppsala 1949. ALMQVIST & WIKSELLS Boktryckeri AB. Leipzig, OTTO HARRASSOWITZ.

— — *The Lapps.* XII + 252 pp. in 8°. With 25 plates and 2 maps. New York 1949. Princeton University Press, Princeton, for the American Scandinavian Foundation. Price: \$ 3.75.

Das vorliegende Buch behandelt zwar einen erst spät bekanntgewordenen Dialekt, ist aber dennoch die erste lappische Grammatik in englischer Sprache überhaupt. B. COLLINDER will vor allem eine Morphologie des Jukkasjärvi bieten (pp. 25-229). Für das Lappische im allgemeinen findet der Kenner der lappischen Grammatik von KONR. NIELSEN (Norwegisch) nicht mehr viel Neues, abgesehen von der eingehenden Behandlung der Ablaute (des konsonantischen Stufenwechsels, pp. 129-208), wozu die genaue Phonetik (p. 10-24) eine sichere Voraussetzung bildet. Die Kennzeichnung der Eigenart des Jukkasjärvi in Verbindung mit den Grundzügen einer Sprachgeographie ordnet diesen Dialekt in die zentrale der drei lappischen Sprachgruppen ein. Eine Karte wäre an dieser Stelle wünschenswert gewesen. Die 19 Kapitel der Sprachproben aus dem Waldgebiet (p. 286-303) veranschaulichen nicht nur den Rede- und Denkstil des Volkes, sondern sind auch zugleich eine willkommene Quelle für den Volkskundler.

Ähnlich wie mit der lappischen Grammatik verhält es sich mit der Ethnographie. Obwohl Tausende von Artikeln und Hunderte von Büchern über die Lappen geschrieben wurden, gibt es in der englischen Literatur seit der Übersetzung von SCHEFFERUS „Laponia“ (1674) und TURIS „Muittalus samid birra“ (1910) keine zusammenfassende Darstellung über dieses Volk. B. COLLINDER will dieses Versäumnis nachholen. Als gründlicher Kenner der Sprache, der in dreißig Fahrten das Land bereiste, etwa drei Jahre mit Lappen zusammenlebte, das gesamte Schrifttum kennt und in dem einheimischen Ethnologen ISR. RUONG einen hervorragenden Gewährsmann besitzt, trägt er hier auf beschränktem Raum alles Wichtige zusammen, was über die Lappen zu sagen ist: Lebensraum, Geschichte, Rasse und Nation, Sprache, materielle Kultur, Volkssitten, Religion, Dichtung und Musik, Literaturkritik, eine ausführliche Bibliographie, Sach- und Namensindex, eine politische und eine Verbreitungs-Karte und reiches Bildmaterial. Gegenüber der sonst recht trefflichen Darstellung fällt die — wohl umfangreiche — Behandlung der Religion etwas ab, vielleicht deshalb, weil der Verfasser hier nicht immer vor einem Ausholen ins Allgemeine sicher war, was bei dem begrenzten Umfang des Ganzen nur auf Kosten der wertvollen reinen Beschreibung geschehen konnte. So ließe sich unbeschadet des Fortganges z. B. auf die vage begriffliche Abgrenzung zwischen Religion und Zauber verzichten (Religion is a emotional attitude towards a subjective reality ... p. 141), oder auf die lange Stelle aus Leviticus (p. 155), oder auf den allgemein gehaltenen Passus über das Tabu (p. 157). Im Kapitel über den Schamanismus hat man den Eindruck, als vertrete der Verfasser den zumindest anfechtbaren Standpunkt AKE OHLMARKS', als wäre Schamanismus und „arktische Hysterie“ untrennbar miteinander verbunden (p. 151 ff.), wozu er in der sehr anschaulichen Schilderung der „lappischen Panik“ eine entsprechende Parallele bringt. — Beachtenswert ist die Unterscheidung bei der Funktion der Trommel als Gerät zum Schamani-



sieren und als von Laien vielgebrauchtes Instrument zum Wahrsagen (Orakel). — Naturgemäß nimmt die vorzügliche und allseitige Behandlung der Rentierzucht einen hervorragenden Platz ein (pp. 85-125).

Die beiden mit viel Sachkenntnis und einem Blick für das Wesentliche geschriebenen Bücher sind als wertvolle Orientierung in der Lappenkunde sehr zu begrüßen.

DOMINIK SCHRÖDER.

**O'Shaughnessy Thomas, S. J.** *The Koranic Concept of the Word of God.* (Biblica et Orientalia. — N. 11.) 71 pp. in 8°. Roma 1948. Pontificio Istituto Biblico.

Jedem christlichen Leser des Korans muß auffallen, daß Jesus dort mehrmals als „Wort Gottes“ bezeichnet wird, und diese Tatsache hat in der christlichen Polemik gegen den Islam eine nicht unbedeutende Rolle gespielt. Dabei verstand man diesen Ausdruck oft im Sinne der christlichen Theologie und sah darin ein (vielleicht unbewußtes) Zugeständnis der Gottheit Jesu Christi. O'SHAUGHNESSY will nun, unter Beiseitelassung jeder apologetischen Tendenz, rein historisch feststellen, welcher Begriff sich für Mohammed mit diesem Ausdruck verband (p. 5). Deshalb untersucht er zunächst den Gebrauch von *kalimah*, Wort, im allgemeinen (pp. 7-15), sodann die Verwendung von *kalimatu 'llāh*, Wort Gottes, im Koran, wo es 46 mal vorkommt (27 mal im Singular, 15 mal im regelmäßigen und 4 mal im „gebrochenen“ Plural). Er behandelt kurz die verschiedenen Bedeutungen (Offenbarung, Dekret, Verheißung, Gebot usw.) und wendet dann seine besondere Aufmerksamkeit den drei Stellen zu (Sure 3, 34; 3, 40; 4, 169), wo die Person Jesu als „ein Wort von Gott“ (nicht: das Wort Gottes!) bezeichnet wird (pp. 16-22). Zur Erklärung dieser Stellen zieht er die wichtigsten islamischen Korankommentatoren heran (pp. 23-31) und untersucht die christlichen Einflüsse, die bei Mohammed feststellbar sind (pp. 32-49). Als die bestbegründete Erklärung ergibt sich: „Jesus . . . is rightly called a 'word', that is, a creative command, or, more explicitly, a 'thing decreed' by a creative command . . . 'Word' as expressing a divine activity hypostatized never occurred to the founder of Islam“ (p. 55).

Für diese Erklärung sprechen folgende Gründe: 1. Der Ursprung Jesu, der (auch nach dem Koran) ohne einen menschlichen Vater von der Jungfrau Maria geboren wurde, wird auf das göttliche Schöpfungswort *kun* — „sei!“ zurückgeführt, wie der Ursprung Adams und die Auferstehung der Toten am Jüngsten Tage (pp. 52-56, mit den dort angeführten Belegen). „Briefly, 'a word', in Mohammed's mind . . . is the name given to a being created from matter already existing and independently of secondary or proximate causes“ (p. 56). 2. In den apokryphen Kindheitsevangelien, von denen Mohammed wenigstens durch mündliche Mitteilung Kenntnis gehabt haben muß, wird „Wort“ wiederholt im gleichen Sinne gebraucht; die Übereinstimmungen zwischen mehreren dieser Texte und dem Koran sind frappierend (pp. 45-49; vgl. auch 35, 37-39). Es ist daher unberechtigt, wenn christliche Schriftsteller seit dem 8. Jahrh. diese Bezeichnung im Sinne der ihnen geläufigen theologischen Terminologie genommen haben (pp. 61-66; vgl. auch 5, 56-59); die Übereinstimmung ist nur scheinbar, der zugrundeliegende Inhalt ist in Wirklichkeit durchaus verschieden (pp. 62-66).

Der Nachweis, daß die zitierten Stellen im angegebenen Sinne zu verstehen sind, kann als geglückt betrachtet werden. Man hätte es allerdings gern gesehen, wenn der Verfasser zur Vervollständigung seiner Darstellung auch das synonyme *amr* (= Befehlswort, Ding u. a.) ex professo behandelt hätte, das er nur einigemal nebenbei erwähnt (p. 28, 37, 54, 55). Allerdings wird *amr* niemals ausdrücklich auf Jesus angewandt, aber der Gebrauch von *amr* und *kalimah* nebeneinander hat zu Hypothesen Anlaß gegeben, die in diesem Zusammenhang Erwähnung verdient hätten (siehe Belege in: Neue Zeitschr. f. Missionswiss. 3. 1947. 130, Anm. 19). In der Bibliographie vermißt man einige wichtige Werke, so die Arbeiten von KARL AHRENS. Von TOR ANDRAE wird



wohl die 1932 erschienene Mohammed-Biographie, aber nicht die viel wichtigere Studie „Der Ursprung des Islams und das Christentum“ (Uppsala und Stockholm 1926) erwähnt. Schließlich sind auch manche Werturteile über den Islam wohl zu schroff formuliert, so, wenn er (p. 66) als „disguised materialism“ bezeichnet wird, der keine geistigen Substanzen und geistigen Werte kenne (vgl. auch p. 41). Diese kleinen Mängel beeinträchtigen aber nicht den Gesamtwert der Arbeit, die einen dankenswerten Beitrag zum Verständnis der koranischen Terminologie bildet.

JOSEF HENNINGER.

**Ringgren Helmer.** *Word and Wisdom. Studies in the Hypostatization of Divine Qualities and Functions in the Ancient Near East.* 233 pp. in 8°. Lund 1947. HÅKAN OHLSSONS Boktryckeri.

Unter Hypostase versteht RINGGREN eine „quasi-personification of certain attributes proper to God, occupying an intermediate position between personalities and abstracts beings“ (p. 8, nach OESTERLEY-Box). Er behandelt solche Erscheinungen in Ägypten (pp. 9-52), in der sumerisch-akkadischen Religion (pp. 53-73), bei den Westsemiten (außer Israel) (pp. 74-88), in der israelitischen Religion (pp. 89-171) und im vorislamischen Arabien (pp. 172-189). Wie der Verfasser selbst betont, ist seine Untersuchung nicht erschöpfend (p. 5); sie stützt sich aber auf ausgedehnte Kenntnisse (vgl. die Bibliographie pp. 194-224) und berücksichtigt jedenfalls alle bedeutenden Phänomene dieser Art aus dem Alten Orient, abgesehen von Iran.

Einige der wichtigsten Beispiele seien hier aufgezählt: In Ägypten sind u. a. bekannt *Hu* (*hw*), das (schöpferische) Wort und *Sia* (*šj*), der Verstand, ursprünglich Attribute des Hochgottes *Re-Atum*, dann personifiziert als seine Söhne, schließlich so unabhängig, daß sie auch mit *Amon*, *Osiris* und *Thoth* in Beziehung gesetzt werden oder sogar ohne Verbindung mit einem großen Gott auftreten können (pp. 9-27), und die Göttin *Maat* (*m3't*), Wahrheit (Recht, Gerechtigkeit, kosmische und ethische Ordnung), aus einer Funktion des Hochgottes zur Tochter *Res* geworden (pp. 45-52). — In der sumerisch-akkadischen Religion werden *Mēšaru*, Gerechtigkeit (kosmische Ordnung), und *Kettu*, Recht, aus Eigenschaften bzw. Wirkungen des Sonnengottes *Šamaš* zu seinen Söhnen und Dienern (pp. 53-59); in ähnlicher Weise wird auch das „Wort“ eines Gottes oft hypostasiert (pp. 65-68). In Ras Šamra scheinen analoge Entwicklungen vorzuliegen, obwohl die Schwierigkeiten der Textinterpretation nach kein definitives Urteil gestatten (pp. 74-83). Für diese Annahme spricht auch die Erwähnung eines phönizischen Götterpaares *Misor* und *Sydyk* bei PHILO VON BYBLOS; *Misor* erinnert an den akkadischen *Mēšaru*, *Sydyk* ist = *Šedeḫ*, Gerechtigkeit (pp. 83-88).

Parallele Gedankengänge finden sich im Alten Testament und im spätjüdischen Schrifttum in der Schilderung der Weisheit (*hokmā*). Im Buche Job, besonders aber in den Proverbien, bei Jesus Sirach und im Buche der Weisheit erscheint sie, mehr oder weniger deutlich, als ein Wesen mit eigener Existenz (pp. 89-126). RINGGREN untersucht sorgfältig den Ursprung dieser Vorstellung (pp. 126-149) und zeigt die Unhaltbarkeit der Theorien über Entlehnung aus der babylonischen, ägyptischen und iranischen Religion. Bei aller Parallelität zur Denkweise der vorderorientalischen Umwelt ist der Ursprung der alttestamentlichen Weisheitsvorstellung doch als genuin israelitisch zu betrachten, als die Konkretisierung einer göttlichen Eigenschaft (p. 139 f.); dieser Vorgang wurde erleichtert durch den Charakter der semitischen Sprachen mit ihrer geringen Unterscheidung zwischen Abstraktem und Konkretem (pp. 155-191). In der Ausgestaltung der Einzelheiten hat aber u. a. die Opposition gegen fremde Religionen, so den *Ištar*- und *Isis*-Kult (pp. 133-139, 143-146), unzweifelhaft eine Rolle gespielt. Neben sonstigen alttestamentlichen Hypostasen (pp. 149-157) werden noch das Wort (*dābār* bzw. *mēmvrā*) (pp. 157-164) und der Geist (*ruah*) (pp. 165-171) behandelt. (Zu letzterem wäre jetzt noch zu vergleichen: ROBERT KOCH, Geist und Messias. [Wien 1950.] Man hätte hier gern auch wenigstens eine kurze Erwähnung der Spekulationen über das

„Angesicht“ und den „Namen“ Gottes gesehen, wenn diese auch schon nicht mehr zum eigentlichen Thema der Untersuchung gehörten.) Wie abschließend festgestellt wird, hat der strenge Monotheismus der israelitischen Religion verhindert, daß aus diesen Hypostasenbildungen neue Gottheiten wurden; das Gleiche ist auch vom Islam zu sagen (p. 192), aber die Kontroversen der frühislamischen Theologen über die göttlichen Attribute zeigen, daß man in diesen eine Gefahr für den Monotheismus sah (pp. 187-189).

Daß das Kapitel über das vorislamische Arabien verhältnismäßig kurz ist (pp. 172-189), erklärt sich aus der Spärlichkeit des Materials. Immerhin enthält es manches Interessante. RINGGREN behandelt hier auch das alte Südarabien, unterzieht die Ansichten von D. NIELSEN einer eingehenden Kritik und stellt dann die Hypothese auf, daß 'Attar ursprünglich kein Venusgott, sondern ein Himmelsgott gewesen sei (pp. 173-177); dann wären vielleicht *Wadd*, „Liebe“, und *Naḫrah* (möglicherweise ein Blitzgott, der erschreckende Aspekt 'Attars) als Hypostasen dieses Himmelsgottes anzusehen; oder *Wadd* wäre ein Kultname des Mondgottes, der den älteren Himmelsgott verdrängt hätte (p. 181). Diese Hypothese ist beachtenswert; andererseits ist aber die Verbindung 'Attars mit dem Venusstern epigraphisch doch besser begründet, als RINGGREN annimmt<sup>1</sup>.

Die Ansicht, daß der Hochgott 'Attar ursprünglich bisexuell gewesen sei (p. 176 f., 186), ist nicht genügend begründet. Über den Gott *Wadd* wäre auch zu vergleichen: JOHANN DEÁK, Die Gottesliebe in den alten semitischen Religionen (Eperjes 1914; Diss. Basel 1913), bes. 40-50. Für die Verbindung der Schlange mit *Wadd* liegt näher als die von RINGGREN angeführten Gründe (p. 179 f.) der Umstand, daß die Schlange, die durch Häutung periodisch ihr Leben erneuert, auch anderweitig als Mondsymboll bekannt ist.

Auf weitere Einzelheiten einzugehen, verbietet die Knappheit des Raumes; die bisherigen Ausführungen werden aber die große Bedeutung des Buches schon genügend gezeigt haben. RINGGREN hat seine Untersuchung auf eine bedeutend breitere Basis gestellt als diejenigen Autoren, die vor ihm diesem Problem ihre Aufmerksamkeit zugewandt hatten; wenn auch manche Einzelheiten noch der Diskussion der Spezialisten überlassen werden müssen, wird sich seine Grundkonzeption doch wohl als richtig erweisen. Die große Bedeutung seiner Studie für die allgemeine Religionsgeschichte kommt zum Ausdruck in den Schlußworten: „Thus we have obtained further confirmation of the conviction that the evolutionistic theory of a uniform development from belief in mana to monotheism does not hold good. The life of religion is of such variety that it cannot be contained in one formula. The course of development must be judged from case to case. But as a result of our investigation we may certainly maintain that the hypostatization of divine functions has played a considerable part in the origin and growth of polytheism“ (p. 193).

Die Hypostasenbildungen, die RINGGREN behandelt, sind keine bloßen künstlichen Konstruktionen theologischer Spekulation, wie man früher oft allzu generalisierend annahm (p. 52, 60, 73), sondern gehen auf Grundkräfte der religiösen Entwicklung zurück (vgl. pp. 7 f., 190-193). Die „Götterspaltung“ ist ebenso eine historische Wirklichkeit wie die „Göttervereinigung“, die man zeitweilig, im Zusammenhang mit USENERS Theorie von „Sondergöttern“ und „Augenblicksgöttern“, zu stark berücksichtigt hatte (vgl. p. 8, 72). Die große religionsgeschichtliche Bedeutung der Hypostasenbildung, die W. SCHMIDT bei Primitiven schon vielfältig festgestellt hatte (vgl. die Hinweise p. 192), wird hier auch für den Bereich der Hochkulturen bestätigt.

JOSEF HENNINGER.

<sup>1</sup> Vgl. darüber jetzt A. JAMME, Le Muséon 60. 1947. 57-147, bes. 85-100; G. RYCKMANS, Il dio stellare nell'Arabia meridionale preislamica. Rendiconti dell'Accademia Nazionale dei Lincei, Classe di Scienze morali, storiche e filologiche, Anno 345, Serie VIII, Vol. III, fasc. 7-10, pp. 360-369, bes. 365-369. Die hadramautische Inschrift RES 2693 ist wohl nicht in dem Sinne zu verstehen, daß 'Attar als der Vater des Mondgottes *Sin* betrachtet würde (p. 175 f.); vgl. dazu RYCKMANS, a. a. O. 367 f. — Der Vollständigkeit halber wäre hier auch noch zu erwähnen: HUBERT GRIMME, Der Logos in Südarabien, in: Orientalische Studien, THEODOR NÖLDEKE zum 70. Geburtstag gewidmet (Gießen 1906) I. 453-461, obwohl GRIMMES Theorie nirgends Anklang gefunden hat (vgl. dazu die Belege: Neue Zeitschr. f. Missionswiss. 3. 1947. 138, Anm. 19).



**Cerulli Enrico.** *Etiopi in Palestina.* Storia della Comunità Etiopica di Gerusalemme, Vol. II. (Collezione Scientifica e Documentaria, a cura dell'Ufficio Studi del Ministero dell'Africa Italiana. Vol. XIV). VII + 539 pp. in 8°. Roma 1947. Prezzo: Lire 1500.—.

Während die abessinische Kommunität in Jerusalem im Mittelalter ein wichtiges Bindeglied zwischen dem christlichen Europa und ihrer afrikanischen Heimat bildete (vgl. die Besprechung des I. Bandes, *Anthropos* 45. 1950. 932), hatte sie seit dem 16. Jahrhundert nur noch eine geringere Bedeutung. Immerhin enthält auch der II. Band noch manches Interessante. Er besteht aus zwei Teilen; der erste berichtet über die Schicksale der abessinischen Gemeinde in Jerusalem von der Mitte des 16. Jahrhunderts bis zum Tode des Negus Theodor II. (1867); im zweiten Teil werden die Statuten der äthiopischen Gemeinden in Jerusalem und Ägypten (das älteste derartige Dokument stammt aus dem 14. Jahrhundert, das neueste aus dem Jahre 1925) im amharischen Urtext mit Übersetzung und Kommentar veröffentlicht und die Geschichte dieser Gruppen bis zur Gegenwart weitergeführt.

In den Berichten europäischer Palästinareisender werden im 16. Jahrhundert und später die Äthiopier wiederholt erwähnt. Auch die Legende über die Abstammung der abessinischen Dynastie von Salomo und der Königin von Saba wird im 16. Jahrhundert zum erstenmal durch einen europäischen Autor wiedergegeben, nämlich LEONARD RAUWOLFF von Augsburg, der 1575 in Palästina war. Zwischen 1670 und 1800 befanden sich keine Abessinier in Jerusalem, da sich Abessinien, wegen innerer Wirren, damals stark von der Außenwelt abschloß; die den Abwesenden gehörenden Kultstätten wurden unterdessen in ihrem Namen durch die Griechen verwaltet. In der Zeit vorher und nachher gab die zahlenmäßige Schwäche der äthiopischen Kommunität wiederholt Anlaß, daß andere christliche Gemeinschaften sich in den Besitz ihrer Heiligtümer zu setzen suchten. Die Geschichte dieser Streitigkeiten, illustriert durch zahlreiche türkische und arabische Originaldokumente, bildet einen interessanten Beitrag zur Kenntnis des christlichen Orients. Um die Mitte des 19. Jahrhunderts wandten sich die Äthiopier in Jerusalem wiederholt um Schutz an den britischen Konsul in Jerusalem; weitere politische Wirkungen hatten diese Beziehungen aber nicht.

In einem Anhang werden noch eine Anzahl Nachträge zum I. Band veröffentlicht. Ein Register der Eigennamen (zu beiden Bänden) erhöht die Brauchbarkeit dieser reichen Dokumentensammlung. Daß infolge der Nachkriegsverhältnisse der II. Band ohne Illustrationen erscheinen mußte, ist bedauerlich; aber trotzdem kann man sich über den Abschluß dieses wertvollen Werkes freuen.

JOSEF HENNINGER.

**Cavaignac Eugène.** *Les Hittites.* (L'Orient Ancien Illustré, no. 3, publié sous la direction de CHARLES VIROLLEAUD.) 122 pp. in 8°. Avec 22 figures et 1 carte. Paris 1950. Libr. A. MAISONNEUVE.

Mit der 1906-07 erfolgten Entdeckung und Ausgrabung der ehemaligen Hauptstadt des Hethiterreichs beim heutigen türkischen Dorf Boğazköi, rund 150 km östlich von Ankara, durch die deutschen Gelehrten HUGO WINCKLER und OTTO PUCHSTEIN einerseits und mit der Erschließung der Sprache der daselbst gefundenen Keilschrift-Tontafeln durch den Tschechen BEDRICH HROZNÝ (1915) andererseits war Kleinasien als dritte wichtige Größe im Alten Orient neben Ägypten und Mesopotamien eingeführt, und als neue, selbständige Disziplin der Orientalistik entwickelte sich die Hethitologie neben der Assyriologie und Ägyptologie.

Die historischen Ergebnisse dieser noch jungen Wissenschaft einem breiteren Publikum vorzuführen, ist die Absicht des vorliegenden, äußerlich anspruchslosen Bändchens. Der Autor, Honorarprofessor der Universität Straßburg, ist kein Unbekannter: Neben zahlreichen Aufsätzen in Fachzeitschriften verdanken wir ihm eine Bearbeitung



der Annalen des Hethiterkönigs Šuppiluliuma (1932) und „Le problème Hittite“ (1936) von ähnlichem Inhalt wie das hier zu besprechende Buch.

Des Verfassers Stärke ist zweifellos die eigentliche Geschichte. Die brillant und leicht lesbar geschriebene Darstellung beginnt mit der Zeit der assyrischen Handelskolonien (19. Jahrh. v. Chr.) und endet keineswegs mit dem Ende des hethitischen Großreiches zur Zeit der Seevölkerwanderung (1200 v. Chr.) oder wenigstens mit dem Untergang der aramäisch-hethitischen Kleinstaaten zur Zeit der größten Ausdehnung des assyrischen Reiches unter Sargon II. (721-705), sondern mit einer Übersicht über die sprachlichen, religiösen und sozialen Verhältnisse in Kleinasien zur Zeit STRABONS (64 v. Chr. — 19 n. Chr.), der ja aus Kleinasien (Amaseia am Pontos) stammt und uns im 12. Buch seines großen Geographiewerkes eine Beschreibung seiner Heimat gibt. Das Hauptgewicht liegt aber doch auf der Geschichte des hethitischen Großreiches, deren Darstellung die ersten 50 Seiten des Bändchens beansprucht. Mit erstaunlichem Geschick versteht es der Verfasser, die vielen komplizierten politischen Beziehungen zwischen den Großmächten zur Zeit der 18. und 19. ägyptischen Dynastie knapp und klar vor dem Leser auszubreiten. Die chronologische Neuorientierung auf Grund der berühmten Königsliste aus Chorsabad ist berücksichtigt; aber CAVAIGNAC zögert noch, eindeutig für den Ansatz der Regierungszeit Hammurapis auf 1728-1686 Stellung zu nehmen. Die genaue Datierung der Ereignisse im sogenannten „Neuen Reich“ der Hethiter (ca. 1430-1200) gewinnt der Autor durch Wiederaufnahme einer Kombination von E. FORRER: Im 9. Jahr seiner Regierungszeit bezieht der König Muršili ein Omen der Sonne auf den fast gleichzeitig erfolgten Tod seiner Gemahlin. FORRER und CAVAIGNAC identifizieren dieses Sonnen-Omen mit der für den 13. März 1335 v. Chr. errechneten Sonnenfinsternis. Die chronologischen Ergebnisse sind in einer interessanten Tabelle zusammengestellt (pp. 52-53). Auf die Diskussion von Einzelheiten wird verzichtet; zum Vergleich sei etwa auf die Zusammenstellungen bei H. TH. BOSSERT, *Altanatolien*, pp. 48 ff. (Berlin 1942) oder bei SCHARFF und MOORTGAT, *Ägypten und Vorderasien im Altertum*, pp. 496 ff. (München 1950) hingewiesen.

Beim Versuch, auf zwei Dutzend Seiten einen Überblick über die hethitische Kultur der Großreichszeit zu geben, waren Vereinfachungen unumgänglich. Man wird zur Ergänzung gerne etwa nach der Neuauflage von CONTENAU, *La civilisation des Hittites et des Hurrites du Mitanni* (Paris 1948) greifen. Mit großem Interesse folgt man dem Vergleich zwischen dem hethitischen Gesetzbuch und dem Leviticus des Alten Testaments betr. die Strafen für Sittlichkeitsdelikte. Der hethitische Gesetzgeber war offenbar schneller bereit, ein Auge zuzudrücken als der mosaische Priester. Dem Urteil über die hethitische Keramik (*assez pauvre*) wird man kaum zustimmen. Die dünnwandigen, auf der Töpferscheibe hergestellten Gefäße, die auf Dekoration verzichten und nur durch die Form wirken wollen, wären in ihrer Eleganz auch heute noch der Stolz eines Töpferei-Ladens. Freilich äußert sich in dieser Technik ein ganz anderer Stilwille als in den gleichzeitigen Schöpfungen der kretisch-mykenischen Kunst. Neben diesen unverzierten, dünnwandigen Gefäßen gab es noch eine handgemachte, mit geometrischen Mustern verzierte Ware, die CAVAIGNAC offenbar bei seinem Urteil im Auge hatte. Mit viel feinem Verständnis werden dafür die literarischen Leistungen der Hethiter gewürdigt.

Mit dem Untergang des Großreiches um 1200 v. Chr. ist aber die Geschichte der Hethiter keineswegs zu Ende. Im südöstlichen Kleinasien und in Nordsyrien konnten die ehemaligen Vasallen des hethitischen Großkönigs noch fast ein halbes Jahrtausend lang eine gewisse politische und kulturelle Selbständigkeit behaupten, bis sie wie das weiter südlich gelegene israelitische Königreich der immer weiter um sich greifenden assyrischen Expansionspolitik zum Opfer fielen. Das gemeinsame Kennzeichen dieser Kleinstaaten ist die Verwendung der sog. hethitischen Hieroglyphen für ihre Sakral-Inschriften, so daß sie gewöhnlich unter dem Sammelnamen „Hieroglyphenhethiter“ zusammengefaßt werden. CAVAIGNAC gibt einen kurzen Abriß der Geschichte dieser Hieroglyphenhethiter, wobei er neben assyrischen und biblischen Nachrichten mit allem Vorbehalt auch einige Inschriften in hethitischen Hieroglyphen als Quellen benützt,

wie das vor ihm schon HROZNÝ versucht hat. Die Sprache dieser Inschriften nennt CAVAIGNAC „le Kizzuvatnien“, da sich das Verbreitungsgebiet derselben ungefähr mit der Ausdehnung des aus Boğazköi-Texten bekannten Landes Kizzuwatna deckt.

Die letzten Abschnitte des Buches behandeln die Einfälle der Kimmerier und Skythen nach Kleinasien und die Durchdringung des Landes mit persischer und griechischer Kultur. Den Abschluß bildet das bereits erwähnte STRABON-Kapitel.

Der Absicht des Bändchens entsprechend wird auf alles wissenschaftliche Beiwerk verzichtet; viele Probleme werden gar nicht, andere nur kurz erwähnt. Der Versuch, in der griechischen Amazonen-Sage eine Erinnerung an religiöse Anschauungen der Hethiter zu finden, überzeugt uns gar nicht. Daß die historischen Schlüsse, die CAVAIGNAC aus den neu gefundenen Inschriften vom Karatepe zieht, bereits überholt sind, ist nicht seine Schuld, sondern das Ergebnis der inzwischen erfolgten Weiterarbeit an diesen Texten.

Von den Druckfehlern ist besonders einer sehr störend: Auf Seite 100, Zeile 9 v. u. muß es „Muksas“ heißen (statt „Muktas“).

Rund ein Drittel der 22 Illustrationen sind leider schlecht und dementsprechend nichtssagend. Besseres Bilder-Material hätte sich bestimmt auftreiben lassen.

Die folgenden Anmerkungen mögen den Lesern, deren viele dem Büchlein zu wünschen sind, zur Ergänzung dienen:

p. 13: Die abgebildete Ruinenstätte darf mit ebenso großem Recht als Tempel wie als Palast bezeichnet werden.

p. 15: Neuerdings hat F. SOMMER (Hethiter und Hethitisch. Stuttgart 1947) gewichtige Gründe beigebracht, die eine Einwanderung der Hethiter über den Kaukasus wahrscheinlich machen.

p. 38: Ahhiyawā darf doch wohl kaum mit Mykenai, bzw. einer „mykenischen Thalassokratie“ gleichgesetzt werden.

p. 45: Die nachträgliche Tilgung der Worte „und der König von Ahhiyawā“ ist vielleicht eine Art von damnatio memoriae.

p. 64: Die Stadtanlage von Hüyük bei Alaca wird gerne mit der aus Boğazköi-Texten bekannten Stadt Arinna, dem Sitz des Hauptheiligtums der Sonnengöttin, identifiziert. Jedenfalls dürfte die Bezeichnung „le Versailles des rois hittites“ nicht ganz zutreffende Vorstellungen erwecken.

p. 80: Der auffallend geringe hethitische Einfluß im ehemaligen Ugarit (Ruinenstätte von Ras Schamra) dürfte sich vielleicht mit dessen Charakter als Seehandelsstadt erklären: Die kulturellen Beziehungen zu Ägypten und Kreta waren viel wichtiger als die politischen zu den nicht seefahrenden Hethitern.

p. 94: Bei der Frage nach hellenischen Einflüssen bei den „Danuna“ in Kilikien sei auf die Darstellung von Musikinstrumenten auf den Reliefs vom Karatepe hingewiesen. Eine der Leiern ist die verblüffendste Parallele zur griechischen Phorminx der geometrischen Zeit. Vgl. MAX WEGNER, Die Musikinstrumente des Alten Orients. Münster in Westfalen 1950.

p. 96: Karatepe ist kein Dorf („village“), sondern ein (natürlicher) Hügel.

RUDOLF WERNER.

**Heyd Ulrich.** *Foundations of Turkish Nationalism.* The Life and Teachings of Ziya Gökalp. 174 pp. in 8°. London 1950. LUZAC & Company Ltd. and The Harvill Press Ltd.

Das Buch beruht auf einer ursprünglich hebräisch geschriebenen Dissertation, die an der Hebräischen Universität in Jerusalem eingereicht wurde. Sein Inhalt wird genauer durch den Untertitel als durch den Haupttitel angegeben; es behandelt nicht die geistigen Grundlagen des türkischen Nationalismus im allgemeinen, sondern Lebenslauf und Gedankenwelt eines einzigen Mannes, MEHMET ZIYA, bekannter unter seinem

(alttürkischen) Schriftstellernamen ZIYA GÖKALP (1875-1924). Allerdings muß dieser Autor wohl als der einflußreichste unter den geistigen Begründern der kemalistischen Türkei angesehen werden. Seine publizistische Tätigkeit begann mit der jungtürkischen Revolution (1908/09). Damals rangen in der Türkei drei Bewegungen miteinander: Die osmanische, zu der auch die „Jungtürken“ gehörten, suchte den osmanischen Nationalitätenstaat durch Europäisierung und das Versprechen gleicher bürgerlicher Rechte für alle Untertanen, ohne Unterschied von Rasse, Sprache und Religion, zu retten; die panislamische hielt am Islam als Grundlage des Staatswesens fest und betrachtete als Ideal den Anschluß aller islamischen Völker an die Türkei; die türkisch-nationalistische wollte den Staat auf der türkischen Nation als solcher begründen und den Zusammenschluß aller Türkvölker zu einem einzigen Staatswesen herbeiführen (Pan-Türkismus oder Turanismus). ZIYA GÖKALP bemühte sich um eine Synthese von türkischem Nationalismus, Islam und Europäisierung, aber der Türkismus trat bei ihm immer mehr in den Vordergrund; jedoch gab er die utopischen Pläne des Turanismus bald wieder auf und konzentrierte sein Interesse ganz auf den osmanisch-türkischen Nationalstaat (vgl. bes. pp. 104-151). Die theoretischen Grundlagen seiner Ideologie entnahm er vor allem der Soziologie von DURKHEIM, betonte aber die Nation viel mehr als dieser; so tritt die Nation als Ursprung der höchsten Werte praktisch an die Stelle Gottes, und der Islam wird innerlich stark ausgehöhlt, obwohl ZIYA GÖKALP grundsätzlich am Islam festhalten will (vgl. bes. pp. 48-70, 82-103).

Den nicht immer leicht zu durchschauenden Gedankengängen GÖKALPS hat HEYD eine gründliche Studie gewidmet, die auf umfassender Kenntnis seiner Schriften und der bisherigen Publikationen über diesen Autor in türkischer und in europäischen Sprachen beruht. (Ein Teil seiner Schriften ist noch ungedruckt, andere sind verstreut und schwer zugänglich; vgl. die Bibliographie pp. 171-174 und die Einleitung, bes. pp. IX-X.) Das Buch behandelt in drei Teilen GÖKALPS Lebenslauf (pp. 17-40), seine Lehren (pp. 41-151) und ihre Bewertung (pp. 153-170). Die Bedeutung dieses Mannes liegt mehr auf praktischem als auf wissenschaftlichem Gebiet. Seine Ausführungen über die alttürkische Kultur und Geschichte sind von zweifelhaftem Wert, weil sie eine romantische Idealisierung der Vorzeit zu national-pädagogischen Zwecken sind (vgl. pp. 112-115). In der allgemeinen Soziologie ist er kaum originell, vielmehr von der französischen Soziologenschule, vor allem von DURKHEIM, abhängig. Für systematische Philosophie hatte er wenig Interesse. Er war im wesentlichen Autodidakt und besaß nur eine sehr unvollständige Kenntnis der europäischen Kulturgeschichte, wie sich in vielen Fehlurteilen und unangebrachten Vergleichen zeigt. Trotz aller dieser Mängel hat aber GÖKALP auch auf wissenschaftlichem Gebiete seine Verdienste, vor allem als Anreger zur Erforschung der türkischen Geschichte und Volkskunde, die von manchen seiner Schüler mit strengerer wissenschaftlicher Methode weitergeführt wurde (pp. 157-160). Vor allem aber haben seine Schriften die Bewegung mächtig gefördert, aus der die neue Türkei hervorgegangen ist, und viele seiner Ideen wurden dort verwirklicht; in nicht wenigen Einzelfragen gingen allerdings Kemal Atatürk und seine Mitarbeiter doch wieder andere Wege.

Das Leben einer solchen Persönlichkeit, wie es ZIYA GÖKALP war, kann nicht beschrieben werden, ohne daß zugleich seine geistige Umwelt gezeichnet wird. So finden wir tatsächlich hier auch eine (zwar skizzenhafte, aber doch anschauliche) Schilderung des türkischen Geisteslebens am Ende des 19. und in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts. Gerade unter dieser Rücksicht, als Querschnitt durch eine Zeit raschen und intensiven Kulturwandels, ist das Buch auch für den Ethnologen interessant.

JOSEF HENNINGER.



**Mangelsdorf Walter.** *Erlebnis Indien.* Besinnliche Reise von Ceylon nach Buddha Gaya. 195 pp. in 8°. Mit 28 Abb. und 1 Karte. Braunschweig 1950. VIEWEG-Verlag.

Dieses indische Reisebuch unterscheidet sich von den üblichen durch den Verzicht auf eine Besprechung der politischen Lage Indiens. Der Autor legt anscheinend besonderen Wert auf eine — übrigens recht anschaulich gehaltene — Schilderung der Religionen Ceylons und Indiens, und kleidet seine Schilderung häufig in kurze Zitate aus den heiligen Schriften des Buddhismus und Hinduismus. Im übrigen ist das Buch nicht frei von Übertreibungen und Verallgemeinerungen, wie man sie bei derartigen Reisebeschreibungen freilich gewohnt ist. Von den wirklich guten Bildbeilagen sind leider nur die wenigsten Originalaufnahmen.

STEPHEN FUCHS.

**Schäfer Ernst.** *Über den Himalaja ins Land der Götter.* Auf Forscherfahrt von Indien nach Tibet. 200 pp. in 8°. Mit 32 Abb. und 1 Karte. Braunschweig 1950. VIEWEG-Verlag.

Schon in seinem Buch „Geheimnis Tibet“ hat SCHÄFER eine mehr volkstümliche Beschreibung seiner Tibetreise geboten. Hier gibt er nun eine neue Fassung des ersten Teiles seiner Wanderung. Sie enthält meist Naturschilderungen und Jagdszenen. Die Schilderungen sind sehr blumenreich, oft etwas zu schwülstig. Es werden aber auch zoologische, anthropologische und ethnologische Bemerkungen eingeflochten.

Auch SCHÄFER ist der Ansicht, daß der geheimnisvolle „Schneemensch“, den die abendländische Presse als Sensation brachte, der Tibetbär ist. Mit ähnlichen Fabelmenschen, die sich als Bären entpuppten, wurde PRZEWALSKI und andere Forscher genarrt.

Der Verfasser nennt den Kiang, einen Equiden, der zwischen Pferd und Esel steht, „Pferdeesel“ (p. 71), „wildes Steppenpferd“ (p. 90). Da das Tier jedoch ein pferdeähnliches Wiehern und keinen Eselsschrei ausstößt, darin also dem Pferd nähersteht, sollte man es eindeutig „Eselspferd“ nennen.

M. HERMANN.

**Croidys Pierre.** *Ins Land der Geister.* Vom Großen Sankt Bernhard nach Tibet. 189 pp. in 8°. Mit zwei Karten im Text. Luzern 1949. RÄBER-Verlag.

„Land der Geister“ dürfte wohl das tibetische *Lha sa*, „Geister-Stätte“, wiedergeben. Der Untertitel umreißt das engere Thema: Mönche von Großen St. Bernhard versuchen die alte Tradition ihres Hospizes, Hilfe und Rettung für Wanderer, welche die tief verschneiten Pässe überschreiten, nach Tibet zu verpflanzen. Das Buch schildert recht lebhaft und anschaulich die großen Mühen und Schwierigkeiten, Anerkennungen und Anfeindungen, Enttäuschungen und Fehlschläge. Streiflichter über Missionsgeschichte, Religion und Brauchtum der Chinesen und Tibeter werden eingestreut. Manche Partien sind romanhaft (p. 43 f., 47 f.); verschiedene Urteile sind mißverständlich. Teufelsbesessenheit soll „die Krankheit aller Taufbewerber“ sein (p. 53 f.). „Allerdings versteht niemand den Sinn dieser Spiele“ (chinesisches Theater) (p. 24). — „Es gibt keine Künstler, keine Sportler, keine Gelehrten, wenigstens nicht nach unseren Begriffen“ (p. 25). — Der Dalai Lama ist keine „Wiedergeburt des Buddha“, sondern verkörpert den Bodhisattva Avalokiteshvara (p. 68).

Die religiösen Äußerungen und Empfindungen der Asiaten werden als Teufelskult und Götzendienst gebrandmarkt (p. 79 f.). Wir wünschen, der Autor hätte in der Religion der Chinesen und Tibeter dem tieferen Sinn nachgespürt und nicht durch eine europäische Brille überall verzerrte Fratzen geschaut. Ich habe monatelang in den

Lamaklöstern von Amdo gelebt und keine Fremdenfeindlichkeit, sondern nur Gastfreundschaft erfahren. Selbst unter angesehenen Lamas habe ich gute Freunde gewonnen.

Ob statt eines Paß-Hospizes nicht Abteien (Benediktiner, Zisterzienser u. a.) als religiöse und kulturelle Mittelpunkte durch Bekämpfung der Krankheiten bei Menschen (Krankenhäuser) und Tieren (Schutzimpfungen), durch systematische Viehzucht (Milchergiebigkeit, Wollfeinheit) und Ackerbau (Samenkulturen), durch Handwerkerschulen (Leder-, Wollverarbeitung u. ä.) mehr für das Wohl des Volkes und den Aufbau des Landes beitragen könnten? Der mehrfach erwähnte P. NUSSBAUM war der Ansicht.

M. HERMANN.

**Filchner Wilhelm.** *Ein Forscherleben.* 391 pp. in 8°. Mit einem Bildnis des Verfassers und 5 Karten im Text. Wiesbaden 1950. EBERHARD BROCKHAUS.

Der jetzt dreiundsiebzigjährige Erforscher Zentralasiens, WILHELM FILCHNER, hält hier Rückschau über sein bewegtes Leben. In der Wagnerstadt Bayreuth geboren, kam er früh nach München und dort auch in das Kadettenkorps. Der junge Fähnrich verbrachte seinen Urlaub in Rußlands Weiten, und mit 23 Jahren ritt er in seiner ererbten Abenteuerlust über das Dach der Welt, den Pamir. GRAF VON SCHLIEFFEN selber hat daraufhin den unternehmenden Leutnant richtungsweisend angespornt; so wandelte sich sein Drang in die Ferne in echten Forschergeist, der dann speziell in erdmagnetischen Vermessungen so Bedeutendes leisten sollte. Wenn den Forscher FILCHNER der Weg auch einmal (1911/12) mit der deutschen Expedition in die Antarktis führte, so blieb er sonst doch seiner ersten Liebe treu: Zentralasien. Bereits 1903-05 forschte er in Tibet; vorab aber in zwei langen, überaus beschwerlichen Expeditionen legte er 1926-28 und wiederum 1934-48 mehr denn 6000 km lange Meßketten an und verknüpfte so das europäisch-westasiatische Netz magnetischer Stationen mit dem chinesischen und dieses wiederum mit dem indischen. Dankbar erwähnt des öfteren der Forscher die Hilfe, die ihm in diesen wüsten und gefährlichen Gegenden von den dort wirkenden Steyler Missionaren zuteil ward. 1939-40 arbeitete er in gleicher Eigenschaft in Nepal, später hielt er sich in Indien auf. — Wie ein Abenteuerbuch liest sich das Werk. Nur hat es den Vorteil, daß es erlebte Geschichte ist, die dem allzeit gespannten Leser vor allem Land und Leute des bis dahin so verschlossenen, momentan aber in das Blickfeld des Interesses gerückten Tibet offenbart.

HEINRICH EMMERICH.

**Forrest R. A. D.** *The Chinese Language.* 352 pp. in 8°. With 3 maps. London 1948. FABER and FABER Ltd.

Diese hervorragende Arbeit schließt eine seit langem gefühlte Lücke in der Literatur über das Chinesische. Der Verfasser hat sich die Aufgabe gestellt, ein Handbuch der chinesischen Sprache zu schaffen, das in möglichst kurzer Form über alle Probleme des Chinesischen Aufschluß gibt, die für den vergleichenden Sprachforscher und insbesondere für den an den Sprachen Ostasiens interessierten Linguisten von Bedeutung sind. Das ein solches Werk größtenteils eine Zusammenfassung und übersichtliche Darstellung bisheriger Forschungsergebnisse zahlreicher Wissenschaftler sein wird und erst in zweiter Linie durch den Verfasser neu gewonnene Erkenntnisse bringt, liegt im Wesen der Sache begründet. Doch kann festgestellt werden, daß der Autor die Verquickung der beiden Aufgaben in geradezu vorbildlicher Weise gelöst hat, ohne sich auf längere Polemiken einzulassen, die den Wert der Arbeit als Handbuch zweifellos nicht erhöht hätten. Er stellt in kurzen Zügen die wichtigsten Forschungsergebnisse dar, wobei er in strittigen Fällen nach sorgfältiger Abwägung der Ansichten der ein-

zelenen Autoritäten seine eigene, mit Beweismaterial gründlich unterbaute Meinung sprechen läßt.

Das Werk ist in der Weise aufgebaut, daß nach der Erläuterung der verwendeten Umschrift zunächst eine allgemeine Einleitung über die tibeto-chinesischen Sprachen gegeben wird, der eine Besprechung der Entwicklung der Schrift, der Methoden der Erforschung der alten Sprache und des allgemeinen Charakters der chinesischen Sprache folgt. Anschließend werden die dem Chinesischen verwandten und benachbarten Sprachen besprochen und die historische Entwicklung des Chinesischen vom Proto-Chinesischen bis zu der heutigen Sprache in mehreren Kapiteln dargestellt, worauf die Behandlung der einzelnen Dialekte folgt und schließlich eine Übersicht über die heutigen Probleme des Chinesischen gegeben wird. Eine Anzahl chinesischer Texte aus verschiedenen Epochen, Vergleichstabellen von Wörtern in verschiedenen Dialekten und kurze Textproben chinesischer Dialekte und anderer Sprachen Südasiens, ein Index chinesischer Zeichen und ein Index der vorkommenden chinesischen Wörter in der WADE'schen Umschrift beschließen das ausgezeichnete Werk.

Bei der Fülle des Materials können nur einzelne wichtige Punkte näher besprochen werden. Zunächst ist es sehr zu begrüßen, daß der Verfasser ausschließlich das Transkriptionssystem der Association Phonétique Internationale verwendet, da dasselbe bessere Vergleichsmöglichkeiten bietet als die üblichen chinesischen Umschriftsysteme.

Zu der Behandlung der Haupteigentümlichkeiten der tibeto-chinesischen Sprachen kann bemerkt werden, daß die Ansicht FORRESTS, daß für die Feststellung der Verwandtschaft einzelner Sprachen Vergleichen des grundlegenden Wortschatzes und die Aufstellung fester Lautgesetze das Wichtigste seien, für Sprachen, die dem isolierenden Typus angehören, vorbehaltlos geteilt werden kann, doch könnte man zu der Ansicht neigen, daß der Verfasser mit seiner Ablehnung des Vergleiches der sprachlichen Struktur zur Feststellung der Sprachverwandtschaft für die tibeto-chinesischen Sprachen zwar weitgehend recht haben mag, diese Ansicht aber wohl kaum in gleicher Weise für die Verwandtschaft zwischen Sprachen schlechthin gelten kann. Freilich ist die einseitige Überbewertung des Vergleiches der Sprachformen ebenso gefährlich wie die einseitige Überbewertung des Vergleiches des Wortschatzes.

Sehr begrüßenswert ist die Tatsache, daß bei der Besprechung des allgemeinen Charakters der chinesischen Sprache mit Nachdruck auf die Wichtigkeit des Druckakzentes im allgemeinen und insbesondere bei zusammengesetzten Ausdrücken hingewiesen wird. Diese Eigentümlichkeit der meisten chinesischen Dialekte hat bisher nur wenig Beachtung gefunden.

Bezüglich des Wortschatzes des Chinesischen stellt der Autor fest, daß die Erscheinung, daß eine Sprache für bestimmte Begriffe eine große Anzahl verschiedener Ausdrücke zur Bezeichnung der feinsten Unterschiede derselben besitzt und gleichzeitig über keine allgemeinen, umfassenden Ausdrücke für solche Begriffe verfügt, auf das gesteigerte Interesse zurückzuführen sei, das die Sprecher der Sprache den Gedankeninhalten entgegenbringen, die durch diese Ausdrücke bezeichnet werden. Er bemerkt dazu sehr richtig, daß diese Eigentümlichkeit nicht einfach als ein Zeichen der „Primitivität“ der betreffenden Sprache gelten kann. Dazu sei festgestellt, daß auch sogenannte „primitive“ Sprachen oft sogar sehr weitgehende Verallgemeinerungen kennen, wenn es sich um Begriffe handelt, die genau zu unterscheiden nicht im Interesse der Sprecher gelegen ist.

Interessant ist die Ansicht des Verfassers, daß das Yao-Miao zu den Mon-Khmer-Sprachen zu rechnen sei. Nach seiner Meinung ist dies wahrscheinlicher als die Zugehörigkeit desselben zu den Tai-Sprachen, wobei er sich bei diesem Urteil vor allem von den Übereinstimmungen des grundlegenden Wortschatzes leiten läßt.

Zu bemerken wäre noch, daß der Autor die Ansicht MASPEROS und CABATONS teilt, die die Tscham-Sprachen zu den austronesischen Sprachen rechnen, während demgegenüber P. W. SCHMIDT sich für eine Zugehörigkeit derselben zu den austroasiatischen ausspricht, wobei er sich auf die Tatsache stützt, daß die meisten Formativ-elemente austroasiatisch sind, wodurch der Gegensatz zwischen der Vergleichung des



Wortschatzes und der der Formativelemente in Erscheinung tritt. Aus der Feststellung MASPEROS, nach dessen Ansicht eine Anzahl der Wörter der K'lai-Dialekte auf der Insel Hainan Übereinstimmungen mit den von ihm als austronesisch betrachteten Tscham-Sprachen zeigen, schließt FORREST, daß es sich bei diesen Dialekten um den Rest einer austronesischen Sprache oder von austronesischen Sprachen handeln könnte, die früher vielleicht auch auf dem Festlande gesprochen worden waren.

Bei der Behandlung des archaischen Chinesisch ist der Hinweis von Interesse, daß möglicherweise die Töne in dieser Periode erstmalig aufgetreten seien.

In dem Kapitel über das „Ancient Chinese“ verdient die Ansicht des Verfassers Beachtung, daß der von KARLGREN durch offenes *o* bezeichnete Laut in Wirklichkeit der Diphthong *au* gewesen sei. Ferner ist bemerkenswert, daß der Autor einzelne grammatische Eigentümlichkeiten des Chinesischen dieser Epoche (insbesondere die Stellung der Zahlwörter) auf den Einfluß einer vorchinesischen Sprache (Miao) zurückführt, wobei er auf die Tatsache der Verlegung des Kulturzentrums in das Gebiet südlich des Yang tze, also in das ursprüngliche Gebiet dieser Sprachen, hinweist.

Bei der Behandlung des mittelalterlichen und modernen Chinesisch kommt FORREST zu dem Ergebnis, daß die Sprache von Peking eine der heutigen Form fast völlig gleiche Stufe etwa im fünfzehnten Jahrhundert erreicht haben mochte.

Aus der Behandlung der einzelnen Dialekte ist der Umstand als besonders interessant herauszugreifen, daß der Verfasser bezüglich des Minchia, das bisher allgemein als nicht chinesisch angesehen wurde, zu dem Ergebnis gelangt, daß es sich bei demselben um einen sehr früh (vor dem neunten Jahrhundert n. Chr.) von den Min-Dialekten abgespaltenen chinesischen Dialekt handelt.

Es sei am Schlusse die Hoffnung ausgesprochen, daß der Verfasser den vergleichenden Sprachforschern noch weitere ähnliche Werke beschenken möge.

STEFAN WURM, Wien.

Mullie Jos. L. M. *Grondbeginselen van de Chinese letterkundige taal*. Deel I: XIV + 362 pp., II: X + 208 pp., III: XI + 492 pp. in 4°. Leuven (s. a.). Druk H. DEWALLENS.

Ein neues hervorragendes Hilfsmittel zum Studium der chinesischen Schriftsprache aus der Feder des verdienten Verfassers. Der Autor tritt der Ansicht entgegen, daß es in der chinesischen Schriftsprache keine Wortklassen gäbe und hält in allen drei Bänden an der systematischen Behandlung der einzelnen grammatischen Erscheinungen an Hand der allgemeinen Grammatik fest, wobei jede Regel mit zahlreichen Belegen aus der chinesischen Literatur untermauert wird. Ein würdiges Seitenstück zu des Verfassers ebenfalls dreibändigem „Het Chineesch Taaleigen“ über den nord-pekinesischen Dialekt.

STEFAN WURM, Wien.

Pierson J. L. *The Manyôshû*. Translated and annotated by J. L. PIERSON. Book I: X + 240 pp., II: XVII + 281 pp., III: XIX + 379 pp., IV: XX + 408 pp., V: XV + 235 pp., VI: XV + 329 pp., VII: XV + 408 pp. in 8°. Leiden 1929-1949. E. J. BRILL.

Der Übersetzer beabsichtigt, eine vollständige Übersetzung des Manyôshû, der ältesten japanischen Gedichtsammlung, zu geben. Die Sammlung enthält genau 4496 Gedichte (nicht 10 000 wie der sino-japanische Titel vorgibt) in zwanzig Büchern, von denen die ersten sieben in je einem Band vorliegen. Das Vorwort zum ersten Band ist 1929, das zum siebenten Band im Dezember 1949 geschrieben. Die mühevollen Übersetzungsarbeit ist unternommen worden nicht wegen der reizvollen Skizzen altjapa-

nischen Lebens, auch nicht wegen der Schilderung der herrlichen Inseln der japanischen Inlandsee, sondern maßgebend war der linguistische Gesichtspunkt. So versteht es sich, daß das Werk, wie es vorliegt, dem literarisch Interessierten kaum einen Genuß oder etwa einen mühelosen Einblick in die japanische Gefühlswelt gewähren wird, wenn auch die Sammlung bis auf den heutigen Tag als klassischer Ausdruck der Seelenstimmungen des Japaners gilt. Es kam vor allem auf die Korrektheit der Übersetzung an.

Philologen und Etymologen wird reichlich Material geboten; nicht nur durch die Übersetzung als solche; es werden immer wieder philologische Themen eigens behandelt, und der Name PIERSON bürgt für eine gründliche Behandlung. Etwa 20 Seiten (Band 1, pp. 27-48) widmet der Übersetzer einleitend der Umschrift der japanischen Silbenschrift der verschiedenen Perioden. Sehr dankenswert ist auch eine Liste der sog. „Manyôgana“ (Band 1, pp. 49-69), d. h. der chinesischen Zeichen, die hier rein phonetisch gebraucht werden. Auch sonst fehlt es nicht an philologischen Exkursen, die teilweise Charakter und Länge eines Artikels annehmen. Die Frage der Phonetik des Altjapanischen ist zu schwierig, als daß PIERSON hie und da nicht auch Widerspruch finden könnte. So behauptet E. PAGEL, daß einem heutigen japanischen *h* in der fraglichen Periode ein *p* entsprochen habe, und nicht wie PIERSON meint, ein (bilabiales) *f* im Anlaut, das im Inlaut stimmhaft gesprochen wurde (cf. E. PAGEL: Das neuere Schrifttum über die altjapanischen Laute. In: Nippon 1936, No 3, pp. 170-174). Gegen PAGEL kann der Übersetzer sich nachträglich wenigstens auf die Autorität S. YOSHITAKES berufen, der meint, daß modernes japanisches *h* jedenfalls nicht *p* gesprochen wurde (cf. S. YOSHITAKE: The Phonetic System of Ancient Japanese, 1934, p. 47). So wertvoll schon die Übersetzung und kritische Kommentierung eines solchen Werkes ist, PIERSON betrachtet sie nur als Materialsammlung, als Vorarbeit, nach der die eigentliche Arbeit beginnen kann: die Vergleichung des Japanischen mit anderen Sprachen. Solange das Japanische nicht gründlichst durchgearbeitet sei, bleibe jede solche Vergleichungsarbeit „a priori useless“ (Band 1, Vorwort p. 2). Gewiß ist die hier geforderte Arbeit unerläßlich, und wird der vergleichende Linguist sich immer wieder an der Philologie orientieren müssen. Andererseits kann aber die vergleichende Arbeit dem Philologen wertvolle Winke geben für die Deutung mancher Morpheme oder syntaktischer Eigenarten der Sprache. Es wäre sicher ein unaufholbarer Zeitverlust, wenn alle Vergleichsarbeit sistiert würde, bis der Philologe am Ende seiner Arbeit ist, wie PIERSON es hier zu verlangen scheint.

Beide, Philologe und vergleichender Linguist, warten sicher mit Ungeduld auf die weiteren Bände, die sich an Gründlichkeit mit den bisher erschienenen bestimmt werden messen können.

A. LÄMMERHIRT.

**Smith Edwin W.** (Editor). *African Ideas of God*. A Symposium. IX + 308 pp. in 8°. With 1 map. London 1950. Edinburgh House Press.

Nach dem Beispiel von „African Political Systems“ ist das vorliegende Werk nicht eine Synthese über das gesamte Afrika oder größere zusammenhängende Teile desselben im Sinne der Darstellungen von MEINHOF, Mgr. LE ROY, W. SCHMIDT, J. WILLIAMS, H. BAUMANN u. a., sondern eine Auslese von Beiträgen über zwölf verschiedene Teilgebiete. Die Autoren sind fast ausnahmslos Missionare verschiedener Denominationen, durch vieljährigen Aufenthalt vertraut mit Sprache und Kultur ihres Spezialgebietes. Es handelt sich um folgende: T. C. YOUNG (Northern Nyasaland), C. R. HOPGOOD (Tonga, Northern Rhodesia), ED. W. SMITH (Buschmänner, Hottentotten und Bantu von South Africa), G. W. DYMOND (Ovamboland), J. DAVIDSON (Ngombe, Belgian Congo), R. GUILLEBAUD (Ruanda-Urundi), H. B. THOMAS (Uganda), R. C. STEVENSON (Nuba), G. PARRINDER (Yoruba und Ewe), H. ST. JOHN T. EVANS (Akan), R. T. PARSONS (Kono in Sierra Leone), W. T. HARRIS (Mende). So sind zwar nicht alle Völkergruppen vertreten, aber die Auswahl ist doch ziemlich reich. Einige der

Autoren, besonders der Herausgeber, der neben seinem Spezialbeitrag eine ausführliche Einleitung bringt und kurz über einige Etymologien von *Mulungu*, *Leza* und *Nyambe* orientiert, sind nicht unbekannt in der ethnographisch-linguistischen Literatur Afrikas.

Manche Kreise sehen es als methodisch verfehlt und voreingenommen an, beim Studium der Naturvölker-Religionen von deren Gottesglauben auszugehen. Das vorliegende Buch zeigt aber von neuem, wie gerade in Afrika neben dem reichen Totenritual, neben Geisterglauben und magischen Praktiken, praktisch bei allen Völkern die Idee eines persönlichen Hochgottes, wenn wir es so nennen wollen, mehr oder weniger deutlich vorhanden ist, die weder als Funktion der „social structure“ oder des „political system“ noch als Inbegriff eines unpersönlichen „energie vitale“, noch als christlicher, jüdischer oder islamitischer Import befriedigend erklärt werden kann. Ethischer Einfluß und Kult dieses Höchsten Wesens sind allerdings in vielen Stämmen heute unbedeutend. Andererseits zeigt sich, wie bei den meisten dieser Völker das Verhältnis der Lebenden zu den Toten mehr sozial als eigentlich religiös-kultisch ist. Das Zeugnis von G. W. DYMOND über die Ambo (p. 137) „They (ancestral spirits) are not regarded as independent deities; they are not divine; they are human in death as in life. Nevertheless they have completely diverted to themselves the kind of worship (latria) which is due to God alone“ muß diesbezüglich sicher sehr weit gedeutet werden, wenn man nicht einen Widerspruch in ihm sehen will.

ED. W. SMITH schlägt als Dreiteilung der religiösen Kategorien der Afrikaner vor: Theism, Spiritism, Dynamism (p. 16, 83). Die andern Autoren folgen ihm zum Teil. Man kann dieser Terminologie im ganzen zustimmen, besonders auch auf Grund der Arbeiten von TEMPELS und GRIAULE - DIETERLEN. Nur muß beachtet werden, daß, wo man in gewissem Grade von einem Totenkult sprechen kann, nicht immer nur der Totengeist, sondern oft einfachhin der Tote verehrt wird, was dann kaum mehr als Spiritism bezeichnet werden kann, und daß es oft schwer zu unterscheiden ist, ob ein Kultgegenstand eine „Medizin“, ein „Fetisch“ ist, als Träger einer unpersönlichen neutralen Energie oder als Wohnung eines Geistes oder als Symbol oder Instrument des Segens oder Fluches eines übernatürlichen Wesens, oder ob es nur als Heilmedizin in unserem Sinne angesehen wird.

Das Buch als Ganzes ist ein wertvoller Beitrag zum Studium der afrikanischen Religionen. Die Autoren berücksichtigen im allgemeinen die wichtigsten Monographien, bringen aber daneben viel neues, gutes Material aus ihrer langjährigen Vertrautheit mit den Stämmen. Ihr Urteil macht den Eindruck der Unvoreingenommenheit und geht nur in geringem Maße auf Ursprungsprobleme ein. Einstimmig setzen sie sich ein für eine aufbauende Missionsmethode. Ein eigener Index der verschiedenen Gottesnamen, deren Deutung und der Stämme, wo sie sich vorfinden, bildet den Abschluß des Werkes.

HUGO HUBER.

**Junker Hermann.** *Pyramidenzeit.* Das Wesen der altägyptischen Religion. 184 pp. in 8°. Einsiedeln, Zürich und Köln (1949). BENZIGER Verlag. Preis: broschiert sFr. 9.—; in Leinen geb. sFr. 12.90.

In sieben Kapiteln (Gott und Götter; Gott und der Mensch nach den Eigenamen des Alten Reiches; Die Religion und das Leben; Das Totengericht; Totengericht und Sündenbewußtsein; Das Jenseits; Die Bewährung der Religion in der Zeit des Niederganges) gibt JUNKER eine anschauliche und fesselnde Gesamtdarstellung der Religion der Pyramidenzeit oder des Alten Reiches (rund 3000-2300 v. Chr.). Dabei kommt er wiederholt zu Ergebnissen, die von bisher verbreiteten Anschauungen abweichen, z. B.: „Die Geschichte der Gottesvorstellung darf man nicht so darstellen, daß der reine und große Begriff eines universalen höchsten Wesens das Ergebnis einer jahrtausendlangen Entwicklung sei und erst im Neuen Reich feste Gestalt angenommen habe ... Schon ganz am Anfang der Pyramidenzeit steht die Gestalt des einzigen,



ewigen Allherrn, der durch seinen Willen und durch sein Wort alles geschaffen hat, auch die Götter . . ." (p. 181; vgl. pp. 11-40). Sehr beachtenswert sind auch die Ausführungen über die religiöse Begründung der Ethik (pp. 41-77) und die ethischen Elemente in der Vorstellung vom Totengerichte, die allerdings schon in den ältesten Texten durch die Magie gefährdet sind und später immer mehr von ihr überwuchert werden (pp. 78-107). Neben dem Zaubergedanken haben vor allem die politischen Verhältnisse, die Erhebung immer neuer Reichsgötter durch neue Dynastien, einen unheilvollen Einfluß auf die spätere Entwicklung der ägyptischen Religion gehabt.

Da das Buch für einen weiteren Leserkreis bestimmt ist, werden keine detaillierten Quellenachweise gegeben. Die ausführliche Begründung seiner Auffassungen hat JUNKER in mehreren wissenschaftlichen Arbeiten vorgelegt, die am Schluß genannt sind (p. 184; vgl. auch *Anthropos* 35-36. 1940-41. 404 f.).

JOSEF HENNINGER.

**Kiggen J.** *Nuer-English Dictionary*. 346 pp. in 8°. (s. l.) 1948. Drukkerij van het Missiehuis, Steyl bij Tegelen.

Mit dem Erscheinen dieser höchst verdienstvollen Arbeit sind die Präliminarien für die umfassende Erforschung der sogenannten „Jii-Languages“ zum größten Teil abgeschlossen. Wer die Schwierigkeit solcher Arbeiten auf dem in mehrfacher Hinsicht heißen Boden des Obernil-Sudan zu ermessen imstande ist, der muß der Hingabe des Missionars Anerkennung zollen.

Die Abrundung des Bildes von der Sprachgestalt der „D'i-Sprachen“, wie man sie wohl am besten nennen wird, erlaubt uns heute die scharfe Abgrenzung dieser Sprachgruppe: *D'an* (Dinka), *Nāḍ* (Nuër) und *T'ôl* (Schilluk) mit seinen bis ins Zwischenseengebiet reichenden Ablegern, gegenüber den zwei ganz andersartigen Sprachtypen, welche auf demselben Territorium des Obernil-Sudan längs- und quergelagert erscheinen. Schon diese Zwischenlagerung auf dem genannten Ausbreitungsfeld läßt die lange schon veraltete Benennung „nilotisch“ als völlig unsinnig erkennen. Nilotisch, d. h. am Nil gelegen, könnte man auch die Sprache der Madi bezeichnen, die zum Gebiet der aus dem Uelle-Bereich vorgedrungenen Ostsudan-Sprachen des Bahr el-Ghazal gehört und gar nichts mit den sogenannten D'i-Sprachen zu tun hat. Das Gleiche gilt auch für die Sprache der Bari, die auch am Nil gelegen ist, sprachlich jedoch zu dem großen Stamm der bipolaren Genusklassen-Sprachen des Obernil- — Zwischenseen- — Nord-Kenyasteppenlandes gehört, welchen man ganz widernatürlich immerzu als „hamitisch“ zu bezeichnen beliebt hat. („Hamitisch“ ist ganz was anderes.) — Die Bezeichnung „nilotisch“ besagt somit gar nichts; wer aber eine rein regionale Umgrenzung wünscht, der mag ruhig von Stämmen des Obernil-Sudan sprechen, dabei aber die sprachliche Kennzeichnung durch Zuweisung zum Sprachstamm der D'i-Sprachen vornehmen.

Die Ansicht J. KIGGENS, daß die Nuër-Sprache sozusagen den ältesten Typus dieses Sprachstammes der D'i-Sprachen repräsentiert (p. 8), ist in der Hauptsache als richtig zu bezeichnen. Dinka- und Schilluk-Sprache weisen dafür nicht minder wertvolle Einzelzüge auf, welche erst in der Synopsis mit jener den historischen Grundtyp des ganzen Sprachstammes zu erfassen ermöglichten.

Leider fehlt es bisher an einer analog zur WESTERMANN'schen Behandlung der Schilluk-Sprache adäquaten Darstellung der Intonationsverhältnisse in der Dinka- und Nuër-Sprache. Der ganze Sprachstamm gehört ja unbestreitbar zu den sogenannten Tonsprachen, so daß ohne Beachtung der Tonhöhen sowohl der praktische Gebrauch derselben für Europäer unmöglich bleibt, als auch für die historisch-etymologische Beurteilung ein wichtiger wissenschaftlicher Faktor ungreifbar wird. (WESTERMANN'S Studie „The Nuer Language“, M. S. O. S. 1912. pp. 84 ff. bietet doch nur Anfänge.)

Demgegenüber wäre für das vorliegende Wörterbuch der Nuër-Sprache die fein detaillierte Herausarbeitung der Vokalquantitäten und ihrer speziellen Nuancen hervorzuheben. Durch die Orthographierung entsprechend der „Rejaf Language Conference

1928“ erscheint allerdings die Kontinuität mit der Lautdarstellungs-Tradition der internationalen Sprachwissenschaft abgerissen, wodurch im gegebenen Falle der Vergleich der Nuêr-Materials mit dem der Schilluk-Sprache unnötigerweise gezwungen ist, sozusagen dasselbe Sprachgut in zwei verschiedenen Alphabeten vor sich zu haben, ähnlich wie wenn jemand kroatisches und serbisches Sprachgut verarbeiten muß. Jedes Abgehen von der bereits gewonnenen Einheits-Basis aber hält für wissenschaftliche Arbeit nur zwecklos auf.

Die detaillierte Darstellung des Nuêr-Sprachgutes durch J. KIGGEN erlaubt nunmehr bestimmte Feststellungen des Gesamtcharakters des Stammes der *D'î*-Sprachen. Derselbe gehört zum Typus einer bipolaren Numeral-Klassensprache d. h. außer der Unterscheidung von Singular und Plural geht (resp. ging) auch die gleichzeitige Unterscheidung von individuell und kollektiv-typisch einher.

Damit kommen wir zu KIGGENS Vermutung, daß das Nuêr Ansätze einer alten Deklination aufweise, indem es einen „Genetiv“ und einen „Lokativ“ entwickelt habe. Das ist natürlich eine Täuschung, wie sie einem Europäer vom Standpunkt seines eigenen Sprachbewußtseins aus passieren konnte. Es handelt sich um die enklitischen Lokalpartikeln *-a* im Singular sowie *-ni* im Plural, welche dadurch den Anschein einer genetivischen „Flexion“ erwecken, weil sich ihr Gebrauch außer deiktisch-lokaler Bezeichnung auch zur Kennzeichnung des Rektums der Genetivverbindung im Nuêr fixiert hat. So lautet zu *toy* „Kalebasse“ der anscheinende „Genetiv“ *tok-a*; daneben aber sagt man: *laḡ-ni d'e tok-a* „lege es in die Kalebasse!“ Der Satz: *toy-a kol-a* bedeutet nicht etwa ein sinnloses „des Liegens der Haut“, sondern: „mein Liegen (ist) auf einer Haut“, d. h. ich pflege auf einer Haut zu schlafen. — [Das *-a* von *toy-a* ist ein anderes Suffix als das hier behandelte lokale *-a*, nämlich das (hochtonige) Suffix der 1. Pers. sing. vom Verbum.] — Andererseits bedeutet der Satz *wa kol-a* nicht etwa „ich gehe der Haut“ oder „von der Haut“, sondern im Gegenteil, „ich gehe zu der Haut“ (d. i. ich gehe schlafen). Ganz normal sagt man *kwot D'an-ni* „der Gott der Dinka“; allein überaus zahlreich sind die Fälle, wo dieser plurale „Genetiv“ auf *-ni* schlechtweg den einzigen Nominativ eines Nomens bedeutet wie *ḡay-ni* „die Geschöpfe“, *kaḡ-ni* „die Jäger“, *daḡ-ni* „die Kuhfladen“, *wa-ni* „die Peitschen“ u. a. m. also genau wie bei dem gleichen Suffix *-ni* der Pluralbildung im Schilluk. Von Flexion ist also bestimmt keine Rede. — Daß daneben auch vereinzelte andere Lokalsuffix-Reste (auf *-i* und *-t*) erhalten sind, das verrät nur die ursprünglich reichere Lokalindizierung der Sprache, wie sie sich auch im Dinka erhalten hat.

Sprachgeschichtlich ist am Nuêr von Interesse, daß das deiktische Lokalsuffix *-a* in sehr vielen Fällen vom Wortstamm eingeschluckt erscheint, wie in nachstehenden Beispielen:

<i>wan</i>	Fuchs	<i>wān</i> (für <i>wan-a</i> )	<i>lōc</i>	Herz	<i>lōai</i>
<i>lwal</i>	Vagina	<i>lwāl</i>	<i>d'oy</i>	Stimme	<i>d'oay</i>
<i>ler</i>	Dirne	<i>ler</i>	<i>gwor</i>	Elefant	<i>gwoar</i>
<i>rēl</i>	Termite	<i>real</i>	<i>ḡul</i>	Penis	<i>ḡuol</i>
<i>lip</i>	Wanst	<i>lēp</i>	<i>kūn</i>	Ratte	<i>kwon</i> etc. etc.

Das erinnert äußerlich an die sogenannte Infiltration des Mittel-Keltischen, wo die ehemaligen alt-keltischen Flexionsendungen in den Wortstamm eingedrungen erscheinen wie z. B.:

alt:	<i>*rit-us</i>	Lauf	mittel:	<i>riuth</i>	(jung: <i>rith</i> )
“	<i>*ulat-is</i>	Herr	“	<i>flaith</i>	
“	<i>*vir-ō</i>	dem Manne	“	<i>fiur</i>	(Nom.: <i>fer</i> ) u. A.

Rein lautlich betrachtet stellt besagter Vorgang zweifellos eine Parallele dar und mag vielleicht unbewußte Erinnerung daran bei den englischen Bearbeitern des Nuêr den Eindruck einer „Flexion“ verstärkt haben. Tatsächlich kann man angesichts dieses Eindringens der Endung *-a* in den Stamm so vieler Nuêr-Nomina auf gegenwärtig zunehmende Veralterung der Form schließen. Dinka und Schilluk besitzen dieselbe jeden-



falls nicht mehr. (Im Maasa'e wirken die Suffixe *-a* und *-ni* nur als Endungen des Individualis.)

Von Wichtigkeit erscheint, daß die *D'i*-Sprachen noch Reste von Determinativ-Diskriminanten in den Suffixen *-l* und *-n* erhalten haben, allerdings nur für Personen; Nuër: *gwa.n* „Mann“ *na.l* „Mädchen“; Schilluk: *na.n* „Mädchen“ *na.l* „Jüngling“. Das Genus liegt also dabei nicht fest. Die bipolaren Genus-Sprachen jedoch verwenden diese alten Demonstrativa als Präfixe ihrer jeweiligen Ausdrucksmittel für das grammatische Geschlecht, von dem in den *D'i*-Sprachen überhaupt keine Rede ist.

Seltsamerweise zeigt uns Nuër (und Dinka) ein anderes Paar und zwar ursprünglich präfigierender Diskriminanten sing. *d-*, plur. *k-* am Possessiv-Pronomen. In diesen beiden Elementen haben wir jedenfalls die Prototypen einer ganz andersartigen Numeralklassen-Sprache zu sehen, nämlich im Kondjara (Darfur), wo diese Präfixe bisher außer jedem Anklang standen. (Die alten Kategorieklassen-Sprachen: Tagoy, Tegele, Tumale etc. besitzen eine solche Klasse nicht, ganz zu schweigen vom Bantu, so daß die Hauptklasse des Kondjara sozusagen ganz isoliert dastand.) Gleichwohl sind die *D'i*-Sprachen auf dem einseitigen Gebrauch am Possessiv-Pronomen stehen geblieben, ohne eine Nominalklasse damit zu formen.

Daß das Nuër z. B. ganz gut imstande gewesen wäre, analog zum Kondjara syntaktisch klassenmäßig zu konstruieren mag folgendes Beispiel zeigen: Wenn man im Singular sagt: *ε ga<sup>d</sup> d-u gəy-ε* „dieses Dein Kind ist gut“, so heißt der Plural dazu: *k-ε gad k-u gou k-ε* „diese Deine Kinder sind gut“ (p. 289). Die Sprache war also ganz daran, sich derselben klassenmäßigen Syntax zu nähern, wie sie für Kondjara charakteristisch ist.

Damit liefert uns die Nuër-Sprache ein ergänzendes Bild zum Dinka, wo wir bekanntlich sozusagen „in nuce“ die Grundlage der Entwicklung einer Kategorieklasse beobachten können, allerdings dort nur für männliches Rindvieh entwickelt. — Die Abrundung des Überblickes über die *D'i*-Sprachen, welche wir der umsichtigen und sorgfältigen Arbeit J. KIGGENS verdanken, erlaubt uns heute, diese Sprachgruppe des Obernil-Sudan als unentbehrliche sprachgeschichtliche Vorstufe der Entstehung von Klassensprachen überhaupt zu erkennen und zu werten.

Zum Abschluß dürfte es vielleicht auch von Interesse sein zu bemerken, daß die Neumaterialien für das Nuër-Sprachgut dazu beitragen, den Gottesbegriff dieser Stammesgruppe, nämlich *Kwoṭ*, als Bezeichnung eines rein geistig gedachten Wesens zu erkennen. Vordem hatte man nämlich als Grundbedeutung für dieses Wort den „Regen“, weil *kwoṭ* im Schilluk diese Bedeutung hat. Die Nuërleute hätten darnach ihren Gottesbegriff erst sekundär durch nachträgliche Vergeistigung eines notwendigen Naturvorgangs entwickelt. Diese Hypothese ist aber nachweislich falsch. *Kwoṭ* ist ein Geist, und „Regen“ heißt im Nuër *nyal*. Damit erübrigen sich solche Spekulationen.

Prof. Dr. E. ZYHLARZ.

Grottanelli Vinigi L. e Massari Claudia. *I Baria, i Cunama e i Beni Amer*. Missione di Studio al Lago Tana, Volume Sesto. (Reale Accademia d'Italia. Centro Studi per l'Africa Orientale Italiana, 2.) 416 pp. in 8°. Con 34 tavole e 23 fig. Roma 1943. Prezzo: Lire 1500.—.

Das vorliegende Werk über drei nordafrikanische Völker stellt einen wertvollen Beitrag zur Kenntnis Nordostafrikas dar. Während V. GROTTANELLI in zwei Abschnitten die allgemeinen Voraussetzungen für das Studium der Barea, Cunama und Beni Amer sowie völkerkundliche und bevölkerungsstatistische Einzelheiten bringt, setzt sich CL. MASSARI mit der Anthropologie dieser Völker auseinander.

Bemerkenswert tiefeschürfend sind die Ausführungen des erstgenannten Verfassers über die Herleitung der Stammesnamen dieser Stämme, und die folgenden Kapitel behandeln die Fragen des heutigen und früheren Siedlungsraumes derselben, das soma-



tische Bild, die Sprache und Kultur. Sehr interessant ist eine tabellarische Gegenüberstellung kultureller Eigenheiten der Niloten, Nuba-Fung, Barea Cunama und Bedja (p. 43). Diesem Abschnitt liegen nicht weniger als 180 Veröffentlichungen zu Grunde, welche GROTANELLI dazu herangezogen hat. Diese Literaturübersicht wird in ihrer Vollständigkeit jedem interessierten Völkerkundler und Anthropologen sehr willkommen sein.

Der anthropologische, von CLAUDIA MASSARI verfaßte Teil des Werkes zeichnet sich durch seine exakte Bearbeitung aus, wenngleich die Verfasserin von einer rassenkundlichen Bewertung des Untersuchungsmateriales Abstand genommen hat. Zahlreiche Maß- und Indexwerte sowie mehrere morphologische Beobachtungen wurden von der Verfasserin an den beiden Geschlechtern der drei Völker studiert, und aus den reichlich angeführten Kombinationstabellen kann der Leser einen guten Einblick in die Verteilung von Kombinationstypen erhalten. Auf den Seiten 319-321 sind in Tabellenform die grundsätzlichen Unterschiede der drei Völker voneinander wiedergegeben. Diese Unterschiede sind keineswegs sehr groß, so daß wir mit Recht auf eine einheitliche Abstammung der Völker schließen dürfen.

Nachstehend möchte ich zur allgemeinen Orientierung einen Vergleich der Barea, Cunama und Beni Amer nach den von CLAUDIA MASSARI gebrachten Daten vorlegen:

	Beni Amer	Cunama	Barea
Körpergröße	167,4	165,4 : 155,0	164,5 : 155,3
rel. Spannweite	103,9	105,3 : 103,6	105,3 : 103,8
rel. Stammlänge	50,1	49,7 : 49,9	49,9 : 49,9
rel. Trochanterhöhe	54,3	54,8 : 55,4	54,6 : 54,8
Intermembrindex	79,3	78,9 : 77,6	79,5 : 78,5
rel. Schulterbreite	21,0	21,8 : 20,6	21,6 : 20,7
rel. Beckenbreite	15,5	15,5 : 16,2	15,6 : 16,0
Rumpfbreitenindex	73,8	71,9 : 78,9	72,5 : 77,3
Längen-Breiten Index des Kopfes	74,0	74,9 : 74,1	75,0 : 75,8
morph. Gesichtsinde	90,9	91,0 : 90,3	90,6 : 86,4
Nasen-Index	60,1	70,2 : 67,8	66,1 : 73,4

(Bei Barea und Cunama wurden beide Geschlechter untersucht.)

Auf 34 Bildtafeln werden je 20 Barea-, Cunama- und Beni Amer-Typen gezeigt. Diese Bildtafeln stellen eine sehr willkommene Bereicherung dar. Einerseits finden wir Typen unter diesen drei Völkern, die wir ebenso in Arabien als auch in ganz Nordafrika antreffen können; andererseits begegnen wir Typen, die uns von den hamitischen Völkern aus dem Osthorn bekannt sind. Schließlich möchte ich noch auf einige besonders auffallende Formen hinweisen, und zwar sind auf Tafel X zwei Barea-Frauen von eigenartigem Gepräge zu sehen, der Cunama (Bild 63 und 64 auf Tafel XVI) zeichnet sich durch besonders auffallend negride Merkmale aus, und auf Tafel XXVI ist ein Beni Amer abgebildet, der den dunkelhäutigen Bewohnern des Djofs in Süd-arabien ebenso ähnelt, wie auch manchen Toala-Typen aus Vorderindien.

Im letzten Abschnitt des Werkes gibt GROTANELLI eine Übersicht kultureller Eigentümlichkeiten der Cunama und Barea. Als besonders instruktiv müssen die zahlreichen Abbildungen über den Wohnbau bezeichnet werden, denn aus denselben ist die Bauweise der Barea deutlich zu erkennen. In Bild 19 auf p. 399 sind sehr große Vorratskörbe abgebildet. Bevölkerungsstatistische Daten, vor allem sehr genaue Statistiken der einzelnen Siedlungsgebiete der Barea und Cunama, dienen einer Vertiefung unserer demographischen Kenntnisse über ein bisher nur wenig bekanntes Gebiet. In einem weiteren kleinen Kapitel werden Eigentümlichkeiten des Gesellschaftslebens der Cunama und Barea behandelt; abermals sind es einige Bilder, ein solches über Vorbereitungen zur Beschneidung selbst, sowie Bilder, welche klagende Weiber der Barea vor der Hütte eines Verstorbenen und den Trauertanz der Barea-Weiber zeigen, die den Wert dieses Abschnittes erhöhen.

ROBERT RUTIL, Wien.

**Gusinde Martin.** *Die Twa-Pygmäen in Ruanda.* Forschungsergebnisse im tropischen Afrika aus dem Jahre 1934. 110 pp. in 4°. Mit 12 Tafeln und 13 Abb. im Text. Wien-Mödling 1949. Verlag der Missionsdruckerei St. Gabriel.

Die Pygmäen im tropischen Afrika sind gleich den echten tierischen Zwergformen als Minus-Mutanten zu bewerten. Als lebensfähige und leistungsfähige Varietäten sind diese Nomadenvölker der zentralafrikanischen Hyläa keineswegs Degenerationsprodukte, sondern stellen eine dem regenreichen Urwalde mit seinen kargen Lebensmitteln voll angepaßte Menschenform dar.

Von besonderer Bedeutung ist das vorliegende Werk für die Klärung der Frage, ob die Twa reinrassige Pygmäen sind oder ob wir in denselben Mischformen erblicken sollen. Nach den neuzeitlichen erbbiologischen und rassengenetischen Erkenntnissen stellte sich der Verfasser die Aufgabe, die Twa des ostafrikanischen Juwels Ruanda in die große Einheit der afrikanischen Twiden einzubauen. Schon GRAF GÖTZEN — als erster Europäer in diesem naturgesegneten Lande — konnte während seines kurzen Aufenthaltes feststellen, daß hunderttausende von Bantunegern in Abhängigkeit von den hamitischen Tutsi lebten und in den Höhlen der Vulkane des Nordens Reste des Zwergvolkes der Batwa als Jäger des Urwaldtieres hausten.

Gemeinsam mit P. SCHUMACHER, wohl dem besten Kenner der Twa, drang der Verfasser in das Siedlungsgebiet derselben vor. Die Mithilfe P. SCHUMACHERS, welcher den Argwohn und die angeborene Scheu der Twa durch den Hinweis zerstreute, daß alle Untersuchungen und Beobachtungen dazu dienen sollten, den Europäern endlich einmal klar zu machen, daß auch die Twa echte Menschen und keine Affen sind, erwies sich für die Durchführung der Untersuchungen als äußerst wertvoll.

Im ursprünglich walddreichen Ruanda lebten bloß die Twa; mit dem Eindringen der Hutu erfolgte eine erstmalige große Abforstung. Seit 700 Jahren sind die Tutsi in das Land gekommen und haben die Hutu teilweise auseinandergedrängt und zu weiterer Waldrodung veranlaßt, so daß heute die Kolonialbehörden „Waldreservate“ schaffen mußten, um einer weiteren Vernichtung des Waldbestandes Einhalt zu gebieten. Durch diesen Umweltwandel wurden die Twa mehr oder weniger zu einer Sesshaftigkeit gezwungen und zur Ausübung von Handwerken genötigt, die sie heute vollführen; jedoch zum Ackerbau und zur Viehzucht sind sie nicht übergegangen. Das Rechtsempfinden der Hutu und Tutsi räumt dem ursprünglichen Einwohnern noch immer volle Berücksichtigung des Wohnraumbedürfnisses der Twa ein. — Es werden heute gezählt: 2500 Jäger-Twa, 6500 Töpfer-Twa, 800 000 Hutu und 200 000 Tutsi. Vom Verfasser wurden 101 Männer und 84 Frauen der erstern untersucht, so daß die Untersuchungen von 185 erwachsenen Jäger-Twa, d. s. 7,4 % der gesamten Kopfzahl derselben als statistisch gesicherte repräsentative Gesamtheit zu bezeichnen ist.

Die Twa betreiben noch heute vor allem eine Sammelwirtschaft, die im Weidwerk der Männer eine besondere Höhe erreicht. Die für die Führung des einfachen Wirtschaftsbetriebes notwendigen Geräte sind nur gering an Zahl. Mit der beschränkten Sesshaftigkeit ist die Errichtung von Wohnhütten nach dem Vorbilde der Hutu verbunden. Diese Hütten sind meistens in eigentliche Ständlager vereinigt. Als Bekleidung genügt beiden Geschlechtern ein breites Lederstück. Aufgesplittet in viele Einzelhorden bildet die Einzelfamilie die Grundlage der Gesellschaftsordnung. Einem unerwarteten Reichtum an innerem Geistesleben steht nur eine sehr geringe künstlerische Betätigung gegenüber. Bemerkenswert ist die Bildungsfähigkeit der Twa, die beispielsweise als Töpfer ganz Hervorragendes leisten.

Die Gestalt als Ganzes hebt die Twa deutlich von dem Erscheinungsbild der mittelgroßen derben Hutu und den schlanken riesenhaften Tutsi ab, aber auch von den Bambuti selbst unterscheiden sie sich in manchem.

Der Rumpf ist sowohl bei Twa als auch bei Bambuti sehr lang. Der Brustkorb der geschlechtlich nur sehr geringe Unterschiede zeigt, bekundet den kräftigen Bau dieser Menschen. Während der Bauch bei Männern flach und nur selten gewölbt



ist, sinkt derselbe bei den Frauen oft deutlich ab, ohne jedoch zu einem echten Hängebauch zu werden. In der Armlänge gleichen die Twa allen langarmigen Negriden, in den Beinen ist jedoch diese Merkmalsausbildung wenig deutlich. Die Kopfform zeigt eine unerwartet reiche Mannigfaltigkeit bei bedeutender Größe des Kopfes, denn während der Kopf im normalphysiologischen Bereich ungefähr in die Mitte desselben fällt, ist die Körpergröße auffallend klein. Ebenso zeichnet sich die Antlitzbildung durch eine für unvermischte Rassen viel zu große Vielheit aus, wenngleich breit-ovale und verkehrt-trapezförmige Gesichter am häufigsten sind. In der Nasenform reichen die Ruandazwerge nicht an die Ituripygmäen heran, obwohl auch bei den ersteren die dreieckige, breite Trichternase sowie die knollige Knopfnase auftreten.

Die Haut zeigt eine dunkelbraune Tönung und ist durch das Auftreten zahlreicher Faltenbildungen ausgezeichnet. Der Körper ist ebenso wie bei den Bambuti sehr reich behaart.

Trotz hoher Geburtenzahl, bedingt die natürliche Auslese eine Sterbeziffer von etwa 50 % der Kinder. Der Gesundheitszustand der überlebenden Twa ist jedoch ein vorzüglicher.

Der Phänotypus der Twa läßt keine ausnahmslos eindeutige klare Erkenntnis zu, jedenfalls hat aber die Umwelt mit ihrer Wandlung das ursprüngliche Erscheinungsbild im Wege der Selbstdomestikation abgeändert. Die Bugoie-Landschaft, der Rugege-Wald sowie die Ijwi-Insel sind biographisch verschiedenartig und in ihrer Gesamtheit deutlich von dem Lebensraum der übrigen Twiden verschieden. Es war dem Verfasser vorbehalten geblieben, den Nachweis dafür zu erbringen, daß die Twiden in drei phänotypisch unterschiedliche Gruppen einer einzigen Rassenform zerfallen, und zwar in die Twiden im Bereich der großen Seen, d. s. die Twa, die Bambuti im Ituri-Wald und die Twiden des westäquatorialen Waldgebietes. Deren Körperform ist für das Urwaldleben von Natur aus eigens hergestellt und damit eine optimale lebensfähige Menschenform für einen besonders gearteten Lebensraum geschaffen worden.

Untersuchungen am Haar und Beobachtungen an Finger- und Handleistenmerkmalen, erstere von E. FISCHER und letztere von GEIPEL durchgeführt sowie 12 vorbildliche Phototafeln, vervollständigen diese wertvolle anthropobiologische Monographie.

ROBERT ROUTIL, Wien.

**Baudet Guilbert.** *Eléments de grammaire Kinande suivis d'un vocabulaire Kinande-Français et Français-Kinande.* 186 pp. in 8°. Avec 1 carte. Bruxelles (s. a.). Etablissements Généraux d'Imprimerie (Soc. An.).

In dem vorliegenden Buch erhalten wir zum ersten Mal ausführliches Material über die Nande, die im östlichen Teil von Belgisch Kongo nordwestlich des Eduardsees in den Bezirken Beni und Lubero wohnen. Der Verfasser schreibt im Vorwort, daß die Nande die Mehrzahl der Bevölkerung in den genannten Territorien bilden, insgesamt etwa 250 000 Köpfe zählen und sich zum Teil in Uganda befinden, wo sie Bakondjo heißen. Man muß für diese Definition dankbar sein, da bisher die Bezeichnung Nande nicht eindeutig war. Sie wird vom Verfasser in einem wesentlich weiteren Sinne gebraucht als bislang<sup>1</sup>. Das von früher her bekannte sprachliche Material über das Nande ist gering und infolge der terminologischen Schwierigkeiten nicht eindeutig. JOHNSTON setzt es in seiner „Comparative Study of the Bantu and Semi-Bantu Languages“ mit

<sup>1</sup> JOHNSTON betont den anthropologischen Gegensatz zwischen Konjo und Nande (The Uganda Protectorate, pp. 192-193) und spricht von dem ape-like type des letzteren (pp. 510 ff.). Er kennt keinen Stamm gleichen Namens, hat aber anthropologisch gleiche Typen unter pariaähnlichen Bedingungen in jener Gegend beobachtet. CZEKANOWSKI hält die Nande für einen ursprünglichen Clan der Konjo (Forschungen im Nil-Kongo-Zwischengebiet, 2. Band, p. 360), wobei er sich STUHLMANN anschließt. Er berichtet aber auch von einem erweiterten Gebrauch des Namens, indem die nordwestlichen Konjo jetzt Nande genannt werden (Zeitschrift für Ethnologie, Band 41. 1909. p. 602).



Kivamba gleich (Vol. 1, p. 806) und beruft sich auf das Vokabular des Kivamba, das STRUCK aus dem Nachlaß EMIN PASCHAS herausgegeben hat <sup>2</sup>. Er kritisiert dies Material, das durch einen Dolmetscher gewonnen wurde und zahlreiche Wörter aus dem Ganda und Nyoro enthielt. CZEKANOWSKI gibt ebenfalls eine Wortliste mit Wörtern aus dem Nande <sup>3</sup>. Er unterscheidet es von dem Baamba <sup>4</sup>, von dem er gleichfalls Wortproben bringt. Ein Vergleich mit BAUDET zeigt nun, daß dessen Nande nicht mit dem Kivamba von EMIN PASCHA und STRUCK gleichgesetzt werden kann, wohl aber viele Beziehungen zu dem Kikondjo derselben Autoren aufweist. Dagegen enthalten die von CZEKANOWSKI gesammelten Nande-Vokabeln manche Übereinstimmungen mit BAUDET, können aber ohne Nachprüfung nicht verwendet werden. Ein kurzer sprachlich zuverlässiger Text findet sich in der Arbeit von CELIS über die Religion der Nande <sup>5</sup>.

BAUDET bringt auf 56 Seiten einen Abriß der Grammatik. In solcher Kürze kann natürlich nur das Allernotwendigste gesagt werden. Die Terminologie ist weithin europäischem Denken entlehnt und infolgedessen nicht immer sachentsprechend. Von der Nominalbildung kann man sich infolge der Klasseneinteilung ein übersichtliches Bild machen. Bei den Adjektiven besteht die auch in anderen Bantusprachen bekannte Differenzierung, wonach einige mit dem Nominalpräfix, andere mit dem sog. Pronominalstamm (*la syllabe caracteristique*) konstruiert werden. Eine Aufzählung der einer dieser beiden Gruppen angehörigen Adjektiva wäre angebracht.

Der Abschnitt über das Verbum befriedigt nicht. Man erfährt nicht, ob es sich im Nande um Tempora oder um Aktionsarten handelt. Es fehlt auch die genauere Angabe der Bedeutung. So wird für vier Präsensformen mit jeweils verschiedenen Bildungselementen dieselbe Übersetzung „je veux“ gegeben. Für die Vergangenheit „je voulais“ finden sich gar fünf verschiedene Formen. Unter den *différentes sortes de verbes* erscheinen fünf Gruppen: das Perfektum, das Passiv, das Applikativum, das Kausativum und das Reflexivum. Aus terminologischen Gründen müßte mindestens das letztere ausscheiden und andere nicht genannte Bildungen aufgenommen werden. So wird es doch sicher auch im Nande Intransitiva geben. Im Anschluß an die Darstellung der Grammatik enthält das Buch eine Liste von Verwandtschaftsbezeichnungen, Kindernamen, etwas Konversation und als einzige Textprobe 41 Sprichwörter.

Fast zwei Drittel des Buches werden von Glossaren gefüllt, Nande - Französisch und Französisch - Nande, die ein Anhang mit Tier- und Pflanzennamen beschließt. In den Wörterverzeichnissen fehlt leider durchgehend eine auch nur annähernd genaue Bezeichnung. Oft muß man sich mit einer allgemeinen Angabe „großer Vogel“ oder „Baum“ begnügen. Im Glossar erscheinen die Substantive ohne den sogenannten Artikel oder Vorschlagvokal. Bei jeder Bezugnahme wird letzterer dagegen gesetzt, z. B. *nzabele* „Büffel“, dessen Plural aber als *esyonzabele* und dessen eines Synonymon als *enganda* angegeben wird, was trotz der Erklärung auf p. 65 inkonzinn ist.

Trotz so mancher Beanstandungen füllt BAUDETS Arbeit aber eine Lücke aus und ist daher zu begrüßen. Darüber hinaus bringt sie wichtiges Material für manche Fragen der Bantuistik. So geht aus der klaren Darstellung der Pronomina hervor, daß die Demonstrativa das Viererschema aufweisen. Und besonders interessant ist das Infinitivpräfix *eri-*, das aber nicht einzig in Zentralafrika dem Nande eigen ist, wie der Verfasser behauptet, sondern vielmehr neben ähnlichen Formen des Djaga und des Bira steht und auf Verbindungen mit dem Nordwesten deutet.

Schließlich sei dankbar auf den klaren, verschiedene Typen benutzenden Druck, auf die Beigabe von Tabellen zur Verdeutlichung der Nominalbildung und auf die Übersichtskarte hingewiesen.

ERNST DAMMANN, Hamburg.

<sup>2</sup> B. STRUCK, Vokabularien der Bakondjo-, Baamba-, Bambuba-, Babira-, Balega-, Lenju- und Bayariprachen. MSOS. 13. 1910. 3. Abt., pp. 133 ff.

<sup>3</sup> Forschungen, pp. 647-654.

<sup>4</sup> Dies scheint eine von dem Kivamba STRUCKS ziemlich abweichende Sprache zu sein.

<sup>5</sup> M. C. CELIS, Enkele Nota's over den Godsdienst der Vanande. Kongo-Overzee 2. 1935-36. p. 104.

**Boelaert E.** *Nsong'a Lianja*. L'épopée nationale des Nkundo. (Kongo-Overzee Bibliotheek, V). 76 pp. in 4°. Anvers 1949. DE SIKKEL. Prix: frs. belges 60.—.

Über die Nkundo, welche im Süden des großen Kongobogens östlich von Coquilhatville im Äquatorialdistrikt wohnen, ist schon mancherlei veröffentlicht worden. Für die Zeit bis 1936 sei verwiesen auf die „Bibliographie van het Lonkundo-Lomongo“ von G. HULSTAERT<sup>1</sup>. Später erschien im Jahre 1938 von demselben Verfasser seine „Praktische Grammatica van het Lonkundo“. Außer anderen sprachlichen Veröffentlichungen und Textübersetzungen besonders in der „Kongo-Overzee“ und im „Anthropos“ sind wir auch durch einige Einzelstudien über spezielle Gebiete in das Leben der Nkundo eingeführt worden<sup>2</sup>. In erfreulicher Ausweitung folgt nun den bisherigen Arbeiten BOELAERTS Bearbeitung des „Nsong'a Lianja“, einer nationalen Helden-dichtung der Nkundo.

Man darf nun nicht erwarten, eine Heldendichtung zu finden, die auf eine historische Grundlage zurückgeht, wie etwa alles, was an der ostafrikanischen Küste um den sagenhaften Helden *Liongo* kreist. Bei den Nkundo werden wir in eine Märchenwelt unbegrenzter Möglichkeiten versetzt. So wird zunächst von den Vorfahren des *Lianja* ausführlich berichtet. Sein Urgroßvater *Bokele*, der auf wunderbare Weise ins Dasein trat, stiehlt für seinen Vater die Sonne. Sein Sohn *Lonkundo* wird mehrfach getötet, kehrt aber durch ein Zaubermittel ins Leben zurück. Dessen Sohn *Itonde* versetzt schon vor seiner Geburt die Eltern in Erstaunen und zeigt sich alsbald nach seiner Geburt als Wunderkind, das u. a. mit einer Nuß große Antilopen trifft, auf diese Weise tötet und gänzlich verzehrt. Er gewinnt *Mbombe* als Frau, die bisher jeden Bewerber im Kampf besiegt hat. Während ihrer Schwangerschaft will sie nur Früchte des *sau*-Baumes essen, welche ihr Mann, da der Baum streng bewacht wird, unter großen Gefahren besorgt. Schließlich verliert er bei solcher Unternehmung sein Leben. *Mbombe* gebiert dann aus ihrem geschwellenen Bein *Lianja*, der bereits am ersten Tage seines Lebens Heldentaten vollbringt. Als er von dem Tod seines Vaters erfährt, beschließt er, ihn mit seiner Schwester *Nsongo* und großem Gefolge zu rächen. Auf seinem Marsch vollführt er Wunder, vernichtet oder zwingt in sein Gefolge, was ihm entgegentritt, kämpft mit Werwölfen und verwandelt sich zuweilen selbst. Die Welt, in der er lebt, ist reines Märchenland. Das Unmögliche wird Ereignis. Schließlich gelangt er an einen Fluß, steigt dort auf eine Riesenpalme und verschwindet, nachdem er den Seinen die Fortsetzung seines Werkes aufgetragen hat.

Diese Hinweise mögen genügen, eine Vorstellung von dem Inhalt der Erzählung zu geben. Es ist echte Volksdichtung der Nkundo, die der Verfasser zu dem vorliegenden Werk zusammengefügt hat. Dabei mag es im einzelnen Varianten geben, in denen die eine Person mit der anderen zusammenfällt. Wir haben hier noch ein Stadium der Dichtung vor uns, das vor der epischen Fixierung liegt und daher noch die Möglichkeit zu individueller Gestaltung durch den Erzähler bietet.

Darüber hinaus erhebt sich manche Frage, der man weiter nachgehen sollte. Ist *Lianja* nur ein Märchenheld? Oder handelt es sich bei ihm, wie BOELAERT im Anschluß an VAN DER KERKEN fragt, um einen Ahn, einen Heros oder um einen Gott? Und ist die Vorstellung von *Lianja* bei den Nkundo autochthon oder lassen sich Beziehungen nach oder gar Abhängigkeiten von andern Völkern aufweisen?<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Congo, Tome 2. 1937. 533-555.

<sup>2</sup> z. B. BOELAERT E.: Hekserij bij de Nkundo. Kongo-Overzee 2. 1935/36. 139-155; HULSTAERT G.: Hondennamen bij de Nkundo, ebenda 226-239; ders.: De Telefoon der Nkundo. Anthropos 30. 1935. 655-668; ders.: Coutumes funéraires des Nkundo. Anthropos 32. 1937. 502-527 und 729-742.

<sup>3</sup> Der Verfasser weist auf ähnliche Dichtungen in Ruanda und Ostafrika hin. Man könnte auch darauf verweisen, daß nach einem Mythos der Nandi der erste Dorobo aus seinem Bein einen Jungen und ein Mädchen gebar (HOLLIS: The Nandi. Oxford 1909, S. 98). Man vergleiche auch die Kniegeburten, z. B. bei den Nama und Masai. Aus der Landschaft Mkulwe am Rukwa-See berichtet HOMBERGER von der Geburt des



Auf jeden Fall wird man dem Verfasser für die Veröffentlichung Dank wissen. Dabei schließt sich dem an der Literatur und der Religion des Afrikaners Interessierten der Sprachforscher an, der sich durch den dargebotenen Text und seine französische Übersetzung unschwer in die Sprache einarbeiten dürfte. In einer Zeit, wo so viel altes Gut durch europäische Einflüsse verlorengeht, ist aus wissenschaftlichen und aus praktischen Gründen eine Veröffentlichung wie die vorliegende besonders zu begrüßen.

ERNST DAMMANN, Hamburg.

**Clark J. Desmond.** *The Stone Age Cultures of Northern Rhodesia.* With Particular Reference to the Cultural and Climatic Succession in the Upper Zambesi Valley and its Tributaries. With a Chapter on the Geology by F. DIXEY, and Appendices by H. B. S. COOKE, L. H. WELLS and GEOFFREY BOND. 157 pp. in 8°. With 25 figures and 32 plates. Claremont, Cape (1950). The South African Archaeological Society.

Die letzten zwei Jahrzehnte haben in den meisten außereuropäischen Ländern einen ungeahnten Aufschwung der prähistorischen Forschung gebracht, aber nirgends dürfte er größer gewesen sein als in Südafrika, wo eine ganze Reihe vorzüglicher Fachleute und Fachfreunde hervorragende Arbeit leistet. Zentren der Forschung sind hier einerseits der „Archaeological Survey of the Union of South Africa“ in Johannesburg, seit Jahren von C. VAN RIET LOWE höchst erfolgreich geleitet, anderseits „The South African Archaeological Society“, die bereits eine kleine Reihe von prähistorischen Handbüchern veröffentlicht hat und nun dieses ausgezeichnete Werk von J. D. CLARK vorlegt. Der Verfasser gibt zuerst einen geographisch-geologischen Überblick und eine kurze Geschichte der Forschung des von ihm behandelten Gebietes. Diesen Ausführungen folgt die Geologie des oberen Sambesitales von F. DIXEY mit interessanten Ausblicken vergleichender Natur. Den Hauptteil des Buches nimmt die Darstellung der Archäologie durch CLARK ein. In ihrem stratigraphischen Teile gibt der Verfasser eine Menge von Schnitten und Profilen, die das Verhältnis zwischen Ablagerungen, Erosionsperioden, Klima und Kulturen weitgehend klären. Die kulturelle Serie beginnt, nach den bisherigen Ergebnissen, mit einer Geschiebekultur (pebble-culture), die dem Oldowan Ostafrikas entspricht und erst nach der ersten Pluvial auftritt, während in Ostafrika eine noch ältere Geschiebekultur, das Kafuan, vorliegt, und eine ähnliche frühestquartäre Fazies auch im Vaal Rivergebiet vorkommt<sup>1</sup>. Dann folgt, wie überall im südlichen Afrika, die lange Chelles-Acheul-Reihe. Sie scheint teilweise gleichzeitig mit der Hope Fountainkultur zu sein, die durch kleine Klingengeräte und grobe Schläger (choppers) charakterisiert wird. Viel reicher vertreten als diese älteren Kulturen ist dann das „mittelsteinzeitliche“ Sangoan von Rhodesia, dessen Anfänge dem dritten Pluvial angehören, während in Ostafrika eine ältere Form dieses Komplexes auftritt. Bemerkenswert ist, daß unter seinen Artefakten rund zugerichtete Steine vorkommen, die als Bolas bezeichnet werden, über deren paläolithisches Vorkommen sich eine lebhaft entwickelte Diskussion entwickelt hat<sup>2</sup>. Als direkte Fortsetzung des Sangoan bezeichnet CLARK die Proto-Stillbayfazies, aus der wieder die eigentliche Stillbaykultur hervorgeht, beide ebenfalls reich an Bolas. Damit endet die eigentliche paläolithische Entwicklung Rhodesias. Das Magosian, heute über ein riesiges Gebiet nachgewiesen, wird in Süd-

Heilbringers *Kengemasala*, der unmittelbar nach seiner Geburt sprach, aus dem Knie der ersten Frau (Anthropos 4. 1909. 298 und 303).

<sup>1</sup> H. BREUIL, C. VAN RIET LOWE, ALEX. L. DU TOIT, Early Man in the Vaal River Basin. Archaeol. Survey, Arch. Series VI, Pretoria 1948.

<sup>2</sup> Vgl. S. LAGERCRANTZ, Did bolas anciently occur in Africa? Ethnos 1. 1936. p. 30; HARRISON, Man 47. 1947. p. 169; L. S. B. LEAKEY, Man 48. 1948. p. 48; J. H. HUTTON, ebenda p. 96; J. H. HUTTON und C. A. BURLAND, ebenda p. 108; A. J. GOODWIN, Man 49. 1949. p. 12; C. VAN RIET LOWE, ebenda p. 71.



afrika bereits als „jungsteinzeitlich“ bezeichnet; nach europäischer Terminologie repräsentiert es ein älteres Epipaläolithikum. Ihm folgt die wohlbekannte, hochmikrolithische Wiltonkultur, und schließlich ein Pseudoneolithikum mit Keramik, polierten Äxten, durchbohrten Steinen und viel Mikrolithen. CLARK nennt diesen Komplex nach einem charakteristischen Höhlenfund Nachikufukultur. Sie wird in diesem Buche zum ersten Male kurz beschrieben, doch wird ihr noch eine ausführliche Behandlung gewidmet werden. In den Nachikufuhöhlen sind auch Felsmalereien eines bewegten und eines schematischen (vielleicht sehr jungen) Stiles vorhanden, die irgendwie mit den jungsteinzeitlichen Kulturen zu verbinden sind. Die Einzelbehandlung der verschiedenen Fundkomplexe wird durch ausgezeichnete Bilder von der Hand Mrs. B. C. CLARKS illustriert. Der archäologische Teil schließt mit zwei sehr instruktiven Tabellen, von denen die eine das Gesamtbild der geologisch-prähistorischen Entwicklung im oberen Zambesigebiete gibt, die andere eine Zusammenfassung für ganz Süd-, Zentral- und Ostafrika. Der Appendix von H. B. S. COOKE befaßt sich mit der quartären Fauna von Nordrhodesia, jener von L. H. WELLS mit den fossilen Menschenresten des Gebietes, zu denen bekanntlich der vielbesprochene Schädel von Brokenhill gehört. Eine größere Anzahl von Skeletten wurde in der Mumbwa-Höhle ausgegraben (durch eine italienische Expedition 1923). Es ist möglich, daß sie zum Teil noch der mittleren Steinzeit angehören, sie stehen aber zumeist irgendwie in der Nähe der Buschmannrasse. Ein Schädel zeigt kaukasoiden Charakter, ist aber zeitlich unbestimmt. Auch was sonst an anthropologischem Material aus Nordrhodesia stammt, ist nicht gerade bedeutend. Den Abschluß des Buches bildet eine kurze Abhandlung über die Datierung des Kalaharisandes von G. BOND; die ungelöste Schwierigkeit des Problems besteht in der chronologischen Fixierung seines Anfanges.

OSWALD MENGHIN, Buenos Aires.

**Martin S. Paul, Quimby I. George, and Collier Donald.** *Indians before Columbus. Twenty Thousand Years of North American History Revealed by Archeology.* XXIII + 582 pp. in 8°. With 122 fig. Chicago 1947. The University of Chicago. Price: \$ 6.—.

Nordamerika kann, wenn wir von den Altfunden absehen, prähistorisch als einer der am besten erforschten Erdteile gelten. In unermüdlicher und erfolgreicher Tätigkeit haben die amerikanischen Archäologen, speziell in den letzten drei Jahrzehnten, von den Vorfahren der nordamerikanischen Eingeborenen reiches Material zutage gefördert und zahlreiche prähistorische Kulturen feststellen können. In einigen früheren Publikationen allgemeiner und spezieller Art<sup>1</sup> wurden nach dem jeweiligen Forschungsstand bereits Überblicke über die Prähistorie Nordamerikas gegeben, eine erschöpfende fachwissenschaftliche Gesamtschau fehlt aber noch. Es ist daher sehr zu begrüßen, daß nun führende nordamerikanische Fachleute sich der verdienstvollen Aufgabe unterzogen haben, wenigstens eine populärwissenschaftliche Vorgeschichte des Kontinentes zu schreiben, die uns in dem vorliegenden Buche dargeboten wird. Es beruht auf dem Stand der prähistorischen Forschung von Februar 1946 und dient vor allem als Einführung für Studierende der 'Anthropology'. Das Werk ist aber auch für Ethnologen, speziell für die außerhalb der USA, die die in zahlreichen Einzelpublikationen niedergelegten reichen Ausgrabungsergebnisse nur schwer zu überblicken vermögen, als Orientierungsbehelf von Nutzen. Es soll daher eine etwas eingehendere Würdigung finden.

Das Buch gliedert sich in acht Hauptabschnitte. Im ersten Kapitel werden allgemeine, für den Nichtfachmann bestimmte Erläuterungen gegeben (Arbeitsmethoden

<sup>1</sup> u. a. SCHMIDT EMIL, Vorgeschichte Nordamerikas im Gebiet der Vereinigten Staaten. Braunschweig 1894. — JENNESS DIAMOND (editor), The American Aborigines. University of Toronto Press 1933. — BROWN F. M., America's Yesterday. Philadelphia 1937. — Vgl. auch KROEBER A. L., Anthropology. New York 1948, p. 772 ff.

der Prähistorie, Datierungsmethoden, wie Dendrochronologie, Ursprung der Indianer), das zweite Kapitel liefert eine kurze Darstellung der verschiedenen Techniken (Steinbearbeitung, Kupferverarbeitung, Knochen- und Muschelbearbeitung, Töpferei, Textilarbeiten) und des Handels der vorgeschichtlichen Indianer. Im dritten Kapitel werden in großen Zügen die ältesten Kulturen Nordamerikas besprochen und im vierten bis siebenten Abschnitt, dem Hauptteil des Buches, die prähistorischen Kulturen und Epochen des Südwestens, Ostens, Nordwestamerikas und des hohen Nordens (Eskimo) dargestellt. Das letzte Kapitel (Conclusions) bringt eine Zeittafel der wichtigsten prähistorischen Kulturen. Eine reichhaltige Bibliographie und ein ausführliches Sach- und Namenregister beschließen das Buch.

Die Darlegung des Materials erfolgt systematisch nach Kulturprovinzen und Einzelkulturen in zeitlicher Aufeinanderfolge und innerhalb dieser nach einem einheitlichen Sachschema (Area, Villages, Livelihood, Pottery, Tools and Weapons, Ornaments, Burials, Conjectures etc.). Man kann sich somit über die wichtigsten prähistorischen Gegebenheiten rasch und gut informieren. Im Hinblick auf die Grundtendenz des Buches mußte die Darstellung der Tatsachen und Probleme sehr vereinfacht durchgeführt werden.

Das streng ausgewählte Bildmaterial hätte da und dort noch erweitert werden können. So vermißt man z. B. Abbildungen von den Hauptelementen der wichtigen Folsomkultur (eine der ältesten Kulturen Nordamerikas), deren charakteristische Spitze nur in einer schematischen Skizze in dem allgemeinen Unterkapitel „Objects of Stones“ aufscheint. Je eine Verbreitungskarte der „Archaeological Areas“ findet sich an der Innenseite der Buchdeckel.

Von den ältesten prähistorischen Kulturen abgesehen, werden für den Südwesten der USA ca. 22 vorgeschichtliche Kulturen festgestellt, die sich auf fünf Areale oder Provinzen verteilen, für den Osten (mit Süd-Kanada und dem Präriegebiet) ungefähr 80 Kulturen in elf Arealen und für das Eskimogebiet 17 Kulturen. Dabei ist zu bedenken, daß weite Gebiete des Kontinents, so vor allem der Hauptteil Canadas, Britisch Columbia und das Innere von Alaska prähistorisch fast noch vollkommen unerschlossen sind.

Aus der Vielfalt der Einzeltatsachen und Probleme, die das Werk trotz seines populären Charakters darbietet, möchte ich im folgenden auf einige Punkte hinweisen, die mir besonders wichtig erscheinen. Eine Hauptfrage ist, inwieweit zwischen prähistorischen und ethnologischen Indianerkulturen Verbindungen hergestellt werden können bzw. ob und inwieweit mit Hilfe der Vorgeschichte eine „Ethnogenese“ der historischen Indianerstämme versucht werden kann. Die nordamerikanischen Prähistoriker und Ethnologen haben hierin schon manche Erkenntnisse erzielen können, viel bleibt aber noch zu tun übrig. Mit mehr oder weniger großer Wahrscheinlichkeit konnten bisher vor allem die prähistorischen Vorläufer der Abenaki, Menomini, Dakota, Tciwere-Sioux, Winnebago, Quapaw, Irokesen, Cherokee, Natchez, Creek, Caddo und Pima namhaft gemacht werden, die mit bestimmten Fundplätzen verknüpft werden können<sup>2</sup>. Sicherer noch lassen sich die Pueblo-Indianer mit vorgeschichtlichen Kulturen verbinden.

Manche prähistorische Epochen zeichnen sich, abgesehen von Variationen in Einzelelementen, durch betonte Gleichförmigkeit aus, andererseits aber unterscheidet sich das im Boden enthaltene Kulturinventar oft ganz erheblich von dem der historischen Indianerstämme, sodaß zumindest in Ergologie und Bestattungssitten im Laufe der Geschichte der nordamerikanischen Eingeborenen vielfach mit beträchtlichen Kulturänderungen zu rechnen ist, die die Ethnologie allein nicht feststellen kann. Auch daraus ergibt sich die Notwendigkeit einer engen Zusammenarbeit zwischen der ethnologischen und prähistorischen Disziplin, wie sie im Rahmen der nordamerikanischen Anthropologie jedenfalls weitgehend praktiziert wird. Der Völkerkundler muß bei

<sup>2</sup> Vgl. auch SPAULDING A. CL., *Northeastern Archaeology and General Trends in the Northern Forest Zone* (Man in Northeastern North America. Papers of the R. S. Peabody Foundation for Archaeology, Vol. 3, Andover 1946) und GRIFFIN J., *Cultural Change and Continuity in Eastern U. S. Archaeology* (a. a. O.).



seinen Rekonstruktionen soweit als möglich die Ergebnisse der Spatenforschung berücksichtigen und als Korrektiv für seine Schlußfolgerungen benützen. Umgekehrt aber benötigt wieder die Prähistorie für ihre Interpretationen ständig die Erfahrungen und die Tatbestände der Ethnologie, namentlich natürlich dann, wenn es sich um die geistige Seite der Kultur (Familie, Eigentum, Religion, Mythologie, Sprache) handelt.

Bei der Behandlung des ältesten Nordamerika wird die Eigenart der beiden wichtigen postglazialen Kulturen von Folsom und Cochise, die heute bekanntlich auf ca. 15 000 bis 20 000 Jahre geschätzt werden, gut hervorgehoben. Folsom (am Ostabhang des Felsengebirges in Neu-Mexiko und Colorado) kann als schweifende Jägerkultur angesehen werden und ist vor allem durch ganz spezifische Spitzen und Klingen in entwickelter Retuschiertechnik (pressure-chipping) mit Längsrille (fluted point) gekennzeichnet. Chronologisch würde Folsom ungefähr dem oberen Paläolithikum Osteuropas und Sibiriens entsprechen, doch fehlt dort die feine Flächenretusche, wenn wir von einigen Speerspitzen mit zweiseitiger Bearbeitung in Kostjonki IV (Dongebiet, Rußland) absehen<sup>3</sup>. Die charakteristische Folsomspitze hat bisher in den prähistorischen Kulturen der Alten Welt kein Gegenstück gefunden. Die durch die Folsom-Kultur repräsentierten Uramerikaner standen in der Herstellung ihrer Spitzen und Klingen technisch jedenfalls weit höher als die bisher bekannten gleichaltrigen Kulturen des eurasiatischen Raumes. Haben die Folsomleute ihre hochstehende Retuschiertechnik und ihre Gerättypen in Amerika selbständig erfunden, oder knüpfen sie an bisher noch unbekannte prähistorische Kulturen Nord- oder Ostasiens an? Eine Antwort auf diese Frage kann heute noch nicht gegeben werden. In diesem Zusammenhange sei aber darauf hingewiesen, daß eine einzelne etwas gröbere Folsomspitze vor kurzem bereits in Alaska gefunden wurde, desgleichen einige folsom-ähnliche Spitzen<sup>4</sup>.

Ein ganz anderes Gepräge zeigt Cochise (Arizona, Neu-Mexiko), für das vor allem Reib- oder Mahlsteine (zum Zerreiben von Wildsamen) und in seinen beiden älteren Phasen das Fehlen von Steinspitzen charakteristisch sind und das als eine mehr sesshafte Pflanzensammlerkultur gelten kann, in der die Jagd scheinbar eine mehr untergeordnete Rolle spielte. Bezeichnend für diese Kultur ist ferner, daß für die Herstellung von Schabern, „Handäxten“ und Messern nur das einfache Abschlagverfahren (percussion-flaking) geübt wurde und Retuschieren fast vollkommen fehlte. Hierin gleicht Cochise in gewisser Hinsicht den prähistorischen Vorfahren der Yamana auf Feuerland und der vorkeramischen, aber bereits primitiv-agrarischen Kultur von Huaca Prieta an der Nordküste von Peru. Cochise-ähnliche Kulturen scheinen auch in den ältesten Schichten des östlichen Nordamerika vorzuliegen.

Von besonderem Interesse ist es, daß Cochise zu den frühesten Bodenbaukulturen des Südwestens der USA überzuleiten scheint, vor allem zur Mogollon-Kultur im südlichen Arizona und Neu-Mexiko. Die Steingeräte des späten Cochise und des frühen Mogollon sind praktisch identisch<sup>5</sup>. Die einzelnen Phasen von Cochise und Mogollon umfassen in ziemlich kontinuierlicher Folge den gewaltigen Zeitraum von ungefähr 15 000 v. Chr. bis 1450 n. Chr.! Aber auch Hohokam, eine prähistorische agrarische Wüstenkultur des zentralen und südlichen Arizona, kann in gewisser Hinsicht an Cochise angeschlossen werden<sup>6</sup>. Die altertümlichen Pflanzensammler des südwestlichen Nord-

<sup>3</sup> Vgl. HANČAR F., Probleme der jüngeren Altsteinzeit Osteuropas. Quartär (Freiburg i. Br.) 4. 1942.

<sup>4</sup> U. a. GIDDINGS J. L., Traces of Early Man on the North Bering Coast. Univ. Mus. Bull. (Philadelphia) 14. 1950. No. 4. (Neuer wichtiger Fund in Alaska: In der untersten Schichte des Platzes Iyatayet, die von einem der ältesten Eskimo-Kultur von Ipiutak verwandten Stratum durch eine sterile Lage getrennt ist, wurden unter ca. 1000 Mikrolithen (!) auch einige folsom-ähnliche Stücke gefunden.)

<sup>5</sup> Vgl. auch MARTIN-RINALDO-ANTEVS, Cochise and Mogollon Sites. Fieldiana: Anthropology, Vol. 38/1, Chicago 1949.

<sup>6</sup> Der Beginn der Mogollon- und Hohokam-Kulturen wird neuerdings relativ spät angesetzt, nämlich um 650 n. Chr. (Vgl. GLADWIN H. ST., Excavations at Snake-town IV. Medallion Papers XXXVIII, Gila Pueblo, Globe 1948; zitiert: American Anthropologist 52. 1950. p. 415.) Die Verknüpfung mit Cochise bleibt aber davon unberührt.



amerika hatten Jahrtausende hindurch ein ziemlich gleichförmiges Kulturgepräge und bildeten die günstige Voraussetzung für die Übernahme und Ausbildung des von außen kommenden Maisbaues. Sonst besteht zwischen spät- und postglazialen Kulturen (Folsom u. a.), die mit längst ausgestorbenen Eiszeittieren (Mammut, einer Bisonart, Kamel, Pferd, Riesenfaultier usw.) verbunden erscheinen, und den späteren prähistorischen Kulturen nach Ausweis der gegenwärtigen Fundverhältnisse ein deutlicher Hiatus. Läßt das auf längere Intervalle zwischen Einwanderungswellen nach Amerika schließen?

In die Hohokam-Kultur kamen zu späteren Zeitpunkten auch Elemente der mexikanischen Hochkulturen, so das auf Plätzen gespielte Ballspiel mit Gummibällen und in verlorener Form gegossene Kupferglocken, der einzige bisher bekannte Fall von Metallguß in Nordamerika. Die Glocken fanden zwischen 900-1100 n. Chr. Eingang, der Zeit des Niederganges der Teotihuacan-Kultur auf dem Hochlande von Mexiko und des alten Maya-Reiches in Petén. Damals wurde, soweit wir heute sehen, erstmalig in bescheidenem Ausmaße die Metallurgie aus Südamerika nach Mesoamerika eingeführt, deren letzte Ausläufer dann den Südwesten der USA erreichten.

Besonders gut erforscht sind die prähistorischen Kulturen der Basket Maker und Pueblos in der Vierstaatenecke (Arizona, Neu Mexiko, Colorado, Utah), die jetzt entwicklungsmäßig bekanntlich als einheitlicher Komplex, die Anasazi-Kultur, betrachtet werden und (nach der Dendrochronologie) einen Zeitraum von 100-1700 n. Chr. umfassen. An Anasazi schließen sich lückenlos die historischen Pueblo-Indianer.

Die Basket Maker stellen eine einfache Agrarkultur dar (Anbau von Mais und Kürbis), der die Töpferei ursprünglich fremd war, auch Bogen und Pfeil fehlten in der ersten Phase der Kultur, hingegen standen Speer und Speerschleuder in Gebrauch. Es ist nun sehr bemerkenswert, daß die Wurfspeere, wie sonst der Pfeil, Fiederung aufwiesen und zwar tangentielle Stegfiederung mit zwei Federn, manche Speere hatten sogar eine zweipaarige oder doppelte Fiederung dieser Art<sup>7</sup>. Die Fiederung von Speeren ist meines Wissens ein ganz singulärer Fall. (Gefiederte Speere für Speerschleudern fand ich nur noch vom Xingu-Quellgebiet in Südamerika erwähnt.) Die Frage besteht, ob das Prinzip der Fiederung von noch unbekannten Nachbarvölkern, die die Bogenwaffe hatten, übernommen wurde oder eine selbständige Erfindung der „Korbmacher-Leute“ darstellt. Bogen und Pfeil traten nach Ausweis der Prähistorie bei den Basket Maker jedenfalls erst später auf, zusammen mit einer Reihe anderer neuer Elemente, wie Steinbeil (mit Schäftungskerbe), rundes Grubenhaus, versenktes Zeremonialhaus als Urform des *Kiva* der späteren Pueblos und oberirdisches mehrräumiges Gemeinschaftshaus, das dann in den folgenden Pueblo-Phasen seine weitere Ausgestaltung zu den typischen Pueblo-Bauten erfuhr. Vielleicht wurden Bogen und Pfeil und das Grubenhaus aus dem Norden eingeführt. Die Pfeile sind mit drei Federn gefiedert<sup>8</sup>, ein typischer Zug des nördlichen Nordamerika und Sibiriens. Das versenkte, erdbedeckte Zeremonialhaus könnte wohl mit dem Männer-, Schwitz- und Kulthaus der Kalifornier in Verbindung gebracht werden, wie ja manche seiner Züge, ferner Elemente der in diesem Bau vollführten Riten und Praktiken der historischen Pueblos deutlich an Nordzentral-Kalifornien erinnern. Mit dem ersten Auftreten dieses Hauses bei den späten Basket Makers könnten also jene kalifornisch anmutenden Züge gekommen sein, die wir ethnologisch bei den Pueblos aufzeigen können, und das wäre in der Zeit von 500-700 n. Chr. Rückschließend wäre damit auch eine ungefähre Datierung des kalifornischen Männerhauskomplexes in einigen seiner Elemente möglich.

Interessant ist auch die Haartracht der Basket Maker, wie sie gut erhaltene Mumien zeigen. Sie stimmt auffallend mit der der Maya von Yukatan überein (worauf GUERNSEY hingewiesen hat), und das gebogene Wurfholz der „Korbflechter“ mit Längsrillen sieht man in der Hand von Figuren auf Maya-Skulpturen. Die Speerschleuder entspricht wieder genau der der alten Mexikaner. Es ergeben sich also von den Basket

<sup>7</sup> Vgl. WORMINGTON H. M., Prehistoric Indians of the Southwest. Denver 1947. p. 39.

<sup>8</sup> Vgl. AMSDEN CH. A., Prehistoric Southwesterners from Basket Maker to Pueblo. Los Angeles 1949. p. 133.

Maker aus eine Reihe bedeutungsvoller Ausblicke. Es ist nicht ausgeschlossen, daß eine den Basket Maker ähnliche Kultur vor Ausbildung der mesoamerikanischen Hochkulturen bzw. deren agrarischen und keramischen Vorstadien auch in Mexiko vorhanden war. Auch im zentralen Nordamerika haben die „Korbflechter“ Ableger oder Verwandte gehabt, wie es vor allem die Kultur der Ozark Bluff Dwellers erweist.

Was die prähistorischen und historischen Pueblo-Kulturen mit ihren Stadtsiedlungen, ihrem entwickelten Bodenbau, ihrer typenreichen Keramik und ihrem ungemein komplexen Ritualwesen betrifft, so faßt man sie heute zum großen Teil als lokale Weiterentwicklungen der Basket-Maker Schichte auf. Mit Einwanderungen neuer Menschen ist nach Meinung der amerikanischen Archäologen kaum zu rechnen, Basket Maker und Pueblos sind rassisch einheitlich. Viele Pueblo-Elemente sind schon bei den Basket Maker vorgedeutet, auch die typischen Pueblo-Bauten, die in Amerika sonst kein Gegenstück haben. Äußere Einflüsse, wofür im besonderen Mexiko, aber auch das östliche Nordamerika in Frage kommt, sind vielleicht mehr im Sinne von Anregungen (KROEBERS „stimulus diffusion“), Handelsbeziehungen und Übertragung von Einzelementen zu werten. CARTER hat die Auffassung vertreten, daß Mais, Bohne und Kürbis zu den Anasazi-Leuten nicht direkt von Mexiko kamen, sondern indirekt über die östlichen Vereinigten Staaten<sup>9</sup>. Auf keinen Fall dürfen die mexikanischen Einflüsse auf die Pueblo-Kulturen überschätzt werden, der Eigenentwicklung muß, wie wir die Dinge heute sehen, jedenfalls ein weiter Raum zuerkannt werden. Inwieweit der bedeutungsvolle Fund einer altertümlichen Maisform (pod corn) in der Bat Cave in Neu-Mexiko<sup>10</sup>, der 1948 gemacht wurde und von ANTEVS mit ungefähr 2500 v. Chr. datiert wird, mit dem Agrarwesen der Anasazi-, Hohokam- und Mogollon-Leute in Einklang zu bringen ist, ist heute noch ein ungelöstes Problem.

Interessant ist die Erklärung, die in dem Buche für den um 1300 n. Chr. erfolgten Niedergang der klassischen Pueblo-Periode (Aufgeben der großen Stadtsiedlungen in der Vierstaatenecke, Abwanderung) gegeben wird. Es seien hiefür vor allem innere soziologische Gründe verantwortlich zu machen (die mehr oder weniger autonomen Verwandtschaftsgruppen und das Fehlen einer zentralen politischen Gewalt hätten für die Dauer die Aufrechterhaltung großer stadtähnlicher Siedlungen nicht zugelassen), in zweiter Linie länger währende Dürren (die aus der Beschaffenheit der Wachstumsringe der Bäume tatsächlich festgestellt werden konnten), wodurch sich die eine Großsiedlung bildenden Gruppen selbständig gemacht hätten. Weniger maßgebend wäre der Druck eindringender Jägerstämme (Navaho, Apatschen, Schoschonen) gewesen, die zu den Pueblos vielmehr in einem friedlichen Verhältnis gestanden wären.

Im östlichen Nordamerika scheinen die ältesten Kulturen im allgemeinen später zu beginnen als im Südwesten. Wohl finden sich im Osten Elemente von Folsom- und Cochise-Charakter, doch ist deren zeitliche Stellung noch ungewiß. Nur der Fundstelle von Browns Valley in Minnesota scheint höheres Alter zuzukommen. Die ersten gut faßbaren Kulturen des Ostens — Jägerkulturen von neolithischem Charakter — wollen die Autoren erst einige Jahrhunderte nach Christus beginnen lassen. Neuerdings sind aber Versuche im Gange (die, soweit ich sehe, noch nicht publiziert sind), das Alter dieser Kulturen, aber auch späterer prähistorischer Fundplätze, zum Teil viel früher anzusetzen.

Es ist sehr beachtenswert, daß auch im Osten in prähistorischer Zeit, nach den Funden zu schließen, die Speerschleuder weitgehend in Verwendung stand, Bogen und Pfeil hingegen fast überall gefehlt zu haben scheinen. Die in der Literatur als „Banner Stones“ oder „Problematical Stones“ bezeichneten und bisher schwer zu deutenden polierten und durchbohrten Steinobjekte haben, wie durch Funde erwiesen wird, zum Teil als Beschwerer für die Speerschleuder gedient. Diese Waffe wurde auch in den höheren prähistorischen Kulturen des Ostens, den Mound-Kulturen, verwendet und scheint in weiten Gebieten Nordamerikas erst einige Jahrhunderte vor dem Eintreffen

<sup>9</sup> Origins of American Indian Agriculture. American Anthropologist, 48. 1946.

<sup>10</sup> Vgl. MANGELSDORF and SMITH, New Archaeological Evidence on Evolution in Maize. Botanical Museum Leaflets, XIII. 8, Harvard University, Cambridge 1949.



der Europäer gänzlich zu Gunsten von Bogen und Pfeil aufgegeben worden zu sein. Die Speerschleuder fand sich in historischer Zeit noch bei einigen Südost-Stämmen<sup>11</sup>, den Chumach an der südkalifornischen Küste<sup>12</sup> und den Eskimo. Es kommt ihr jedenfalls hoher „diagnostischer“ Wert zu in Verbindung mit einer Reihe ethnologischer Probleme (z. B. das zeitliche Verhältnis zur Bogenwaffe). Zweifellos wurde diese Waffe von den frühen Vorfahren der amerikanischen Eingeborenen von Asien in die Neue Welt gebracht, aber für Sibirien und Ostasien wurde sie meines Wissens bisher weder ethnologisch noch prähistorisch belegt. Erst im Magdalenien Europas wurden bekanntlich Exemplare von Speerschleudern gefunden.

Auf die Periode der prähistorischen Jäger- und Sammlerkulturen des Ostens folgt dann ein Stadium mit Keramik, beginnendem Bodenbau und der Errichtung großer Grab-Mounds, an das sich dann als letzte Epoche (einige Jahrhunderte vor den Weißen) die Zeit der Tempel-Mounds mit intensivem Bodenbau anschließt. Die anscheinend älteste Töpferei im Süden des östlichen Nordamerika tritt in einer Jägerkultur am Savannah River (Georgia, Süd-Carolina) auf (vor 700 n. Chr.). Sie zeigt Faserstoffmagerung (im Gegensatz zur Sandmagerung der späteren Keramik) und ist vielleicht auf Einwirkungen von Mittel- oder Südamerika zurückzuführen, wie die Autoren vermuten. Im Norden erscheint die Keramik ungefähr um 500 n. Chr. und zwar gleichfalls in jägerischen Kulturen (Laurentian II). Es handelt sich um Spitzbodentöpfe mit einfachen Verzierungen durch Schnür- und Stempeleindrücke, Ritzungen und Einstichen. Nach Ansicht der Verfasser stammt diese Töpferei wahrscheinlich aus Nordasien, wo sich ähnliche Keramikformen finden (Kammkeramischer Kreis). Bemalte Keramik tritt im Gegensatz zum Südwesten sehr spät auf und zwar im unteren Mississippigebiet im Rahmen der Tempel Mound-Kultur. Der Beginn des Bodenbaues setzt, soweit es die Funde erkennen lassen, im Osten zu verschiedenen Zeiten ein, im Ohiogebiet, in den Ozarks (Mais, Bohnen, Kürbis, Sonnenblume, *Chenopodium*) und Nebraska (Stern Creek-Kultur; nur Kürbis) um 500 n. Chr., in Georgia, Wisconsin und New York später. Die Datierungsansätze werden jetzt wohl beträchtlich zurückverlegt werden müssen.

Ein besonderes Problem bildet die Old Copper-Kultur in Minnesota, Wisconsin und Michigan (vor 700 n. Chr.). Die Autoren schreiben: „The Old Copper Culture is still something of a mystery“. Ihre Träger waren Jäger ohne Keramik, sie beuteten die Kupfergruben in Ober-Michigan aus und stellten eine Reihe verschiedener kalt gehämmelter Kupfergeräte her, wie Speerspitzen, Messer, Hohlmeißel, Querbeile, Äxte, Harpunenspitzen u. a. m. Spitzen und Beile weisen offene Tüllen auf. Verschiedene dieser Kupferartefakte können als Nachbildungen von Stein- und Knochengeräten aufgefaßt werden. Die Tüllen hätten zum Teil gewisse Entsprechung in knöchernen Vorbildern. Ob hier auch altweltliche Einflüsse vermutet werden können, ist derzeit noch ungewiß. Diese Kultur verschwindet dann, aber einige ihrer Kupfergegenstände leben in späteren prähistorischen Kulturen weiter.

Von vielen Rätseln sind derzeit auch die Grab-Mound-Kulturen des östlichen Nordamerika bzw. des Ohiogebietes umgeben, die mit Adena (500-900) begannen, in Hopewell (900-1300) ihren Höhepunkt und mit Fort Ancient (1400-1650) ihre Endphase erreichten. Es handelt sich um relativ hoch entwickelte Kulturen, deren Wirtschaft aber auf einfachem Bodenbau und Jagd beruhte und deren Haupteigentümlichkeit ein ungemein ausgebildetes Bestattungszereemoniell darstellte, das vor allem in den großen Grab-Mounds mit Grabkammern, Becken für Leichenverbrennung, Knochendepots, Haupt- und Nebenbestattungen und einer Fülle von wertvollen Grabbeigaben nach außen zur Geltung kommt. Daneben wurden auch Mounds zu verschiedenen anderen Zwecken errichtet. Die hier geübte Totenpflege hat bei historischen Indianerstämmen

<sup>11</sup> Vgl. SWANTON J., *Historic Use of the Spear-Thrower in South-Eastern North America*, *American Antiquity* (Milwaukee) 3. 1938. p. 356 f.

<sup>12</sup> Bei den Chumach ist sie aber nicht autochthon, sondern wurde einerseits von Tarasken-Indianern Mexikos im Zuge der spanischen Kolonisation, andererseits von Eingeborenen aus den Aleuten im Verande russischer Seesäugerjäger eingeführt. HEIZER R. F., *Introduced Spearthrowers in California*. *The Master Key* (Los Angeles) 19. 1945. p. 109 ff.



kein Gegenstück. Eine gut entwickelte unbemalte Keramik sowie Schmucksachen und Gegenstände aus Kupfer, Meteoreisen, Silber, Perlen, Glimmer, Obsidian u. a. m. dienten fast ausschließlich als Totenbeigaben. „These Indians were the finest metal-workers in North America before the coming of the white man, and their metal-smithing was employed primarily for the production of ornaments.“ Die Bearbeitung von Metallen geschah auch hier nur durch kaltes Hämmern. Die Materialien für das Kunsthandwerk wurden zum Teil von weit entlegenen Gebieten geholt (Oberen See, Felsengebirge, Golf- und atlantische Küste), was auf ausgedehnte Handelsreisen schließen läßt. Wir finden Hopewell-Kolonien in weiten Teilen des östlichen Nordamerika, ein Hinweis auf den expansiven Charakter dieser Kultur. Inwieweit sie in historische Indianerstämme aufgegangen ist, kann bis heute noch nicht einwandfrei erwiesen werden. Es muß jedenfalls ein kultureller Niedergang eingetreten sein, vielleicht im Zusammenhang mit neuen Völkerbewegungen. Die Entstehung der Grab-Mound-Kulturen ist noch nicht völlig geklärt. Man kann, wie ich glaube, wohl in erster Linie Einflüsse von der Ostküste Mexikos oder vom „zirkumkaribischen“ Raum annehmen, wo in prähistorischen Zeiten die Errichtung solcher Mounds eine große Rolle spielt. Eine gewisse Analogie finde ich aber auch zu den Kurganen- und Tumuligräbern (als Fürstengräbern) im Steppengürtel Eurasiens und in Ostasien. In Nordchina erscheinen diese Hügelgräber erstmalig im ersten Jahrtausend v. Chr. in Verbindung mit der Chou-Dynastie, nach Japan gelangten sie in den Jahrhunderten der ersten Hälfte des nachchristlichen Jahrtausends. Irgendwelche Beziehungen zu den amerikanischen Mounds anzunehmen, ist aber jetzt noch nicht möglich. Das Problem ist aber nicht außer acht zu lassen.

Von der kulturellen Höhe der vorhistorischen Indianer des östlichen Nordamerika zeugen auch die Tempel-Mound-Kulturen, die den letzten Höhepunkt in diesem Raume darstellen. Auf künstlichen Erdaufschüttungen wurden Sakral- und Häuptlingshäuser errichtet. Die Zusammenhänge mit den Tempelpyramiden in Mesoamerika und dem zirkumkaribischen Kreis sind unverkennbar. Bei den Indianerstämmen der Natchez und Creek-Muskogi lebten diese Kulturen zur Zeit der Ankunft der Europäer in einem gewissen Grade noch weiter. Gerade von den Natchez am unteren Mississippi mit ihrem Sonnenfürstentum und ihren Adelsklassen lassen sich Rückschlüsse auf die Tempel-Mound-Kulturen machen.

Die Endzeit der Tempel-Mound-Phase ist durch den sogenannten Southern Death Cult gekennzeichnet. Es handelt sich hier offenbar um eine neue religiöse Bewegung, die sich scheinbar rasch über den Südosten der USA verbreitete und der eine Reihe eigenartiger Kulturobjekte und Symbole zugehörte (Monolithäxte, Muschelscheiben mit Kreuz-, Spinnen- und Klapperschlangenfiguren, Kreuze, Hände, Schädel, fliegende gehörnte Schlangen und Federschlangen als Keramikdekor, Kupferanhänger mit dem Motiv des „weinenden Auges“, Kupferplatten und Muschelscheiben mit tanzenden und kämpfenden Adlerkriegern, Darstellungen bestimmter Trachtstücke, Zeremonialstäben, Trophäenköpfen u. a. m.). Besonders charakteristisch hierfür sind Fundplätze in Alabama (Moundville), Georgia (Etowah) und Oklahoma (Spiro Mound). Die Autoren denken an ganz späte mexikanische Einflüsse im Zusammenhang mit dem ersten Auftreten der Spanier (De Soto- und Luna-Expeditionen) in einer Zeit von Mißernten, Epidemien und allgemeiner Unruhe. A. KRIEGER<sup>13</sup> vertritt aber die Ansicht, daß die Elemente dieser Kultbewegung zum größeren Teil wohl aus der vorhergehenden Hopewell-Kultur erwachsen sind, zum geringeren Teil auf mesoamerikanische Einflüsse zurückgehen. Manches scheint eine lokale Entwicklung darzustellen, aber auch Einwirkungen von den Pueblo-Kulturen wären nicht ganz von der Hand zu weisen. Zu dem würde gut stimmen, was W. KRICKEBERG über das Ballspiel des Südostens Nordamerikas ausführt. Dieses Spiel wurde zwar von Mesoamerika eingeführt, erhielt aber bei den Südost-Indianern eine eigene Prägung, nämlich seine spezifische Verbindung mit dem Kosmos, die ihm bei den Maya, die eigentlich früher die Verbreiter des Spieles in Mexiko waren, fast

<sup>13</sup> An Inquiry into supposed Mexican Influence on a prehistoric „Cult“ in the Southern United States. *American Anthropologist* 47. 1950. p. 512.

abgeht<sup>14</sup>. Die prähistorischen Indianer der Mound-Kulturen verstanden es in besonderer Weise, Elemente ihrer primitiveren Vorgänger, sowie solche aus den mesoamerikanischen Hochkulturgebieten in eigenartiger Weise schöpferisch zu kombinieren und ihnen eine eigene Prägung zu verleihen.

JOSEF HAEKEL, Wien.

**McAllester David.** *Peyote Music.* 84 songs. (Viking Fund Publications in Anthropology, No. 13.) 104 pp. in 8°. New York 1949. Price: \$ 2.50.

Der Genuß von Peyote und die damit verbundenen Feste von religiösem Charakter haben sich unter den Prärieindianern seit dem Ende des letzten Jahrhunderts verbreitet. Ihr Ursprungsland ist Mexiko. Der Peyotekultus wurde schon in mehrfacher Hinsicht untersucht. Bis jetzt schenkte man jedoch den Gesängen, welche bei den Peyotefesten eine wichtige Rolle spielen, keine große Beachtung. MCALLESTER hat mit seinem Werk diese Vernachlässigung gutgemacht.

Der Verfasser will die Frage beantworten, ob die Peyotelieder vom musikalischen Standpunkt aus gemeinsame Züge aufweisen, ob man überhaupt von einem spezifischen Peyotestil in der Indianermusik sprechen darf (p. 12). Er selber hat bei den Komantschen wichtige Materialien zur Beantwortung der Frage gesammelt. Diese werden durch zahlreiche Melodien anderer Stämme und durch sorgfältiges Studium darauf bezüglicher Literatur ergänzt.

Als Einführung gilt die Erzählung der Komantschen über die Art und Weise, wie sie den Genuß von Peyote kennengelernt haben (pp. 14-18). Der Verfasser schildert die rituellen Handlungen bei der Reise nach Mexiko, wo die Peyotekakteen gepflückt werden, und den Verlauf des Peyotefestes, das in einem *Tipi* (ein kegelförmiges Zelt aus Stangen) stattfindet (pp. 18-24). Es handelt sich um eine Männerversammlung. Den wesentlichen Bestandteil des Festes bilden die solistischen Gesänge der durch den Peyote berauschten Teilnehmer; jeder von ihnen singt der Reihe nach einige Lieder — meistens vier nacheinander — zur Begleitung der Rassel und der Wassertrommel. Zu bestimmten Zeitpunkten wird der Vortrag der Lieder unterbrochen, sei es, um Wasser zu trinken, bzw. andere zeremonielle Handlungen vorzunehmen, sei es, um Zeit für offizielle Gesänge, deren es wiederum vier gibt, zu lassen. Bei den Heilungszeremonien der Medizinmänner werden ebenfalls Peyotefeste abgehalten, doch meistens ohne große Aufmachung (p. 24).

Das Peyotefest wird von einem erfahrenen Indianer, dem einige Helfer beistehen, geleitet (p. 25). Zur Zeremonie werden einige spezielle Geräte benötigt, vor allem Wassertrommel, Rassel und ein Holzstück, auf welches der Sänger seine Knie stützt (pp. 26-27). Die einzelnen Elemente des Peyotefestes treten auch bei anderen Festen auf, doch ist ihr Zusammenwirken und die Art und Weise ihrer Anwendung ausschließlich der Peyotezeremonie vorbehalten (pp. 27-28).

Die Gesangstexte werden eingehend untersucht (pp. 29-35) und ihr Zusammenhang mit dem Verlauf des Festes angedeutet. Übrigens sind die untersuchten Komantsche- und Apatsche-Texte außerordentlich kurz: sie bestehen manchmal aus einem einzigen Wort. Für die Melodie bilden die sinnlosen Lallworte die wesentliche Unterlage. Die Texte der Peyotelieder anderer Indianerstämme werden pp. 41-45 angegeben und analysiert.

Der Verfasser hat ein sehr wichtiges und interessantes Kapitel (pp. 35-41) den Äußerungen der Indianer zu den Peyoteliedern, ihren Texten, ihrer Kompositions- und Ausführungsweise, ihrer Ästhetik, usw. gewidmet. Für einen Musikethnologen liegt da eine wahre Fundgrube von Hinweisen darauf, wie die Indianermusik im allgemeinen und die Peyotemusik im besonderen zu verstehen ist.

<sup>14</sup> Das mittelamerikanische Ballspiel und seine religiöse Symbolik. Paideuma (Frankfurt a. M.) 3. 1948. p. 182 f.



Der zweite Teil der Abhandlung (p. 46 ff.) hat einen musikwissenschaftlichen Charakter. Der Verfasser hat etwa 200 Lieder, die er meistens selber aus vorhandenen Schallaufnahmen übertragen hat, untersucht. Davon werden 84 in einer ausgezeichneten, klaren und zugleich minutiösen Übertragung wiedergegeben. Die 30 Komantschelieder hat er selber aufgenommen (p. 47), wobei er manche aufschlußreiche Beobachtungen zur Ausführungsweise gemacht bzw. den eingeborenen Sängern abgelauscht hat (p. 48). Es folgen die eingehenden Analysen der Melodielinien, Tonleitern, Rhythmen und tektonischen Formen der Peyotegesänge der Komantsche-, Wascho-, Dakota-, Fox-, Scheienne-, Pani-, Kaiowä-, Schoschoni-, Ute- und anderen Indianer (pp. 51-64).

Die große Anzahl der gesammelten Beobachtungen, die oft wichtig und wesentlich sind, wird im dritten Teil (pp. 65-82) verarbeitet und zu Vergleichen mit anderen Indianerliedern verwendet. Am Ende kommt der Verfasser zu einer Synthese (pp. 80-82). Die unterscheidenden Merkmale der Peyotegesänge gegenüber den anderen Gesängen scheinen ihm folgende zu sein: Die Stimmgabe in den Peyotegesängen ist durchschnittlich weniger gespannt, als es sonst in der Indianermusik der Fall ist, jedoch ohne mit dem „natürlichen“ Vortrag des HERZOG'schen *B*-Indianerstils (*Musical Styles in North America*, 1928) restlos identisch zu sein; das Tempo ist relativ schnell und seine Schnelligkeit wirkt um so auffallender, als die Trommelbegleitung in Achteln verläuft; der Gesang bedient sich dagegen meistens der Viertel, die Achtel sind seltener, größere und kleinere Werte kommen nur vereinzelt vor; die tektonischen Strukturen sind jenen der anderen Gesänge der Prärieindianer ähnlich, doch fällt der häufige Gebrauch der gepaarten Glieder auf (also z. B. Nr. 55:  $AA'BB'CC+$ ); der Ambitus ist verhältnismäßig beschränkt, die Schlußglieder ungewöhnlich lang und eng; die Tonikawiederholung nimmt in ihnen viel Zeit in Anspruch; zum Abschluß werden die bedeutungslosen Worte *he ne ne yo wa* gebraucht, ähnlich wie die Christen mit dem Wort „Amen“ ihre Gebete abschließen.

Im letzten Abschnitt der Monographie werden noch einige andere Fragen kurz behandelt, z. B. jene nach den Quellen des Peyotestils (von denen eine im europäischen Einfluß zu suchen ist) und seiner Beziehung zur Geistertanzmusik.

Die Monographie von MCALLESTER ist sehr inhaltsreich und gewissenhaft. Die Sorge um Sachlichkeit, eine klare Anordnung des gesammelten Materials, lobenswerte Versuche, den Standpunkt der Eingeborenen ihrer Musik gegenüber zu erforschen, nicht zuletzt die ausgezeichneten Notierungen — all dies verleiht der Arbeit große Bedeutung. Bei der Lektüre dieses nützlichen Werkes wurden wir noch auf einige Momente aufmerksam, die wir auszugsweise erwähnen möchten.

Es scheint, daß die Lieder, welche während des Peyotefestes gesungen werden, in zwei Gruppen geteilt werden können: offizielle Gesänge, d. h. der Eröffnungs-, Mitternachts-, Morgen- und Schlußgesang, und individuelle (evtl. improvisierte) Gesänge der Teilnehmer. Diese zerfallen wiederum in „echte“ Peyotegesänge (p. 84) und in andere, die bei Unkenntnis der echten Peyotelieder vorgetragen werden dürfen. Die Letzteren können von beliebigem Charakter sein; sogar europäische geistliche Lieder sind am Peyotefest zugelassen (p. 83). Die Untersuchung des Peyotestils müßte mit der Ausschaltung der „unechten“ Lieder beginnen. Der Verfasser behandelt aber alle Lieder als auf gleiche Weise für die Bestimmung des Peyotestils maßgebend. Das ist methodisch anfechtbar.

Die vom Verfasser gesammelten Komantschelieder (wie vermutlich auch die Lieder anderer Indianerstämme) wurden außerhalb des Peyotefestes und in einem künstlichen Rahmen (in einem Schulhaus) aufgenommen (p. 47), manchmal sogar ohne die notwendige Trommel- und Rasselbegleitung (p. 66). Diese Aufnahmeumstände konnten sowohl die Gesangstechnik wie auch das Tempo des Vortrags beeinflussen. MCALLESTER betrachtet jedoch alle Aufnahmen als getreue Wiedergabe der Peyotefest-Lieder.

Wir vermögen dieser Annahme nicht zuzustimmen. Doch nehmen wir versuchsweise an, daß sie begründet sei. Dann müssen wir uns fragen, inwiefern und in welcher Weise der Vortrag der Lieder und ihre Auswahl (bzw. die Auswahl der musikalischen Ausdrucksmittel bei einem improvisierten Gesang) durch den Rauschzustand der Sänger



oder durch die Umstände des Festverlaufs beeinflußt werden. Bei seinen Analysen zieht der Verfasser gar nicht in Betracht, daß sich die Sänger bzw. die Komponisten der Lieder im Rauschzustand befinden. Der Peyoterausch, so lesen wir bei ROUHIER (*Le Peyotl*, 1927, pp. 265 ff., s. bes. pp. 309-313), kann verschiedene Formen annehmen, je nach der individuellen Anlage des Subjektes, je nach der Menge des eingenommenen Rauschmittels und je nach der Phase des Rausches. Die erste Phase ist durch eine allgemeine Belebung der physischen, besonders aber der geistigen Fähigkeiten (Erhabenheitsgefühl) gekennzeichnet in der zweiten beobachtet man eine angenehme physische Erschlaffung — bei geistigem Wachzustand — verbunden mit prächtigen farbigen Visionen. Diese werden durch Anhören der Musikklänge bereichert. Es läßt sich vermuten, daß der Sänger im Rauschzustand sein übliches Vortragstempo verlangsamt bzw. beschleunigt (vielleicht ohne sich dessen bewußt zu sein), daß er verschiedene künstlerische Gesangsmanieren auf gewöhnliche Weise auszuführen nicht imstande ist und daß er gerne auf schwierige, weitgespannte Linien und komplizierte Formen verzichtet. Die einzigen wichtigen von McALLESTER gefundenen Merkmale des Peyotestils — die „milde“ Vortragsart, belebtes Tempo, tektonische Einfachheit bzw. Konventionalität und die Engräumigkeit der Melodien mit langen Schlußtonwiederholungen — lassen sich vielleicht alle auf die physiologischen Einwirkungen des Peyote zurückführen.

Zusammenfassend können wir also sagen, daß die Quellenkritik bei McALLESTER unzureichend ist und daß darum einige Ergebnisse seiner Arbeit nicht überzeugend wirken. McALLESTER hat daher das Vorhandensein eines speziellen Musikstils in den Peyoteliedern nicht eigentlich nachgewiesen. Deswegen wollen wir indes die Existenz eines solchen Stils noch nicht bestreiten. Die musikalischen Analysen des Verfassers haben nämlich — trotz ihrer Gründlichkeit — nicht alle Aspekte der Gesänge in Betracht gezogen. Insbesondere wird die tonale Struktur ganz vernachlässigt. Hier ist der Grund manchen Mißverständnisses auch hinsichtlich der Tektonik von Seiten des Verfassers zu suchen: es werden z. B. die tonal identischen, doch linear (wegen der Oktavtransposition u. ä.) und rhythmisch äußerlich umgestalteten Glieder als tektonisch verschieden hingestellt. Ein solcher Fall liegt beispielsweise im Lied Nr. 3 vor: In der zweiten Strophe sind die drei ersten Töne nicht dreimal  $c''$  wie in der ersten Strophe, sondern zweimal  $c'$  und eine Pause. Aus diesem Grunde wird nun das ganze erste Glied der 2. Strophe vom Verfasser nicht mehr wie in der ersten Strophe als  $A$  benannt, sondern in zwei Unterglieder geteilt und mit zwei anderen Buchstaben  $X$  und  $D$  bezeichnet ( $D$  ist eine geringe Diminution der zweiten Hälfte von  $A$ ). Das ist in etwa irreführend. Es ist möglich, daß eine genaue Untersuchung der tonalen Struktur aller „echten“ Peyotegesänge einige Tatsachen zu Tage brächte, welche die Existenz eines spezifischen Peyotestils erweisen könnten.

Das Lied Nr. 3 bietet auch ein interessantes Beispiel für eines der verschiedenen tonalen Systeme der Komantschen. Der Ton  $g'$  bildet in ihm ein wichtiges Attraktionszentrum, das sich dem abwärtsgerichteten Strom der Melodie widersetzt. Wenn die zum Ton  $f'$  von oben absteigende Melodie die Stufe  $g'$  als Durchgang berührt, dann wird sie immer von  $f'$  zu  $g'$  zurückgezogen (einzige scheinbare Ausnahme davon im Teil  $D$ ; ihre Erklärung muß hier ausbleiben). Um sich trotz des Widerstandes des Tones  $g'$  doch nach unten richten zu können, muß die Melodie den Punkt  $g'$  auslassen, und zwar durch die Bewegung  $as'$  (manchmal als  $+g'$  notiert)  $\rightarrow f'$ . Sie fällt nachher „kraftlos“ weiter herunter, indem ihre Bewegung an ein tonräumlich nur mehr oder weniger fixiertes Glissando erinnert. Als Schluß- und gewissermaßen Grundton gilt  $c'$ . Wie aber die oben erwähnte Transposition des Kulminationstones  $c''$  nach  $c'$  (Teil  $X$ ) erkennen läßt, ist  $c'$  nicht als „Tonika“, sondern eher als „entkräftiger Spannungspunkt“ aufzufassen. Dem durch den abwärtsgerichteten Strom der Melodielinie überwundenen Attraktionszentrum  $g'$  setzt sich ein Komplex von Tönen  $f-as-c$  entgegen, welche zwar ihrer Lage nach verschieden, jedoch funktionell miteinander nahe verwandt sind. Schon an diesem Beispiel bemerkt man, wie die Indianermelodien trotz ihres einfachen Treppenschnitts innerlich komplizierte Gebilde sind. Die bisherige Forschung ist ihnen noch nicht gerecht geworden.

Nicht nur die musikalische Analyse der Peyotegesänge, sondern auch ihr Vergleich mit den Liedern aus anderen Gebieten hätten von McALLESTER weiter geführt werden können. Es ist z. B. merkwürdig, daß die charakteristische dreiklanghafte Struktur mehrerer Peyotelieder, welche sonst bei den Indianern selten ist (p. 70-71), auf Grönland gefunden wurde (THALBITZER und THUREN, Medd. om Grønland 40, 1911). (Es handelt sich hier vielleicht nur um eine mehr oder weniger zufällige Ähnlichkeit, welche auf einer gewissen Verwandtschaft der beiden Tonsysteme beruht.) Die Fortsetzung der Arbeit von McALLESTER wird sich also auf eine umfangreiche Literatur stützen müssen. Der Verfasser zitiert keine musiktheoretischen Werke; er beschränkt sich ausschließlich auf Arbeiten, welche die Indianer und ihre Musik betreffen, und zitiert dabei nur die Literatur in englischer Sprache. Eine einzige Ausnahme wird zugunsten v. HORBOSTELS gemacht (p. 65, erste Note; warum aber in diesem Zusammenhang die bekannte Buchbesprechung v. HORBOSTELS in der Zeitschrift f. vergl. Musikwissenschaft 2. 1934. pp. 60-64 nicht erwähnen?).

Abschließend ist jedoch zu sagen, daß die Monographie von McALLESTER im ganzen einen ausgezeichneten Eindruck macht. Unsere Vorbehalte sind weniger eine Kritik als eine Diskussion mit dem Verfasser. Die Fülle von Tatsachen und Problemen, denen man im Werk von McALLESTER begegnet, wirkt anregend. Es liegt hier eine Arbeit von dauerhaftem Wert vor.

Z. ESTREICHER.

**Verschueren J.** *La République d'Haïti*. Tome I : Panorama d'Haïti, 538 pp. Tome II : Echos d'Haïti, 514 pp. Tome III : Le culte du Vaudoux, 467 pp. in 8°. Avec illustrations et cartes. Wetteren (Belgique) 1948. Editions SCALDIS. Paris, P. LETHIELLEUX, Editeur.

Unter der reichen Literatur über die schwarze Bevölkerung Amerikas nehmen die Arbeiten, die das eigentliche soziologische Problem, die „Negerfrage“ behandeln, den größten Raum ein. Die Werke von G. MYRDAL (*An African Dilemma*, 1944) und E. F. FRAZIER (*The Negro in the United States*, 1949) sind darunter hervorragend. Man hat aber in neuerer Zeit erkannt, daß zur Lösung des „Negerproblems“ auch das Studium der historischen Seite wichtig ist, das die afrikanische Vergangenheit der schwarzen Bevölkerung berücksichtigt und dadurch manche einseitige Interpretation korrigiert. M. HERSKOVITS', „The Myth of the Negro Past“ (1941) ist vorläufig die umfassendste systematische Darstellung darüber.

Das vorliegende sehr ausführliche Werk über die volkreiche Republik Haiti, d. i. der östliche Teil der gleichnamigen Antilleninsel mit vorwiegend schwarzer Bevölkerung, ist mehr allgemein gehalten und wendet sich an weitere Kreise. Band I beschreibt Land und Leute, die stürmische Entwicklung der Republik und ihre kulturellen Bemühungen und ziemlich ausführlich auch die Geschichte und Schwierigkeiten der seit Ende des 15. Jahrhunderts auftretenden katholischen Mission. Band II ist als Ergänzung und Illustration des ersten gedacht, gibt aber auch für sich allein ein lebendiges Bild der Vergangenheit und Gegenwart von Staat und Kirche. Hier interessiert Band III. Strengere Wissenschaftlichkeit durch genauere Quellenangabe und kritische Würdigung zeichnet ihn aus.

Im ersten Teil dieses Bandes (pp. 1-30) geht der Verfasser nach einem kurzen allgemeinen Kapitel über die Ophiolatrie auf die primitive Form des Vodû in Haiti näher ein, die er, auf Grund der ersten ausführlicheren Beschreibung durch M. DE SAINT-MÉRY (1797), in einem von einem Geheimbund getragenen, aus Dahomey durch die afrikanischen Sklaven eingeführten Schlangenkult sieht. — Der zweite Teil (pp. 31-292) gibt uns auf Grund einheimischer und ausländischer Autoren ein reiches Bild über die neuere Entwicklung des Vodû zu einem ausgeprägten Geisterkult mit lokalen Variationen, bunt gemischt mit katholischen Riten und Namen und magischen Praktiken. Ziemlich ausführlich werden Tempel und Priesterschaft, Initiation, Geistbesessenheit, Vodû-Tanz



und Opfer, die Vodû-Riten anläßlich Geburt, Tod und Jahresfesten und die verschiedenen Formen und Praktiken der „weißen“ und „schwarzen“ Magie beschrieben und damit in jedem Kapitel kurze Parallelbeschreibungen aus Dahomey und der klassischen Antike verglichen. — Der dritte Teil (pp. 293-385) beginnt mit einer allgemeinen Wertung des Kultes, befaßt sich dann mit dessen Bedeutung und Ausbreitung in Haiti und schließt ab mit einer guten und ausführlichen Autoren-Kritik.

Daß wir es hier mit afrikanischen „survivals“ zu tun haben, ist klar erwiesen. Nicht nur Namen stimmen überein (schon der Name Vodû selbst stammt von der Sklavenküste; ähnlich Namen von Gottheiten wie *Legba*, *Damala*, *Agoué*, *Saugo* etc.), sondern z. T. auch Kultformen. Daß aber die primitive Form des Vodû der von Afrika übernommene Schlangenkult war (p. 5, 12) und daß aus dieser Form des Fetischismus als natürliche Entwicklung der Animismus entstanden sei (p. 306), ist vielleicht etwas zu vereinfacht ausgedrückt. Erstens scheint die Ophiolâtrie in Alt-Dahomey verschiedene Wurzeln zu haben. Zweitens, wenn auch zur Zeit von M. DE SAINT-MÉRY der Schlangenkult in Haiti stark in die Augen gefallen sein mag, so verehrte man aber doch auch schon damals, wie der Autor selbst angibt (p. 306), verschiedene Geister. Dazu kommt, daß der Schlangenkult erst in der zweiten Hälfte des 17. Jahrh. von Uganda nach Dahomey eingeführt worden sei — eine Annahme, die übrigens stark hypothetisch ist —, während schon von 1503 an afrikanische Sklaven nach Haiti gebracht wurden. Drittens ist „Fetischismus“ ein zu vieldeutiger und damit zu vager Begriff.

Das Werk als Ganzes ist, wenn es auch nicht Ersthand-Information ist, als zusammenfassende, kritisch würdigende Durcharbeitung des Stoffes doch recht verdienstvoll und darum auch neben HERSKOVITS' „Life in Haitian Valley“ (1937) und EEBURNS' „The Haitian People“ (1941) gerechtfertigt. Er hält die vernünftige Mitte ein zwischen den Übertreibungen SEABROOKS einerseits und der Bemäntelung einzelner einheimischer Autoren anderseits. Die Bibliographie ist ziemlich reich. Man möchte aber für eine leichtere Orientierung, besonders in Band III, innerhalb der einzelnen Abteilungen entweder eine alphabetische oder eine chronologische Ordnung wünschen. Für Dahomey vermißt man das zweibändige Hauptwerk von M. J. HERSKOVITS (1938). Wörtliche Zitate sind nicht immer in Anführungszeichen gesetzt. Noch eine kleine Berichtigung der Angabe (Band III, p. 387): „... la revue Anthropos devenue depuis 1937 les *Annali Lateranensi*“: Beides waren und sind auch heute noch zwei verschiedene, selbständige Zeitschriften. — Es ist schade, daß die vielen Photos nicht besser reproduziert werden konnten.

HUGO HUBER.

**Barón Castro Rodolfo.** *La Población de El Salvador.* Estudio acerca de su desenvolvimiento desde la época prehispánica hasta nuestros días. 644 pp. in 8°. Con 118 figuras y 125 láminas. Madrid 1942. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo.

Das von dem verstorbenen Amerikanisten CARLOS PEREYRA mit einem geistvollen Vorwort bedachte Werk gibt in vier Büchern eine Darstellung der Bevölkerungsentwicklung auf dem Boden der heutigen Republik El Salvador, von der vorspanischen Zeit bis zur Gegenwart.

Das erste Buch handelt von den Eigenheiten der Landesnatur. In einem Überblick historisch-politischer Art lernen wir die geographische Gebietseinheit, ihre Oberflächenerstreckung und politische Gliederung kennen; El Salvador ist die kleinste der Republiken Amerikas! Wir unterrichten uns über die Beschaffenheit und Ausstattung des Landes — ein Abschnitt, der angesichts der Tragweite, welche die natürlichen Verhältnisse für die Entwicklungsmöglichkeiten einer Bevölkerung haben, vielleicht etwas knapp geraten ist.



Ein zweites Buch behandelt die vorspanische Zeit. Ein Kapitel über den Ursprung des amerikanischen Menschen, das zwar die Belesenheit des Autors beweist, aber doch nur eine lose Beziehung zum Thema hat, leitet die Darstellung der indianischen Völkerbewegungen ein. Auf die Zeit der ursprünglichen Besiedler (Prämaya, die der Verfasser für asiatische Ureinwanderer hält) folgen die Landnahme der Maya vom 1. bis 7. Jahrhundert p. C., die ältere (Toltecas) und jüngere (Aztecas) Nahua-Invasion und die indianische Besiedlung unmittelbar vor der Conquista, die im wesentlichen aus den Pipil (im Westen) und den Lenca (im Osten) besteht.

Die eigentliche Stärke des Buches, auf welcher offenbar auch der Gefühlsakzent des Verfassers ruht, ist die spanische Kolonialzeit (1525 bis 1821), die in fünfzehn Kapiteln behandelt wird. Hier wird so grundlegenden Fragen wie dem Einbruch in die indianische Volkssubstanz, also dem „clash of peoples“, und der Bildung einer Mischlingsbevölkerung nachgegangen. In einer minutiösen Auswertung aller Quellen wird der Bevölkerungsbewegung und -zusammensetzung während des 16., 17. und 18. Jahrhunderts nachgeforscht, um die historischen Triebkräfte dieser Entwicklung bloßzulegen. Die letzten fünf Kapitel dieses Buches behandeln einen sehr wichtigen Gegenstand, nämlich die Gründung und Entfaltung der städtischen Siedlungen in der Kolonialzeit, und es muß ausgesprochen werden, daß eine solche Untersuchung dem Wesen der spanischen Landnahme näherückt, wenn man sich ihren ausgesprochen städtischen Charakter vor Augen hält.

Geht man von einer Urbevölkerung von 116-130 000 aus, so ist diese Volkszahl erst 250 Jahre nach der Conquista wieder erreicht worden; unter Zugrundelegung der Meßzahl 130 000 = 100, errechnet der Autor unter Ausschöpfung aller erfaßbaren Dokumente die folgenden Indizes:

1524	100	1778	112,8
1551	46,2	1796	123,9
1570	59,2	1807	153,8
1770	101,6	1821	192,3

Der letztgenannte Wert von 1821 entspricht einer Volkszahl von 250 000, mit der damaligen (1807) prozentualen Verteilung von 2,8 Weißen, 43,1 Indianern und 54,1 Mestizen.

Unvermeidbar ist in diesem Zusammenhange ein Eingehen auf die sattsam bekannte „leyenda negra“, die immer wieder die höchst anfechtbare „Brevísima Relación“ des LAS CASAS als Ausgangspunkt nahm und die hier aus der Feder BARÓN CASTROS erneut eine nüchterne Richtigstellung erfährt.

Gerade der kolonialgeschichtliche Abschnitt des Werkes ist auch ein wichtiger Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Mestizentums, dessen Rolle eingehend gewürdigt wird. Das Problem ist in diesem Falle besonders wichtig, weil es sich um eines der dichtest besiedelten Länder Amerikas handelt und weil der Vorgang hier fast unter Ausschluß andersartiger Beimischungen (von Negern oder Asiaten) studiert werden kann. Seine Tragweite mag man daran ermesen, daß die Bevölkerung Salvadors heute (1940) zu 75 % aus Mestizen, zu 20 % aus Indianern und zu nur 5 % aus Weißen besteht.

In einem vierten Buche kommt die Zeit der staatlichen Unabhängigkeit bis heute zum Wort. Hier erhebt sich, gerade im Vergleich mit anderen Ländern des Kontinents, die Frage nach der modernen Einwanderung. Dabei ist zu beachten, daß El Salvador auch heute noch überwiegend Agrarland ist, in dem nach dem Stande von 1939 nur 14,9 % der Bevölkerung in Städten über 10 000 Einwohner lebten. Damit steht vielleicht in Zusammenhang, daß die Zahl der Ausländer außergewöhnlich gering ist: 1937 waren es insgesamt nur 3273 (gleich 0,2 %).

Die Gesamtbevölkerung hat in den letzten Jahrzehnten einen ganz beträchtlichen Aufschwung erfahren. Von 613 000 im Jahre 1882 stieg sie bis 1930 auf 1 459 000 an, um 1940 die Zahl von 1 788 000 zu erreichen, und man kann vermuten, daß heute die 2-Millionen-Grenze erreicht, wenn nicht überschritten ist. Bei einer Fläche von 34 000 Quadratkilometern bedeutet bereits der Wert von 1940 eine Dichte von 84,5. Zu ver-

danken ist dieses stürmische Wachstum der Tatsache, daß El Salvador bei sinkender Sterblichkeit mit den höchsten Geburtenindex der Erde (über 40 ‰) aufweist — und das im Verein mit der anderen erstaunlichen Feststellung, daß die unehelichen Geburten die ehelichen um das anderthalbfache überwiegen. Mit Recht macht BARÓN CASTRO für diese Entwicklung nicht nur rezente Momente verantwortlich, sondern glaubt ihre Grundlagen in der kolonialen Epoche zu finden.

Es dürfte aus solchen knappen herausgegriffenen Einzelheiten erhellen, daß BARÓN CASTROS Werk viel mehr ist als eine engere bevölkerungsgeschichtliche Abhandlung; ohne eine ermüdende Anhäufung von Daten und Statistiken zu sein, stellt es vielmehr fast eine vollständige Geschichte seines Heimatlandes dar, in der geographische, wirtschaftliche, politische, anthropologische und archäologische Tatsachen in ihren ursächlichen Verknüpfungen mit der Bevölkerungsbewegung in reichem Maße herangezogen werden. Der Verfasser hat sich zu diesem Zwecke langjährigen Studien auch in den Archiven (z. B. Sevillas) unterzogen, als deren Frucht dem Buche 14 anhangsweise veröffentlichte Texte beigegeben sind. Ein Literaturverzeichnis von 13 Seiten (petit) dokumentiert die Ausschöpfung der historischen Quellen. Während die zahlreichen Tafeln und Textabbildungen einen anschaulichen Eindruck von Land und Leuten, von Wirtschaft und Kultur geben, wird der theoretische Gehalt durch viele Tabellen und Diagramme dem Verständnis nähergebracht. Der Belesenheit des Verfassers, seinem Geschick einer plastischen Darreichung und der Eleganz seines Stils hat das herausgebende Institut den würdigen Rahmen einer gepflegten Ausstattung gegeben.

HERMANN TRIMBORN.

**Krickeberg Walter.** *Felsplastik und Felsbilder bei den Kulturvölkern Amerikas mit besonderer Berücksichtigung Mexicos.* Band I: 1. Die Andenländer. 2. Die Felsentempel in Mexico. VIII + 260 pp. in 8°. Mit 94 Abbildungen im Text und 49 Tafeln. Berlin 1949. Palmes-Verlag ERICH ANDREWS. Preis: geheftet DM 22.—; in Halbleinen gebunden DM 25.—.

Die Weite des Gesichtskreises in diesem grundlegenden Werke spricht sich schon in der einleitenden Heranziehung der gleichen oder ähnlichen Schöpfungen Ägyptens, Vorderindiens, Vorder- und Innerasiens aus. Der Vergleich weist auf die Notwendigkeit einer Erforschung des allen Felsplastiken zugrundeliegenden religiösen Gedankengutes hin, ohne dessen Erkenntnis jeder Versuch, auf diesem Felde die Frage eines Zusammenhanges der alten Kulturen beider Erdhälften der Lösung näherzubringen, an der Oberfläche haften bliebe.

Der Verfasser geht von den gemeißelten Felsen des peruanischen Kulturkreises aus. Es sind Werke der Quechua, die selbst wieder in Technik und Form als Erben der Tiahuanaco-Kultur des peruanisch-bolivianischen Hochlandes zu gelten haben. In den anstehenden Fels sind Stufen, Bänke, thron- und altarähnliche Bildungen oder Hohlformen als Nischen, Becken und Kanäle herausgemeißelt worden, vielfach noch heute rätselhaft in ihrer Bedeutung. Abbildungen und Pläne sind aus den besten Quellen zusammengestellt worden und erleichtern dem Leser das eigene Urteil über die Erklärungsversuche der älteren Autoren bis zu denen der Forschung unserer Tage. Angefangen mit präanimistischen Vorstellungen, bei denen die übernatürliche Wirkung schon vom unbearbeiteten Fels auf den Menschen übergeht, weitergeführt in ihrer Deutung als steingewordene Menschengestalten der Vorzeit, endlich verehrt als Schaulplätze kosmischer oder dynastischer Mythen, erweisen sich diese Felsplastiken aufs engste mit der metaphysischen Gedankenwelt ihrer Schöpfer verbunden. Wo eine bestimmte Orientierung zu den Himmelsrichtungen vorliegt und die Überlieferung einwandfrei ist, stellt die Annahme, daß diese Steinwerke im Dienste des Sonnenkultus



standen, der Forschung klare weitere Aufgaben. Auf Ahnenkult weisen, außer Gräberhöhlen, in der Erinnerung noch heute lebendige Totenzeremonien, die sich im Bereich dieser gemeißelten Felsen abspielten.

Jeder, der nach Ursprung und Bedeutung der Felsplastiken Kolumbiens fragt, findet in KRICKEBERGS Überblick über die Statuen und Reliefs von San Agustín im Gebiet des Magdalena-Oberlaufes die gründlichste Einführung. Mehr als eine solche können wir auch bei der Erörterung der schwierigen Frage nach dem Kulturzusammenhang und der Datierung der kolumbischen Grabkammern nicht erwarten. Vom primitiven Schachtgrab bis zu unterirdischen Raumgebilden mit Treppen, Säulen und reich bemalten Kammern stellen sie uns vor Probleme, an deren verschiedene Lösungsmöglichkeiten die Forschung sich zur Zeit nur unsicher herantastet.

Das gilt in erhöhtem Maße von den Felsbildern der Andenländer, den in Stein geritzten, eingemeißelten oder auf ihn gemalten Figuren und von den riesenhaften Scharr-Figuren, die dadurch hergestellt wurden, daß in breiten Rinnen der Verwitterungsschutt entfernt wurde und nun der freigelegte Fels die Umrisse zeichnet. Es gibt wohl keine unter den denkbaren Deutungen, deren sich die Phantasie der Reisenden nicht bemächtigt hätte. Mit ihnen geht KRICKEBERG scharf ins Gericht und zeigt in bescheidener Zurückhaltung eigener Entscheidungen die Wege zu wissenschaftlichem Fortschritt auf diesem dunklen Gebiet. Es fehlt bis jetzt ein das Ganze überschauender Vergleich der Technik, des Stils, des Gegenstandes und der geographischen Verbreitung der Felsbilder in den Andenländern. Der Verfasser zeigt, wo die wissenschaftlich begründbare Annahme hier eines Kultus unpersönlich gedachter übernatürlicher Kräfte, dort eines reale Naturgewalten lockenden oder abwehrenden Analogiezaubers, dort eines Götterdienstes mit Opfern und geheiligten Versammlungsorten, die Forschung auf sichere Fährte setzt. Von besonderem Interesse sind in Nordwest-Argentinien entdeckte Fresken, die als Denkmäler historischer oder mythischer Vorgänge anzusehen sind, die nicht zusammenhängend, sondern gleichsam in Stichwörtern oder in symbolischer Zeichensprache der Erinnerung an vergangene Größe dienen. Das führt zu einem Vergleich mit der Bilderschrift der mexikanischen Codices und den Fell-Malereien der Indianer Nord-Amerikas.

Das eigene Feldforschungsfeld KRICKEBERGS betreten wir in Mexiko auf den gemeißelten Bergen von Tetzcotzincó und in dem monolithischen Tempel von Malinalco, beide einzig dastehend im mexikanisch-mittelamerikanischen Kulturkreis. Von den 27 km langen Wasserleitungen, von den Treppen, Becken und Tempeln, die der König Nazaualcóyotl in den Jahren 1454-67 auf dem Tetzcotzincó baute, sind nur wenige Ruinen, von den weitläufigen Gartenanlagen nichts mehr erhalten. Alle urkundlichen Quellen bis zu den neuesten Veröffentlichungen mit ihren ausgezeichneten Illustrationen wertet der Verfasser aus, um — eigene Untersuchungen hineinarbeitend — die alten Anlagen vor unseren Augen wiedererstehen zu lassen. Dabei verweilt er besonders bei drei Skulpturen: bei dem Relief des Kalender-Rades, das historische Ereignisse in Symbolen, ähnlich denen der bekanntesten Bilderschriften, wiedergibt, bei dem Felsrelief mit der Namenshieroglyphe des königlichen Bauherrn und bei dem Relief, das den Tod eines Fürsten von Tetzcotzincó mit einer Datumshieroglyphe festhält. So wertvoll auch diese erste Feststellung des Tatbestandes vor rund 60 Jahren durch mexikanische Forscher, die weitere Klärung durch Neuere und ihre jetzt gegebene Zusammenfassung ist, so liegt doch der Hauptwert der Untersuchungen KRICKEBERGS darin, daß er uns lehrt, die Felsanlagen des Tetzcotzincó aus den alt-aztekischen, Himmel und Erde verbindenden Vorstellungen des Kosmos und der ihn beherrschenden Gottheiten zu verstehen. Eine scharfsinnig durchgeführte Beziehung der wichtigsten Felsanlagen zu den Himmelsrichtungen, ihre Zuteilung zu den ihnen entsprechenden Gottheiten, eine Heranziehung aller, auch der ältesten Geschichtswerke und der Bilderschriften, endlich die auf alter Überlieferung beruhenden Aussagen der Indianer selbst über die Namen der mit dem Tetzcotzincó verbundenen Gottheiten, führt zu einer Synthese, wie sie nur ein alle Gebiete der Amerikanistik beherrschender Forscher zu geben imstande ist. Danach verkörpert der Tetzcotzincó einen Himmelsberg, in dessen



tief ausgehauenen Höhlen und angemauerten Tempeln den Hauptgottheiten Wohnung gegeben und Opfer dargebracht wurden: Mit der Front nach Süden bzw. Südwesten liegt die einstige Kultstätte der Regengötter, nach dem Westen bzw. Nordwesten gerichtet die der Erd- und Maisgöttin, nach dem Osten sah die Front des Tempels des höchsten Wesens des Lichtes und der Sonne. Da die Nordseite des Berges den Gartenanlagen vorbehalten war, wurde die Wohnung des Todesgottes von dort nach dem Osten gelegt und damit Helligkeit und Dunkelheit als sich ergänzende Weltgegensätze in dieselbe Nachbarschaft gebracht, wie sie dem Zeichner des Codex Borgia vorschwebte.

Mit demselben Rüstzeug universeller Kenntnisse und schöpferischer Synthese geht KRICKEBERG an den Monolith-Tempel von Malinalco heran. Er bringt zunächst Ordnung in den Tatsachenbefund der Ruinenstätte und ergänzt ihn durch eigene Begehungen. Die darauf fußenden theoretischen Untersuchungen laufen nicht geradlinig, sondern bewegen sich in breiter Fläche, indem die nachbarlichen Kulturkreisen angehörenden religiösen Vorstellungen nicht nur da herangezogen werden, wo sie für die beim Bau von Malinalco maßgebenden Ideen etwas aussagen, sondern eine ihrem eigenen Wesen ausführlich gerecht werdende Darstellung erfahren. Das führt auf historische, archäologische und mythologische Umwege, die streckenweise das Ziel dem Blick entziehen, schließlich aber doch in den Hauptgedankengang einmünden. Der führt zu dem Ergebnis, daß das Heiligtum von Malinalco mit seiner nach Süden gerichteten Front, mit seinem in den gewachsenen Fels gehauenen Höhlenrund und mit dem Portal in Gestalt eines klaffenden Schlangenrachens weder dem *Quetzalcoatl* noch dem *Tlaloc*, sondern dem Gotte *Tepeyollotli* geweiht war. Es würde zu weit führen, hier zu berichten, wie mit solcher Erkenntnis einer Einordnung dieses Denkmals spät-aztekischer Kunst in das gestaltenreiche Pantheon der mittelamerikanischen Völker der Weg gebahnt wird.

In einem Schlußkapitel werden weitere Beispiele mexikanischer Felsplastik behandelt. Das wichtigste Ergebnis ist die Aufklärung des doppelten Ursprungs der in den Fels gehauenen Subterraneen einerseits aus Höhlen, die in Süd Mexiko dem Kult einer höchsten Gottheit dienten, andererseits aus unterirdischen Grabkammern mit seitlichem Zugang, die nur mittelbar durch die mit der Totenbestattung zusammenhängenden Ideen Verbindung mit einer Gottheit hatten. Die kritische Beleuchtung der Zusammenhänge zwischen nord- und süd-mexikanischen Felsbauten, die mit vergleichenden Stilstudien, Betrachtung der geographischen Verbreitung und mit dem Versuch einer genaueren Datierung ihrer bisher bekannten Typen durchgeführt wird, weist über das bereits Gesicherte hinaus der Forschung neue Ziele. Man erwartet mit Spannung den zweiten Band dieses gedankenreichen Werkes.

LEONHARD SCHULTZE-JENA, Marburg.

**Blackwood Beatrice.** *The Technology of a Modern Stone Age People in New Guinea.* (Pitt Rivers Museum. Occasional Papers on Technology, 3.) 60 pp. in 8°. With 2 maps, 19 line-drawings and 56 photographs by the Author. Oxford 1950. University Press. Price: sh. 10/6.

In diesem Büchlein beschreibt uns die gelehrte Verfasserin auf Grund eigener Feldforschungen die Geräte, Waffen und „Domestic Crafts“ der modern-„steinzeitlichen“ Nauti und Ekuti aus der papuanischen Völkergruppe der Kukukuku am oberen Watut River in Neuginea. Aus den genannten drei Sparten wird alles erwähnt, was vorhanden ist, also ein Gesamtinventar vorgeführt, das, mit dem anderer Primitivvölker verglichen, dürftig zu nennen ist. Der Zielsetzung der Pitt Rivers Museum-Serie entsprechend wird der Nachdruck der textlichen und bildlichen Beschreibung auf den technischen Werdegang der einzelnen Objekte gelegt. Das ist ein sehr lobenswertes Vorgehen, weil uns die Kenntnis des Werdens eines Gegenstandes methodisch außerordentlich nützlich, nicht selten sogar notwendig ist, um beim Vergleichen die wirklichen Zusammenhänge zu sehen und daraus erst stichhaltige Schlüsse ziehen zu können. Auf diese Forde-

rung ethnologischer Methodik kann nicht oft genug hingewiesen werden. Die Kukukuku nehmen in ihrer materiellen Kultur eine merkwürdige Mittelstellung zwischen den Stämmen des zentralen Inlandes und denen der Küste ein. Sie haben, um nur einige Beispiele zu nennen, den hängenden, aus Schnüren geknoteten vorderen Schamschurz der Männer mit den Inlandstämmen gemeinsam, wie auch die Spaltsäge als Feuerzeug und das Fehlen der Keramik; dagegen ist ihr Steinbeil das sog. „Walzenbeil“ der Küstenleute, und ihre geklopften Bastmatten gleichen denen der Rai-Coast-Bewohner. Daneben haben sie natürlich auch noch ihre stammeseigentümlichen Sonderheiten, wozu ich z. B. das fast vollständige Fehlen der Zierkunst und den hinteren mattenförmigen Sitzschurz der Männer aus geklopftem Baumbast rechnen möchte (die Inlandstämme haben statt dessen unter den Gürtel eingesteckte Zweige). Es ist zwar merkwürdig, aber doch wohl nur ein Zufall, daß diese Männerkleidung (vorn Fransen, hinten Matte aus Baumbast) der Frauenkleidung an der Nordostküste, z. B. in der Gegend von But, sehr ähnlich sieht. Die auf p. 56 genannte „Windharfe“ aus gesplissenem Bambus ist auch sonst wohl in Neuguinea bekannt; ich sah sie beispielsweise auf der Insel Karkar in nahezu gleicher Ausführung. Interessant ist noch die sonst wenig beachtete (oder doch in der Literatur nicht berichtete) Einzelheit, daß gesplissener Bambus als eine Art Lineal dient, um gerade Striche auf dem Bastklopper vorzuzeichnen (p. 28). Die Verfasserin bringt auch (zwar unbewußt, aber faktisch) eine größere Anzahl konkreter, teils neuer und teils erstmaliger Belege als Beweis für meine Angaben, die ich in früheren Aufsätzen im *Anthropos* 35-36. 1940-41. 681-737 und im *Intern. Archiv f. Ethnographie* 45. 1947. 77-156 niederlegte. So z. B. das Nachschärfen stumpfer Steinbeilklingen (p. 17), die Zeremonialbeile mit Steinklingen von über 30 cm Länge (p. 20), die ausschließliche Handhabung des Steinbeiles mit einer Hand (p. 27), die ziemlich große Variationsbreite, die dem einzelnen Verfertiger der Geräte doch noch innerhalb der traditionsgebundenen Formen zur Verfügung steht (p. 41 f., 44), das Fällen großer Bäume durch Mottfeuer (p. 47) usw.

GEORG HÖLTKER.

**Oliver Douglas L.** *Studies in the Anthropology of Bougainville, Solomon Islands.* (Papers of the Peabody Museum, Harvard University, Vol. XXIX, Nos. 1-4.) 28 + 38 + 30 + 98 pp. in 4°. With 20 collogotype figures and 20 illustrations in the text. Cambridge, Mass. 1949. Peabody Museum. Price: \$ 5.85.

Dieses Buch vereinigt in sich vier verschiedene und voneinander unabhängige Aufsätze aus dem geographisch gleichen Feldforschungsgebiete von Bougainville, die zwar schon 1941 geschrieben wurden, aber vermutlich wegen der damals ungünstigen Zeitläufe erst jetzt veröffentlicht werden konnten. Inhaltlich handelt es sich im wesentlichen um Feldforschungsergebnisse des Verfassers, denen er dann durch Auswertung der einschlägigen Literatur ein noch schärferes Profil zu geben versteht. Kenntnis und Verständnis der hier in Frage kommenden, deutsch geschriebenen Quellenwerke (THURNWALD, PARKINSON u. a.) sind dem Buch als ein besonderes Positivum gutzuschreiben.

1. Der erste Aufsatz bringt die bei solchen Gelegenheiten üblichen und notwendigen Angaben über Land und Leute. Daran schließt sich ein geschichtlicher Überblick, verbunden mit einer seriösen Quellenkritik, über die bisherige Erforschung von Bougainville. Schließlich folgt noch eine kurze Skizzierung von Zweck, Verlauf und Ertragnis der „Peabody Museum Expedition, 1938-39“, deren Leiter der Verfasser war.

2. Der zweite Aufsatz ist ein Novum in der ethnologischen Literatur. Der Verfasser nennt ihn im Untertitel „An Essay on Methodology“. Viele „Schreibtischethnologen“ daheim ohne Feldkenntnisse und junge Feldforscher draußen haben wohl schon älteren, erfahrenen Kollegen die Frage vorgelegt, wie denn nun in der rauen Wirklichkeit bei einem primitiven Volke die richtigen Einsichten in jene ethnographi-



schen Bereiche, die nicht unmittelbar mit eigenen Augen beobachtet werden können, also z. B. in den Sinn und die Untergründe soziologischer oder religiöser Gebräuche, gewonnen werden können. In der Literatur findet man für diese Forschungstechnik kaum brauchbare Andeutungen, geschweige denn systematische Erörterungen aus konkreten Fällen. In dem hier vorliegenden „Essay“ schildert nun der Verfasser seine Methode durch alle Phasen der Entwicklung, wie er an der Hand eines einzigen Wortes, des schon bald gehörten *mumi* (erste oberflächliche Bedeutung: „chief or headman“), erst nach vielen Wochen eifriger Nachforschungen und zahlreicher Enttäuschungen in den sehr komplexen und mehrdeutigen Begriff des Wortes *mumi* eindringen, die vielfachen soziologischen Beziehungen her- und hinüber bloßlegen und überhaupt auf diesem methodischen Wege einen beträchtlichen Ausschnitt aus dem Gemeinschaftsleben dieser Stämme erfassen konnte. Aber wie dieser Erkenntnisweg durch Wochen auf und ab ging, manchmal mehr ab als auf, fast bis zur Mutlosigkeit und hoffnungslosen Preisgabe, das muß man bei ihm selber lesen. Wer selbst draußen war, wird ihm zustimmen; die andern werden ihm kaum alles glauben. Aber zu Unrecht. Ich habe sogar die Vermutung, daß der Verfasser, dem Leser und dem „Essay“ zuliebe, manche Zickzackwege im literarischen Niederschlag verkürzt hat, denn in der Wirklichkeit sind die Forscher- und Erkenntnispfade vielfach noch viel krummer und verschlungener und verworrener, als es hier in dem lehrreichen konkreten Beispiel geschildert wird.

3. Der dritte Aufsatz untersucht die ökonomische und soziale Bedeutung des Hausschweines bei den Siuai im südlichen Bougainville. Diese Studie macht den Eindruck einer gut ausgereiften Frucht. Kein Wunder, denn sechs mit Namen genannte Gelehrte standen dem Verfasser mit Hinweisen und Kritiken zur Seite, als er sein Rohmaterial aus dem Felde durcharbeitete und in Form brachte (p. 3, Anm. 2). Das gesteckte Ziel der Untersuchung nennt er selbst: „to describe how the traditional techniques of raising, exchanging, and consuming pigs affect other activities and institutions“ (p. 3), und das Ergebnis: „... the central thesis remains that the techniques of raising, exchanging, and consuming pigs have far-reaching effect upon other Siuai activities and institutions, and have served to differentiate Siuai culture from the neighboring, more 'conservative' mountain culture“ (p. 29). Die deskriptive und methodisch-analytische Untersuchung schreitet zum Ergebnis durch folgende Hauptphasen: die Siuai brauchen viele Schweine. Denn die wirtschaftliche Bedeutung als profan-gewöhnliche Fleischnahrung wird bei weitem durch den rituellen, sozialen und nicht-häuslichen Bedarf überholt. Dem Bedarf an Schweinen muß der Anfall durch Jagd, Zucht, Kauf und Verteilung entsprechen. Es folgen dann noch die drei Kapitel über Austausch, Genuß und Besitzrechte an den häuslichen Borstentieren.

4. Die längste und wohl auch schwierigste Untersuchung des Buches ist die vierte über den „Landbesitz in Nordost-Siuai“. Kommunismus — Individualismus: keines dieser beiden Wörter im abendländischen Sinne wird den wirklichen Verhältnissen bei den Siuai gerecht. Keineswegs ist schlechthin alles Land Kommunalbesitz des Stammes. Ebenso wenig besteht, von anormalen Fällen abgesehen, ein Individualbesitz an Land im strikten Sinne. Gewiß sind bestimmte, voneinander getrennte Stücke des Bodens Gruppeneigentum. Man kann diese dann gewissermaßen als Beziehungssymbole der Gruppenmitglieder untereinander ansehen. Aber diese Beziehungen gehen dann wieder nicht nur auf eine einzige Gruppe. Nur die Kultplätze machen eine Ausnahme, da sie einem bestimmten Klan, Unterklan oder einer Mutterlinie gehören. Auf alle anderen Einzellandstücke haben die Personen mehrerer Gruppeneinheiten Anspruch, jedoch selbstverständlich der Intensität und Ausweitung nach nicht alle Personen dieser Gruppen in gleicher Weise. So hat ein Mann von Rang und Stand eine größere Kontrolle über diesen Landbesitz als etwa ein „Habenichts“, auch wenn er zur gleichen Gruppe gehört. — In einem zweiten Teil der Studie untersucht der Verfasser dann die wirtschaftliche Seite des Landbesitzes: den Bedarf an Land, die Möglichkeiten für die Deckung des Bedarfes, die praktischen Überlegungen der Einzelnen (z. B. Nähe des Grundstückes bei der eigenen Behausung) bei der Landnahme eines bestimmten Gartenstückes für sich, die wirtschaftliche Wertschätzung, Auswertung und Bewertung von Grund und



Boden. Zweifellos stellen Grund und Boden für die Siuai auch einen realen Wert dar, mit Muschelgeld ließe sich dieser Wert wohl messen, aber sie „do not make consistent use of that factor (shell money) and as a result the economic value of all their land cannot be estimated, nor can the values of separate tracts be precisely compared“ (p. 96).

Als Ganzes ist dieses Buch für unsere Wissenschaft ein dokumentarisches Quellenwerk von hervorragender Qualität. Wir haben nur noch den Wunsch und die Hoffnung, der Verfasser möge Kraft und Muße finden, bald die Ethnologie mit weiteren Ergebnissen seiner Feldforschungen so reichlich zu beschenken. Vivant sequentes!

GEORG HÖLTKER.

**McGuire Paul.** *Australien. Kontinent der Zukunft.* Aus dem Englischen übersetzt von Dr. EUGEN TEUCHER. 362 pp. in 8°. Mit 1 Karte und 93 Photos. Zürich 1950. ORELL FÜSSLI Verlag. Preis: brosch. Fr. 18.—, DM 18.—; Leinen Fr. 24.—, DM 24.—.

In diesem dickleibigen, ganz vorzüglich und reich illustrierten Bande bietet uns der in Australien geborene Verfasser eine Geschichte seines Heimatlandes. Er hat sich auf seinen Vortragsreisen in amerikanischen und vielen europäischen Ländern das Blickfeld für Problemstellungen erweitert, aber dadurch die Liebe zu seiner oft unwirtlichen und bei vielen noch so unbekannten Heimerde nicht trüben lassen. MCGUIRE schreibt einen blendenden Stil; er umschifft gewandt die Klippen einer trocken-langweiligen Geschichtsbeschreibung durch die Rahmenfassung von anschaulichen Reisen in die Einzelgebiete des riesigen Kontinents. Ernsthafte Erörterungen schwierigster Probleme (wie Bevölkerungs- und Erosionsprobleme), kritische Bemerkungen über die Fehler der Vergangenheit und zuversichtliche Ausblicke in die kommenden Jahre erwachsen gleichsam organisch aus dem jeweils geschilderten Tatsachenbericht und wirken darum nirgends störend und doktrinär. Amüsante Anekdoten und geistreiche Bonmots würzen den sachlichen Bericht, so daß man das Buch wie einen Roman liest, das nichts weniger als ein Roman ist und sein will, es sei denn der Erlebnisroman eines tapferen Volkes und eines harten Kontinents. Wer Australien persönlich zu kennen glaubt, wird in diesem Buche noch viel Neues dazu lernen; wer es nicht kennt, sollte diesen Band unbedingt lesen. Sympathisch berührt uns die hohe ethische Einstellung des Verfassers. Die sieben Seiten über die „Ureinwohner“ (p. 325 ff.) wollen der Völkerkunde keine neuen Lichter aufstecken. Für den Verfasser steht vor allem das „weiße Australien“ zur Diskussion. Der gepflegte Stil des Übersetzers läßt den Eindruck einer „Übertragung“ ganz vergessen. Das englische „flying fox“ (p. 173) wird man allerdings in Ozeanien nur mit „Fliegender Hund“ übersetzen. Auf p. 259 blieb ein störender Druckfehler stehen (1935 statt richtig 1835).

GEORG HÖLTKER.

**Cheesman Evelyn.** *Six-legged Snakes in New Guinea.* 281 pp. in 8°. With 3 maps, 31 plates and 11 line illustr. in the text. London 1949. GEORGE G. HARRAP & Co., Ltd.

Eine energische englische Miss, Entomologin von Fach (p. 277), aber auch sonst für Vögel und Kleintiere interessiert, mit einer fast sechsjährigen Erfahrung in Neuguinea (p. 178), beschreibt hier ihre letzte Sammlungsreise 1938/39 für das Britische Museum in London (p. 190). Diese Reise führte sie, mit dem entsprechend wochenlangen Lagerleben auf den Bergen, nach den Inseln Waigau (dem „Vogelkopf“ vorgelagert) und Japen (in der Geelvinkbai) und dann der Nordküste Neuguineas entlang über Hollandia und Wanimo bis Aitape; danach über Hollandia zurück nach Indonesien

und England. Der attraktive Titel des Buches ist (wie auch manches andere) eine literarische Konzession, denn daß nach dem Glauben der Waigeu-Leute der Schlangengeist des Berges 6 Füße haben soll, hat sonst mit dem Inhalt des Buches nicht viel zu tun. Die breite Schreibweise hat nur an ganz wenigen Stellen eine flüchtige Notiz, die auch den Ethnologen interessiert, z. B. Wasserfinden gehört zu den Erziehungszielen der „Waldmenschen“ (Waigeu, p. 44); Namen-Tabu bei den Papua (Waigeu, p. 99); Art und Schnelligkeit der Nachrichtenübermittlung von Mund zu Mund (Waigeu, p. 127); Marktplatz und Handel zwischen feindlichen Stämmen (Japan, p. 182); Beschämung als Ursache für Amok-artigen „Wahnsinn“ bei den Papua (Hollandia, p. 201); Penis-futteral (p. 267) und mit Wasser gefüllte Bambusflöten (p. 269) bei den Krissa (Hinterland von Wanimo). Daß an dem ganzen *sanguma*-Wesen wirklich etwas Reales ist bzw. sein kann, zeigt KOSTERS Aufsatz (Anthropos 37-40, 1942-45, 213-224), wodurch die Vermutungen der Verfasserin gegenstandslos werden (p. 219, 238, 271). Zu dem großen Erdbeben 1935 an der Nordküste Neuguineas (p. 241) vgl. den Bericht in: The Australian Geographer 2, 1935, 8-10). Der Bergschlangengeist auf Waigeu erinnert in vielem an die *kaia*-Schlangengeister der Gunantuna auf Neubritannien (Anthropos 3, 1908, 1005-1029), wozu dann noch HANS RITTER, Die Schlange in der Religion der Melanesier (Basel 1945) weiteres Vergleichsmaterial bietet (vgl. dazu die Rezension in Anthropos 41-44, 1946-49, 1007-1015). Es gibt immer wieder Wissenschaftler, die mit seriösen Absichten und Zielen in die Tropen kommen und darum auch im allgemeinen von den weißen Ansiedlern im Lande möglichst unterstützt werden, die aber dann später bei der Veröffentlichung ihrer Reiseergebnisse den für weitere Leserkreise etwas faden Stoff durch indiskrete „Enthüllungen“ aus dem Privatleben der weißen Ansiedler zu würzen versuchen. Auf einen ernsten Leser wirken diese „Enthüllungen“ immer peinlich und abgeschmackt. Doppelt peinlich, wenn sie, wie im vorliegenden Falle, von einer Frau kommen.

GEORG HÖLTKE.

**Berndt H. Catherine.** *Women's Changing Ceremonies in Northern Australia.* (L'Homme. Cahiers d'Ethnologie, de Géographie et de Linguistique, 1.) 87 pp. in 8°. With 2 maps, 3 diagrams, and 5 plates. Paris 1950. HERMANN et Cie. Prix: frs 350.

Diese neue Publikationsserie soll, wie ihr Herausgeber CLAUDE LÉVI-STRAUSS im Vorwort sagt, eine Mittelstellung zwischen Zeitschrift und Buch einnehmen, d. h. heftweise mit nur einem Thema erscheinen und doch wieder zu mehreren Heften in Bänden zusammengefaßt werden, was publikationstechnisch für Frankreich vielleicht neu sein mag, aber doch wohl in Nordamerika und auch in der „Ethnologischen Anthropos-Bibliothek“ seine Vorläufer hat. „L'Homme“ will der in letzter Zeit ziemlich fruchtlosen ethnologischen und ethnosozologischen Forschung in Frankreich neuen Auftrieb geben. Darum ist mit Absicht, gewissermaßen als Paradigma, als erstes Heft eine Studie in englischer Sprache aus dem sehr aktiven Forscherkreis um Prof. ELKIN (Sydney) gewählt worden. Diese Wahl war ein guter Griff.

Die hier vorliegende Studie baut sich vornehmlich auf die persönlichen Feldforschungen der Verfasserin auf, wird aber durch Vergleiche und Ergänzungen aus der einschlägigen Literatur, besonders aus P. M. KABERRYS „Aboriginal Woman“ (London 1939) vorteilhaft zu einem Ganzen abgerundet. Geographisch handelt es sich um den sog. Victoria River District im westlich-zentralen Northern Territory of Australia. Es werden 17 Stammesnamen genannt.

Seit den achtziger Jahren stehen die früher mehr nomadisierenden, heute aber mehr sesshaft gewordenen Stämme dieser Gegend mit den Weißen, die sich als Herdenbesitzer im Lande niedergelassen haben, auf wirtschaftlichem und allgemein kulturellem Gebiete in ziemlich engem Kontakt, so daß sich eine mehr oder minder große Abhängigkeit der Eingebornen von den Weißen ergibt. Das trifft bemerkenswerterweise

mehr die Frauen als die Männer. Wie sehr das im einzelnen, speziell im Zeremonialleben der Frauen, der Fall ist, will diese Studie zeigen und durch die Analyse dieser komplexen Akkulturationserscheinung die Richtungstendenzen der wichtigsten Grundlinien aufdecken.

In der alten Sozialordnung hatte das Zeremonialleben der Frauen (d. h. ihre typisch fraulichen Sakral-Feste, -Riten, -Gesänge, -Tänze usw.) neben und mit dem der Männer seinen festen und für das Gedeihen der Stämme lebensnotwendigen Platz. Die Verfasserin beschränkt hier ihre Untersuchung auf die ureigentümlichen Frauenangelegenheiten in diesem Zeremonialleben, die man, von der Männerwelt aus gesehen, die „Geheimzeremonien“ der Frauen nennen könnte. Der Form nach handelt es sich in der Hauptsache um gemeinsame, bzw. vor der Frauenversammlung vorgeführte Gesänge und Tänze auf bestimmten, den Männern in der Regel unzugänglichen Plätzen. Inhaltlich beziehen sie sich auf das weibliche Liebes-, Geschlechts- und Eheleben: Verlangen nach gebender und nehmender Liebe, nach geschlechtlichem Verkehr und Liebkosung unter deutlicher Anspielung auf und krasser Nennung, bzw. realistischer Vorführung von phallischen Symbolen (besonders Speere) und Bildern, die auch in der festtäglichen Körperbemalung erscheinen (siehe die 5 Tafeln und ihre Erklärungen). Diese Zeremonien gehen auf die Gottheiten des Stammes zurück und sind dadurch legitimiert. Die unterste Grundlage dafür ist sicherlich ein alter Fruchtbarkeitsgedanke, wenigstens bei den jüngeren Frauen. Man kann zwei verschiedene Gruppen dieser Zeremonien unterscheiden: 1. *tjarada*, die man in einem gewissen Sinne, aber doch wieder nicht ganz „Liebeszauber“ nennen könnte. Die analogen Zeremonien der Männer heißen ebenso. Diesen Zeremonien dürfen unter gewissen Voraussetzungen die Männer auf Sichtweite, aber nur in Ausnahmefällen (z. B. bei der Heilung eines kranken Mannes durch diese Zeremonien) ganz nahe kommen, 2. *jawalju*, die nur für die Frauen sind.

Beide Gruppen umfassen eine größere Anzahl von Gesängen und Tänzen, die nicht nur örtlich, sondern auch zeitlich stark variieren. Der erotische Inhalt ist beiden gemeinsam, doch sind die *tjarada* durch den Kontakt mit den Weißen mehr mit „neuen“ Elementen durchsetzt als die *jawalju*. Die Verfasserin bringt als Belege und Beispiele für beide Gruppen getrennt eine größere Anzahl von Gesangstexten in den einheimischen Sprachen mit Interlinearübersetzung und anschließendem Kommentar. So wertvoll, lehrreich und zu weiteren Forschungen anregend auch die ganze Studie in ihren soziologischen, sexualpsychologischen und kulturhistorischen Qualitäten ist — es liegt mir fern, diese Vorzüge und Werte etwa verkleinern zu wollen —, glaube ich doch, daß für eine fernere Zukunft gerade dieses linguistische Tatsachenmaterial den objektiven Dauerwert des Büchleins am besten verbürgen wird. Möge uns die neue Serie noch viele Hefte mit Studien von gleicher Güte schenken.

GEORG HÖLTKER.



## Eingesandte Literatur — Publications received

Alle bei der Redaktion eingegangenen Bücher werden hier kurz angezeigt und in einer der folgenden Nummern nach Maßgabe von Zeit und Raum besprochen. Rezensionsexemplare sind unmittelbar an die Redaktion, nicht an Mitglieder des Anthropos-Institutes persönlich, zu senden. Unverlangtes wird nicht zurückgesandt. Für Tauschexemplare wird keine Verpflichtung zur Besprechung übernommen.

All books received by the Editor are here briefly indicated. They will be reviewed in one of the future numbers of "Anthropos", as time and space will allow. Review copies should be addressed directly to the Managing Editor. We assume no obligation to return any publications unasked for or to review exchange copies.

- Alberich Julio Cola** : Amuletos y Tatuajes Marroquies. 142 pp. in 8°. Con 11 láminas, 14 figuras y 14 fotografías. Madrid 1949. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto de Estudios Africanos.
- Annual Report on Antiquities for the year 1948.** 9 pp. in 8°. With 5 plans. Lagos (Nigeria) 1949. The Government Printer.
- Anwander Anton** : Die Brücke zwischen Himmel und Erde. Das Christentum im Kranz der Religionen. 188 pp. in 8°. Würzburg 1948. Echter-Verlag.
- Arambourg C., Cuénot L., Grassé P.-P., Haldane J. B. S., Piveteau J., Simpson G. G., Stensiö E. A., Teilhard de Chardin P., Vallois H. V., Viret J. et Watson D. M. S.** : Paléontologie et Transformisme. Cahiers de la collection : Sciences d'aujourd'hui. 256 pp. in 8°. Paris 1950. Editions Albin Michel.
- Bandi Hans-Georg** : Die Frage eines Zusammenhanges zwischen dem Magdalénien und der Eskimokultur. Sep. : Vierzigstes Jahrbuch der Schweizerischen Gesellschaft für Urgeschichte 1949-50. 75-92.
- Barnouw Victor** : Acculturation and Personality among the Wisconsin Chippewa. (American Anthropologist, Vol. 52. 1950. No. 4. Part 2. Memoir Number 72.) 152 pp. in 8°. Menasha, Wisc. 1950. American Anthropological Association.
- Batalha Fernando** : A Arquitectura Tradicional de Luanda. 19 pp. in 4°. Con 28 fotografías. Luanda 1950. Edição do Museu de Angola.
- Baumann Hermann** : Der kultische Geschlechtswandel bei Naturvölkern. Sep. : Zeitschrift für Sexualforschung 1950. No. 3-4. 1-39.
- — Nyama, die Rachemacht. Über einige mana-artige Vorstellungen in Afrika. Sep. : Paideuma (Frankfurt a. M.) 4. 1950. 191-230.
- Benedict Ruth** : Kulturen primitiver Völker. XIII + 262 pp. in 8°. Stuttgart 1949. August Schröder Verlag.
- Bergman R. A. M.** : The Anatomy of *Natrix Vittata* (L.). Sep. : Zoologische Mededelingen (Leiden) 31. 1950. 13-24.
- — The Life of *Natrix Vittata* (L.). Sep. : Zoologische Mededelingen (Leiden) 31. 1950. 1-11.
- Bibliographie Ethnographique du Congo Belge et des regions avoisinantes 1943-1944.** (Musée du Congo Belge, Tervuren, Belgique. Publications du Bureau de Documentation Ethnographique, Série I. Vol. IV. Fasc. 2.) 181 pp. in 8°. Bruxelles 1950. Van Campenhout.
- Bibliographie Linguistique des Années 1939-1947.** Publiée par le Comité International Permanent de Linguistes. Vol. II. pp. I-XXI + 239-589, in 8°. Utrecht et Bruxelles 1950. Spectrum.
- Blackwood Beatrice** : The Technology of a Modern Stone Age People in New Guinea. (Pitt Rivers Museum. Occasional Papers on Technology, 3.) 60 pp. in 8°. With 16 plates, 19 figures and 2 maps. Oxford 1950. University Press.

- Blok H. P.** : Afrikanistische taalwetenschap, problemen, taak en doel. 28 pp. in 8°. Leiden 1950. A. W. Sijthoff.
- Boccassino Renato** : Etnologia. Sep. : Enciclopedia Cattolica (Firenze) 1950. 1-46. Illustr.
- Bornemann Fritz** : Ars Sacra Pekinensis. Die chinesisch-christliche Malerei an der Katholischen Universität (Fu Jen) in Peking. 239 pp. in 4°. Mit 109 Tafeln. Mödling bei Wien 1950. Verlag der Missionsdruckerei St. Gabriel.
- Bouteiller Marcelle** : Chamanisme et guérison magique. (Bibliothèque de Philosophie Contemporaine.) 377 pp. in 8°. Paris 1950. Presses Universitaires de France.
- van den Branden Alb.** : Les Inscriptions Thamoudéennes. (Université de Louvain, Institut Orientaliste. Bibliothèque du Muséon, Vol. 25.) XVI + 597 pp. in 8°. Avec 22 planches. Louvain-Heverlé 1950. Bureaux du Muséon.
- Brunner August** : Vom Gottesglauben primitiver Völker. Sep. : Stimmen der Zeit (München) 147. 1950. No. 2. 93-104.
- Büchi Ernst C.** : Änderungen der Körperform beim erwachsenen Menschen. Eine Untersuchung nach der Individual-Methode. (Aus dem Anthropologischen Institut der Universität Zürich. — Anthropologische Forschungen. Hrsg. von der Anthropologischen Gesellschaft in Wien. Heft 1.) 44 pp. in 4°. Horn-Wien 1950. Verlag Ferdinand Berger.
- — Beobachtungen über das Verhalten der Handform im postjuvenilen Alter. Eine Untersuchung nach der Individualmethode. Sep. : Archiv der Julius Klaus-Stiftung für Vererbungsforschung, Sozialanthropologie und Rassenhygiene (Zürich) 24. 1949. 247-262. Mit 5 Abb.
- — Über die Abhängigkeit der Mißbildungen vom Gebäralter. Sep. : Archiv der Julius Klaus-Stiftung für Vererbungsforschung, Sozialanthropologie und Rassenhygiene (Zürich) 25. 1950. 61-65.
- Bühler A.** : Die Indigofärberei bei den Naturvölkern. Sep. : Ciba-Rundschau (Basel) 1950. No. 93. 4 pp. Mit 3 Abb.
- Bünger Karl** : The Punishment of Lunatics and Negligents According to Classical Chinese Law. Sep. : Studia Serica (Chengtzu, China) 9. 1950. 1-16.
- (Carse A.)** : The Adam Carse Collection of Musical Wind Instruments. (London County Council. The Horniman Museum, London Road, Forest Hill, S. E. 23.) 16 pp. in 8°. London 1947.
- Chabot H. Th.** : Verwantschap, stand en sexe in Zuid-Celebes. 277 pp. in 8°. Met illustraties en 2 kaarts. Groningen 1950. J. B. Wolters.
- Cheesman Evelyn** : Six-legged Snakes in New Guinea. A Collecting Expedition to two Unexplored Islands. 281 pp. in 8°. With 31 plates and 11 line illustrations. London, Sydney, Toronto and Bombay 1949. George G. Harrap and Co., Ltd.
- Ch'eng-chao Liu** : Amphibians of Western China. (Fieldiana : Zoology Memoirs, Vol. 2.) 400 pp. in 4°. With 10 plates and 100 figures. Chicago 1950. Chicago Natural History Museum.
- Cles-Reden Sibylle** : Das versunkene Volk. Welt und Land der Etrusker. 190 pp. in 4°. Mit 69 Tafeln. Innsbruck und Wien 1948. Margarete Friedrich Rohrer Verlag.
- Cohn-Wiener Ernst** : Travelling Report for the time of February-April 1936. (Museum and Picture Gallery, Baroda.) 37 pp. in 8°. With 16 plates. Baroda 1937.
- Conklin Harold C.** : Preliminary Report on Field Work on the Islands of Mindoro and Palawan, Philippines. Sep. : American Anthropologist (Menasha, Wisc.) 51. 1949. 268-273. With 2 plates.
- Cuatrecasas José** : Contributions to the Flora of South America. Studies on Andean Compositae, I. Studies in South American Plants, II. (Fieldiana : Botany, Vol. 27. No. 1.) 113 pp. in 8°. With 12 figures. Chicago 1950. Chicago Natural History Museum.
- Davidson M. H.** : Amongst the Fellaheen of Upper Egypt. The Summer-Crop, El Qaidy. Sep. : Geografisk Tidsskrift 49. 1948-49. 25-31. With 4 figures.
- de Decker J. M.** : Les clans Ambuun (Bambunda) d'après leur littérature orale. (Institut Royal Colonial Belge. Section des Sciences Morales et Politiques. Mémoires. — Collection in 8°. Tome XX, fasc. 1.) 146 pp. Avec 1 carte. Bruxelles 1950.
- Dias Gastão Sousa** : Julgareis qual é mais excelente ... (Figuras da História Angolana.) No Tricentenário da Restauração de Angola 1948. 433 pp. in 4°. Illustr.
- Diner Helen** : Seide — eine kleine Kulturgeschichte. 204 pp. in 8°. Mit 7 Abb. Meisenheim am Glan 1949. Westkultur-Verlag Anton Hain.
- Dollfus Robert Ph.** : Trematodes récoltés au Congo belge par le professeur Paul Brien (mai-août 1937). (Annales du Musée du Congo belge, Tervuren (Belgique). — C. : Zoologie. Série V. Vol. I. Fasc. 1.) 136 pp. in 2°. Avec 104 figures. Tervuren 1950.
- Drucker Philip** : Culture Element Distributions, XXVI : Northwest Coast. (Anthropological Records, Vol. 9, No. 3.) pp. I-IV + 157-294 in 4°. Illustr. Berkeley and Los Angeles 1950. University of California Press.



- Dunand M. : *Byblia Grammata. Documents et recherches sur le développement de l'écriture en Phénicie.* (Etudes et Documents d'Archéologie, Tome II.) XIX + 200 pp. in 4°. Avec 16 planches et 54 figures. Beyrouth 1945.
- Dupont-Sommer A. : *Aperçus préliminaires sur les manuscrits de la Mer Morte.* (L'Orient ancien illustré, No. 4.) 125 pp. in 8°. Avec 10 figures et 1 carte. Paris 1950. Libr. A. Maisonneuve.
- Ekholm Gordon F. : *Is American Indian Culture Asiatic ?* Sep. : Natural History (New York) 59. 1950. 344-351.
- Fifty Years of Progress, 1893-1943. (Fiftieth Anniversary Number. Field Museum News, Vol. 14, No. 9-10.) 36 pp. in 4°. Illustr. Chicago 1943. Field Museum of Natural History.
- Forde Daryll and Jones G. I. : *The Ibo and Ibibio-Speaking Peoples of South-Eastern Nigeria.* (Ethnographic Survey of Africa. Western Africa, Part III.) 94 pp. in 8°. With 1 map. London, New York and Toronto 1950. Published for the International African Institute by the Oxford University Press.
- Fuchs Stephen : *The Children of Hari. A Study of the Nimar Balahis in the Central Provinces of India.* (Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik, Vol. VIII.) XVIII + 463 pp. in 8°. With 22 plates, 15 figures and 1 map. Vienna 1950. Verlag Herold.
- Gardi René : *Blaue Schleier, rote Zelte. Eine Reise ins Wunderland der südlichen Sahara.* 268 pp. in 8°. Mit 83 Abb. und 1 Karte. Zürich 1950. Orell Füssli Verlag.
- Gasparini Evel : *Corso di Storia della Lingua e Letteratura Russa.*  
I. : *La Danza Slava delle „Due Classi“.*  
II. : *Mutilati e Tradizioni del „Bumerang“ nella Cultura Slava.*  
(Istituto Universitario di Ca' Foscari, Venezia.) 216 pp. in 8°. Illustr. Venezia 1950. „La Goliardica“ — Edizioni Universitarie.
- Gehlen Arnold : *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt.* 444 pp. in 8°. Vierte, verbesserte Auflage. Bonn 1950. Athenäum-Verlag.
- Geigy Rud. : *Beobachtung einer an einem Bantuneger vorgenommenen Beschneidung in Tanganyika.* Sep. : Acta Tropica (Basel) 7. 1950. 357-366. Mit 10 Abb.
- — *Beobachtungen und Zeugenaussagen über Nilpferdverletzungen am Menschen.* Sep. : Revue Suisse de Zoologie (Genève) 57. 1950. 542-547. Mit 2 Abb.
- Gernet Jacques : *Entretiens du Maître de Dhyāna Chen-houei du Ho-tsō (668-760).* (Publications de l'Ecole Française d'Extrême-Orient, Vol. XXXI.) X + 126 pp. in 4°. Hanoi 1949.
- Graf Georg : *Geschichte der christlichen arabischen Literatur.*  
I. Band : *Die Übersetzungen, XLIV + 662 pp.;*  
II. Band : *Die Schriftsteller bis zur Mitte des 15. Jahrhunderts, XXXI + 512 pp. in 8°.*  
(Studi e Testi, No. 118 und 133.) Città del Vaticano 1944 und 1947.
- Granqvist Hilma : *Child Problems among the Arabs. Studies in a Muhammadan Village in Palestine.* 336 pp. in 8°. Helsingfors 1950. Söderström & Co. — Copenhagen, Ejnar Munksgaard.
- Guasch Antonio : *Diccionario Guaraní. Precedido de una Síntesis Gramatical y de la Fauna y Flora Guaraníticas.* 656 pp. in 8°. Con 3 láminas y 2 mapas. Tercera Edición. Buenos Aires 1948. Edición del Autor, Sarandí 65.
- — *El Idioma Guaraní. Gramática lecturas vocabulario doble.* 537 pp. in 8°. Con 3 láminas y 2 mapas. Segunda Edición, mejorada y acrecentada. Buenos Aires 1948. Edición del Autor, Sarandí 65.
- Haekel Josef : *Zum Individual- und Geschlechtstotemismus in Australien.* (Institut für Völkerkunde der Universität Wien. Acta Ethnologica et Linguistica, No. 1.) 75 pp. in 4°. Wien 1950. Verlag Herold.
- Hančar Franz : *Die Skythen als Forschungsproblem.* Sep. : Reinecke-Festschrift (Mainz) 1950. 67-83.
- Heizer R. F. and Cook S. F. : *The Archaeology of Central California : A Comparative Analysis of Human Bone from Nine Sites.* (Anthropological Records, Vol. 12, No. 2.) pp. I-VI + 85-111 in 4°. With 1 map. Berkeley and Los Angeles 1949. University of California Press.
- Held G. J. : *Magie, hekserij en toverij.* 203 pp. in 8°. Groningen 1950. J. B. Wolters.
- Henninger Josef : *Die unblutige Tierweihe der vorislamischen Araber in ethnologischer Sicht.* Sep. : Paideuma (Frankfurt a. M.) 4. 1950. 179-190.
- Hess Karl : *Anthropologische Untersuchungen im Bezirk Werdenberg, Kt. St. Gallen (Schweiz).* (Dissertation der Universität Zürich.) pp. 69-133 in 8°. Mit 1 Karte. Zürich 1950. Art. Institut Orell Füssli AG.
- Hess Wilhelm O. : *Afrika. Ein Kontinent spricht.* 340 pp. in 8°. Mit 4 Tafeln und 27 Karten im Text. Meisenheim am Glan 1949. Westkultur-Verlag Anton Hain.
- Hiroa Te Rangi (Peter H. Buck) : *Material Culture of Kapingamarangi.* (Bernice P. Bishop Museum, Bulletin 200.) V + 291 pp. in 4°. With 167 figures. Honolulu, Hawaii 1950.



- Hoffmann Helmut** : Quellen zur Geschichte der tibetischen Bon-Religion. (Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse. Jahrgang 1950, No. 4.) 319 pp. in 8°. Mit 5 Textabb., 11 Tafeln und 1 Karte. Wiesbaden 1950. Verlag der Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz. In Kommission bei Franz Steiner Verlag GmbH, Wiesbaden.
- Holmberg Allan R.** : Nomads of the Long Bow. The Siriono of Eastern Bolivia. (Smithsonian Institution. Institute of Social Anthropology. Publication No. 10.) 104 pp. in 8°. With 7 plates. Washington 1950.
- Hulstaert G.** : Carte linguistique du Congo Belge. (Institut Royal Colonial Belge. Section des Sciences Morales et Politiques. Mémoires. — Collection in 8°. Tome XIX, fasc. 5 et dernier.) 67 pp. Avec 1 carte. Bruxelles 1950.
- Jaspers Karl** : Vom Ursprung und Ziel der Geschichte. 360 pp. in 8°. Zürich 1949. Artemis-Verlag.
- Jirku Anton** : Der Kult des Mondgottes im altorientalischen Palästina-Syrien. Sep. : Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (Wiesbaden) 100. 1950. 201-204.
- Junge Werner** : Bolahun. Als deutscher Arzt unter schwarzen Medizinmännern. 236 pp. in 8°. Mit 1 Karte. Stuttgart 1950. Engelhornverlag Adolf Spemann.
- Kahlo Gerhard** : Malayisch-Deutsches und Deutsch-Malayisches Wörterbuch. 422 pp. in 8°. Berlin 1950. Akademie-Verlag.
- Kälin Joseph** : Evolutionsprinzip und Menschwerdung. Zu den jüngsten stammesgeschichtlichen Funden. Sep. : Hochland (München) 42. 1950. 353-367.
- Kaufmann Carl Maria** : Allah ist groß! Erlebnisse und Begegnungen eines deutschen Forschers in einer entschwindenden Welt. XIV + 552 pp. in 8°. Freiburg 1950. Verlag Herder.
- (Kilger Laurenz)** : Der Einheimische Klerus in Geschichte und Gegenwart. Festschrift P. Dr. Laurenz Kilger. O. S. B., zum 60. Geburtstag, dargeboten von Freunden und Schülern. Hrsg. von Johannes Beckmann, S. M. B. (Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft. Supplementa, II.) XX + 321 pp. in 8°. Mit 1 Bildtafel. Schöneck-Beckenried (Schweiz) 1950.
- Koppers Wilhelm** : Canzoni e proverbi dei Bhil dell' India Centrale. Sep. : Le Vie del Monde 12. 1950. 733-742. Con 9 illustrazioni e 1 carta.
- Krahe Hans** : Das Venetische. Seine Stellung im Kreise der verwandten Sprachen. (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. Jahrgang 1950, 3. Abhandlung.) 37 pp. in 8°. Heidelberg 1950.
- Kranzmayer Eberhard** : Die steirische Reimchronik Ottokars und ihre Sprache. (Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. Sitzungsberichte : 226. Band, 4. Abhandlung.) 138 pp. in 8°. Wien 1950. Rudolf M. Rohrer.
- Krickeberg Walter** : Mittelamerikanische Denkmäler. (Museum für Völkerkunde Berlin-Dahlem.) 36 pp. in 8°. Mit 16 Abb. und 1 Karte. Berlin 1950. Druck- und Verlagsanstalt H. Wiganow.
- Kroeber A. L. and Gifford E. W.** : World Renewal. A Cult System of Native Northwest California. (Anthropological Records, Vol. 13, No. 1.) IV + 155 pp. in 4°. With 7 plates. Berkeley and Los Angeles 1949. University of California Press.
- Kuiper F. B. J.** : An Austro-Asiatic Myth in the Rigveda. Sep. : Mededelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde (Amsterdam) Nieuwe Reeks 13. 1950. 163-182.
- Kunst Jaap** : Métrique, rythmique, musique à plusieurs voix. 47 pp. in 8°. Avec 41 figures. Leiden 1950. E. J. Brill.
- Lahovary N.** : Les brachycéphales de race blanche et leur autonomie spécifique. L'erreur de la thèse de la brachycéphalisation progressive. Sep. : Bulletin de la Société suisse d'Anthropologie et d'Ethnologie 1949-50. 56-66.
- Lahovary Nicolas y Juana** : Historia primitiva y actual de la Peninsula Hispánica a la luz de los Analisis Sanguineos. (Actas y Memorias de la Sociedad Española de Antropología, Etnografía y Prehistoria, Tome XXIV, Cuadernos 1-4.) 61 pp. in 8°. Con 18 figuras. Madrid 1949.
- L'art nègre du Congo belge**. 196 pp. in 4°. Illustr. (s. l.) 1950. Publié sous les auspices de la Commission pour la protection des arts et métiers indigènes auprès du Ministère des Colonies de Belgique.
- Laufer Carl** : Deine schwarzbraunen Brüder und Schwestern. Sep. : Hiltruper Monatshefte 58. 1950. 136-139. Illustr.
- Le Cœur Charles** : Dictionnaire ethnographique Têda. Précédé d'un lexique français-têda. (Mémoires de l'Institut Français d'Afrique Noire, No. 9.) 211 pp. in 4°. Avec 37 planches et 1 carte. Paris 1950. Librairie Larose.
- Leuzinger Elsy** : Wesen und Form des Schmuckes afrikanischer Völker. (Dissertation der Universität Zürich.) 140 pp. in 8°. Mit 19 Tafeln. Zürich 1950. E. Lang.

- Littmann Enno** : Mohammed im Volksepos. Ein neuarabisches Heiligenlied. (Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab. Historisk-filologiske meddelelser, XXXII, No. 3.) 93 pp. in 8°. København 1950. Ejnar Munksgaard.
- Lobsiger-Dellenbach Marguerite** : La taille et l'indice céphalique de quelques Peuls de la région de Tahoua (A. O. F.). Sep. : Bulletin de la Société suisse d'Anthropologie et Ethnologie 1949-50. 24-25.
- — La taille et l'indice céphalique des Haoussa de Tahoua (A. O. F.). Sep. : Bulletin de la Société suisse d'Anthropologie et d'Ethnologie 1949-50. p. 26.
- Loukotka Čestmír** : Les langues de la Famille Tupi-Guarani. (Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras. Boletim CIV. Etnografia e lingua Tupi-Guarani, No. 16.) 42 pp. in 8°. São Paulo 1950.
- Maire R. et Monod Th.** : Etudes sur la flore et la végétation du Tibesti. (Mémoires de l'Institut Français d'Afrique Noire, No. 8.) 140 pp. in 8°. Avec 6 planches. Paris 1950. Librairie Larose.
- Mangelsdorf Walter** : Erlebnis Indien. Besinnliche Reise von Ceylon nach Buddha Gaya. 196 pp. in 8°. Mit 38 Abb. und 1 Karte. Braunschweig 1950. Vieweg-Verlag.
- Manoukian Madeline** : Akan and Ga-Adangme Peoples of the Gold Coast. (Ethnographic Survey of Africa. Western Africa, Part I.) 112 pp. in 8°. With 1 map. London, New York and Toronto 1950. Published for the International African Institute by the Oxford University Press.
- Marcgrave Jorge** : História Natural do Brasil. Tradução de mons. Dr. José Procopio de Magalhães. (Edição do Museu Paulista comemorativa do cinquentenário da fundação da Imprensa Oficial do Estado de São Paulo.) XVI + 300 + CIV pp. in 2°. Con figuras. São Paulo 1942.
- Maringer John** : Contribution to the Prehistory of Mongolia. A Study of the Prehistoric Collections from Inner Mongolia. Together with the Catalogue Prepared by Folke Bergman. (Reports from the Scientific Expedition to the North-Western Provinces of China under the Leadership of Dr. Sven Hedin. — The Sino-Swedish Expedition. — Publication 34; VII. Archaeology.) XII + 216 pp. in 4°. With 40 plates, 52 figures and 1 map. Stockholm 1950.
- Martin Richard A.** : Mummies. (Chicago Natural History Museum. Anthropology Leaflet Number 36.) 18 pp. in 8°. With 11 plates. Chicago 1945.
- Mason J. Alden** : The Language of the Papago of Arizona. (Museum Monographs.) IV + 84 pp. in 4°. Philadelphia 1950. The University Museum, University of Pennsylvania.
- McGuire Paul** : Australien, Kontinent der Zukunft. 362 pp. in 8°. Mit 93 Abb. auf Tafeln und 1 Karte. Zürich 1950. Orell Füssli Verlag.
- Menghin O. F. A.** : Veneto-Illirica I. Sep. : Anales de Filología Clásica (Buenos Aires) 4. 1949. 151-181.
- Meuli K.** : Felix Speiser, 20. Oktober 1880 - 19. September 1949. Sep. : Verhandlungen der Naturforschenden Gesellschaft in Basel 61. 1950. 12 pp., 1 Porträt.
- Molho Michael** : Usos y costumbres de los Sefardies de Salonica. (Biblioteca Hebraico-española, Vol. III.) 341 pp. in 8°. Con 10 láminas. Madrid y Barcelona 1950. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto Arias Montano.
- Moreno Martino Mario** : Etnologia filosofica. Sep. : Rivista di Antropologia (Roma) 36. 1948. 174-188.
- Murdock George P., Ford Clellan S., Hudson Alfred E., Kennedy Raymond, Simmons Leo W. and Whiting John W. M.** : Outline of Cultural Materials. (Behavior Science Outlines, Vol. I.) XXIII + 162 pp. in 4°. New Haven 1950. Human Relations Area Files, Inc.
- Niedermann Max, Senn Alfred und Salys Anton** : Wörterbuch der litauischen Schriftsprache. Litauisch-Deutsch. 16. Lieferung. (Indogermanische Bibliothek, hrsg. von Hans Krahe. 11. Reihe : Wörterbücher.) pp. 449-512 in 8°. Heidelberg 1950. Carl Winter, Universitätsverlag.
- No Tricentenário da Restauração 1648-1948.** (Contribuição do Museu de Angola.) 69 pp. in 4°. Con 116 estampas. Luanda 1950. Imprensa Nacional.
- Ohm Thomas** : Asiens Kritik am abendländischen Christentum. 216 pp. in 8°. München 1948. Kösel-Verlag.
- — Die Liebe zu Gott in den nichtchristlichen Religionen. Die Tatsachen der Religionsgeschichte und die christliche Theologie. XVI + 544 pp. in 4°. Krailling vor München 1950. Erich Wewel Verlag.
- Ostic Ante** : La structure et les mœurs de la société croate. (Thèse de l'Université de Genève.) 304 pp. in 8°. Avec 1 carte. (s. l.) 1950. Imprimerie du Château Thonon.
- Panetta Ester** : Forme e soggetti della letteratura popolare libica. (Collezione Scientifica e Documentaria dell'Africa Italiana, vol. XI.) 120 pp. in 8°. Con 12 illustrazioni. Milano 1943. Istituto per gli Studi di Politica Internazionale.
- Paret Oscar** : Das neue Bild der Vorgeschichte. 232 pp. in 8°. Mit 7 Zeichnungen. Stuttgart 1948. August Schröder Verlag.



- Paulian Renaud** : Les Corylophidae d'Afrique (Coléoptera). (Mémoires de l'Institut Français d'Afrique Noire. No. 12.) 126 pp. in 4°. Avec 86 figures. Dakar 1950.
- Pettitt George A.** : The Quileute of La Push, 1775-1945. (Anthropological Records, Vol. 14, No. 1.) VI + 120 pp. in 4°. With 7 plates. Berkeley and Los Angeles 1950. University of California Press.
- Piggott Stuart** : Prehistoric India to 1000 B. C. 293 pp. in 8°. With 8 plates and 32 figures. Harmondsworth, Middlesex 1950. Penguin Books.
- Pop Sever** : La Dialectologie. Aperçu historique et méthodes d'enquêtes linguistiques. Tome I : Dialectologie romane. pp. LV + 733.  
Tome II : Dialectologie non romane. pp. 735-1334 in 8°. Avec 77 planches. Louvain (s. a.). Chez l'auteur, 185, avenue des Alliés.
- Prestre Willy-A.** : La piste inconnue. Au pays des chasseurs de têtes. 198 pp. in 8°. Avec 29 illustr. et 1 carte. Neuchâtel et Paris 1946. Editions Victor Attinger.
- Przyłuski Jean** : La grande Déesse. Introduction à l'étude comparative des religions. 220 pp. in 8°. Avec 21 figures et 24 photographies. Paris 1950. Payot.
- Quimby George I.** : Aleutian Islanders, Eskimos of the North Pacific. (Chicago Natural History Museum. Anthropology Leaflet Number 35.) 48 pp. in 8°. With 8 plates and 9 figures. Chicago 1944.
- Randa Alexander** : Der Balkan von Diokletian bis Tito. (Bücherreihe Orient und Okzident, Band IV.) 200 pp. in 8°. Zürich 1950. Verlag der NZN.
- Reinfuss Roman** : Stroje Górali Szczawnickich. (Atlas Polskich Strojów Ludowych, część V, zeszyt 18.) 40 pp. in 4°. With 25 figures and 6 plates. Lublin 1949. Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- van Riet Lowe C.** : Prehistory and the Humanities. Sep. : South African Journal of Science 47. 1950. 3-11.
- Rinaldo John B.** : An Analysis of Culture Change in the Ackmen-Lowry Area. Sep. : Fieldiana : Anthropology (Chicago) 36. 1950. No. 5. 93-106.
- Rock Joseph F.** : The Ancient Na-khi Kingdom of Southwest China. (Harvard-Yenching Institute. Monograph Series, Vol. VIII and IX.) Vol. I + II : XX + 554 pp. in 4°. With 256 plates and 4 maps. Cambridge, Mass. 1947. Harvard University Press.
- Rohrer Ernst** : Lendenschürzen, Hüte und Wurfhölzer aus West- und Südabessinien. Sep. : Jahrbuch des Bernischen Historischen Museums in Bern 29. 1949. 79-89.
- (van Ronkel S.)** : Bingkisan Budi. Een bundel opstellen aan Dr. Philippus Samuel van Ronkel door vrienden en leerlingen aangeboden op zijn tachtigste verjaardag 1. Augustus 1950. 356 pp. in 8°. Met illustraties. Leiden 1950. A. W. Sijthoff.
- Rouch Jean** : Les Sorkawa pêcheurs itinérants du Moyen Niger. Sep. : Africa (London) 20. 1950. 5-25. Avec 7 figures.
- Roy Sharat Kumar** : The Upper Ordovician Fauna of Frobisher Bay, Baffin Land. (Field Museum of Natural History. Geology, Memoirs, Vol. 2.) 212 pp. in 4°. With 146 figures. Chicago 1941.
- Ryckmans Gonzague** : La mention de Jésus dans les inscriptions arabes préislamiques. Sep. : Analecta Bollandiana (Bruxelles) 67. 1949. 63-73.
- Santandrea S.** : Comparative Linguistics. (Museum Combonianum, No. 4.) 55 pp. in 8°. With 1 map. Verona 1950. Istituto Missioni Africane.
- Schäfer Ernst** : Über den Himalaja ins Land der Götter. Auf Forscherfahrt von Indien nach Tibet. 200 pp. in 8°. Mit 32 Abb. und 1 Karte. Braunschweig 1950. Vieweg-Verlag.
- Schier Bruno** : Die Hirtenspiele des Karpathenraumes. (Volksforschung. Beihefte zur Zeitschrift für Volkskunde, Band 4.) 88 pp. in 8°. Mit 5 Abb. (s. l.) 1943.
- Schlaginhaufen Otto** : Menschliche Knochen aus der Pfahlbaustation Meilen am Zürichsee (Schweiz). Sep. : Bulletin der Schweizerischen Gesellschaft für Anthropologie und Ethnologie 26. 1949-50. 67-76. Mit 3 Tafeln.
- — Zur Anthropologie der Admiralty-Inseln in Melanesien. Sep. : Bulletin der Schweizerischen Gesellschaft für Anthropologie und Ethnologie 26. 1949-50. 12-23. Mit 8 Abb.
- Schmidt W.** : Spiele, Feste, Festspiele. Sep. : Paideuma (Frankfurt a. M.) 4. 1950. 11-22.
- Schneider Wilhelm** : Ehrfurcht vor dem deutschen Wort. Lehre und Übung für jedermann. X + 356 pp. in 8°. Vierte, durchgesehene Auflage. Freiburg 1950. Verlag Herder.
- Schultze Jena Leonhard** : Wahrsagerei, Himmelskunde und Kalender der alten Azteken. Aus dem aztekischen Urtext Bernardino de Sahagun's. (Quellenwerke zur alten Geschichte Amerikas, IV, aufgezeichnet in den Sprachen der Eingeborenen. Hrsg. von der Lateinamerikanischen Bibliothek, Berlin.) XIII + 404 pp. in 4°. Stuttgart 1950. W. Kohlhammer Verlag.
- Schumacher Peter** : Expedition zu den zentralafrikanischen Kivu-Pygmäen. Vol. II : Die Kivu-Pygmäen (Twiden). (Institut Royal Colonial Belge. Section des Sciences Morales et Politiques. Mémoires. — Collection in 4°. Tome V.) VIII + 404 pp. Mit 9 Bildtafeln und 1 Karte. Bruxelles 1950.



- Seweryn Tadeusz** : Strój dolno-śląski (pogórze). (Atlas Polskich Strojów Ludowych, część III, zeszyt 9.) 36 pp. in 4°. With 46 figures, 2 plates and 1 map. Lublin 1950. Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Smith Margaret** : Readings from the Mystics of Islām. Translations from the Arabic and Persian. VII + 144 pp. in 8°. London 1950. Luzac & Company Ltd.
- Spahni Jean-Christian** : Les mégalithes de la Suisse, caractéristiques et distribution géographique. (Schriften des Institutes für Ur- und Frühgeschichte der Schweiz, 7.) 70 pp. in 8°. Avec 23 figures. Basel 1950. Verlag des Institutes, Rheinsprung 20.
- Stalder Moritz** : Spezifisches Gewicht und Körperproportionen von Schwimmern. (Dissertation der Universität Zürich.) 143 pp. in 8°. Mit 52 Figuren. Zürich 1947. Buchdruckerei Habegger AG., Derendingen.
- Steiger Arnald** : Der Vordere Orient im Flug. Sep. : *Hesperia* 2. 1950. No. 4. 8-16.
- Tangelder Th.** : Sacramenten en volksgebruiken, een proeve van practische missie-aanpassing. (Bijdragen van het Missiologisch Instituut der R. K. Universiteit te Nijmegen, II.) 205 pp. in 8°. Bussum 1950. Uitgeverij Paul Brand N. V.
- Tétray Andrée** : Le système sanguin Rhesus. (Cahiers de la collection : Sciences d'aujourd'hui.) 243 pp. in 8°. Paris 1950. Editions Albin Michel.
- Tew Mary** : Peoples of the Lake Nyasa Region. (Ethnographic Survey of Africa. East Central Africa, Part I.) X + 131 pp. in 8°. With 1 map. London, New York and Toronto 1950. Published for the International African Institute by the Oxford University Press.
- The Viking Fund, Inc. Report on the Fund's activities for the year ended January 31, 1950. 74 pp. in 8°. New York 1950.
- Three Addresses delivered at the meeting commemorating the Fiftieth Anniversary of Field Museum of Natural History, September 15, 1943. 22 pp. in 8°.
- Tichelman G. L.** : Bamboe, dolle bamboe! Zonderling toverspel der Molukken. Sep. : Oost en West (Amsterdam) 1950. No. 10. 5-6 en 11.
- — Bandase wedstrijdprouwen. Sep. : Naar Ruimer Horizon (Amsterdam) 1950. No. 7. 9-10.
- — De Batakse Toverstaf. Sep. : Ambacht (Amsterdam) 1949. 21-23.
- — Het uitzonderlijke Atjeh. Onzekere toekomst; onafhankelijk in de eenheidsstaat. Sep. : Oost en West (Amsterdam) 1950. No. 16. 6-7.
- — Hoda débata ? Een Bataks houtplastiekje, twee mensen te paard. Sep. : Oost en West (Amsterdam) 1950. No. 15. p. 6.
- Treganza A. E. and Malamud C. G.** : The Topanga Culture First Season's Excavation of the Tank Site, 1947. (Anthropological Records, Vol. 12, No. 4.) pp. I-III + 129-157 in 4°. With 12 plates, 3 figures and 1 map. Berkeley and Los Angeles 1950. University of California Press.
- Treganza A. E., Smith C. E. and Weymouth W. D.** : An Archaeological Survey of the Yuki Area. (Anthropological Records, Vol. 12, No. 3.) pp. I-VI + 113-124 in 4°. With 3 plates and 1 map. Berkeley and Los Angeles 1950. University of California Press.
- Trimborn Hermann** : Señorío y barbarie en el valle del Cauca. Estudia sobre la antigua civilización quimbaya y grupos afines del oeste de Colombia. 523 pp. in 8°. Con 69 láminas y 59 ilustr. Madrid 1949. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo.
- Valle B.** : Dizionario Cinese-Italiano. XII + 1140 pp. in 4°. Hongkong 1948. Nazareth Press.
- Verschueren J. en Meuwese C.** : Nieuw Guinea uw naam is wildernis. 189 pp. in 8°. Met illustraties en 2 kaarts. Bussum 1950. Uitgeverij Paul Brand N. V.
- Vincent A.** : L'Ancien Testament et l'histoire des religions. Sep. : Oudtestamentische Studiën (Leiden) 8. 1950. 282-290.
- Vroklage B. A. G.** : Hoe staat het met de afstamming van de mens ? Sep. : Nederlandse Katholieke Stemmen (Zwolle) 46. 1950. 275-290.
- (Wahle Ernst)** : Ur- und Frühgeschichte als historische Wissenschaft. Festschrift zum 60. Geburtstag von Ernst Wahle. Hrsg. mit Unterstützung von Albrecht Dauber von Horst Kirchner. VIII + 355 pp. in 8°. Mit 12 Tafeln und 7 Abb. Heidelberg 1950. Carl Winter, Universitätsverlag.
- Whiting Beatrice Blyth** : Paiute Sorcery. (Viking Fund Publications in Anthropology, No. 15.) 110 pp. in 8°. New York 1950.
- Wölfel Dominik Josef** : Die Kanarischen Inseln, die westafrikanischen Hochkulturen und das alte Mittelmeer. Sep. : *Paideuma* (Frankfurt a. M.) 4. 1950. 231-253.
- Zöhrer Ludwig G. A.** : Holzarbeiten sowie Arbeiten an Fruchtschalen und Flechtarbeiten bei den Tuareg der Sahara. Sep. : *Archiv für Völkerkunde* (Wien) 4. 1949. 195-213. Mit 4 Tafeln.

## Zeitschriftenschau — Review of Reviews

### **Acta Archaeologica** (København). 20. 1949.

**Becker C. J.**, Hafted Neolithic Celts II. With Observations on a New Funnel-Beaker Type from Zealand. — **Becker C. J.**, An Irish Bronze Cauldron Found in Jutland. — **Childe V. Gordon**, The First Bronze Vases to be Made in Central Europe. — **Klindt-Jensen Ole**, Foreign Influences in Denmark's Early Iron Age. — **Werner J.**, Eberzier von Monceau-le-Neuf (Dép. Aisne). Ein Beitrag zur Entstehung der völkerwanderungszeitlichen Eberhelme.

### **Acta Tropica** (Basel). 7. 1950.

3. **Frei W.**, Tuberkulose in den Tropen und Subtropen. — **Bouquet A. et Kerharo J.**, Les végétaux condiments de l'Afrique du Nord dans l'alimentation, la thérapeutique et la magie. — 4. **Faust Ernest Carroll**, Disease of Domestic Animals and Human Welfare. — **Kupka E. und Anschau M.**, Entomologisch-ökologische Untersuchungen an steirischen Malariaherden. — **Bouquet A. et Kerharo J.**, Les végétaux condiments de l'Afrique du Nord dans l'alimentation, la thérapeutique et la magie. — **Geigy Rud.**, Beobachtung einer an einem Bantuneger vorgenommenen Beschneidung in Tanganyika.

### **Africa** (London). 20. 1950. 4.

**Forde Daryll**, Ward Organization among the Yakö. — **Stefaniszy B.**, Funeral Friendship in Central Africa. — **Kaberry Phyllis M.**, Land Tenure among the Nsaw of the British Cameroons. — **Jones A. M.**, The Kalimba of the Lala Tribe, Northern Rhodesia. — **Ullendorff E.**, Garage Notes.

### **African Studies** (Johannesburg). 9. 1950.

2. **Pitje G. M.**, Traditional Systems of Male Education among Pedi and Cognate Tribes. — **Jeffreys M. D. W.**, Two Arabic Documents: Diyyā s-Sultan and Tazyīn l-Waraqat. — **Fortune G.**, „To Be“ and „To Have“ in Shona. — 3. **Pitje G. M.**, Traditional Systems of Male Education among Pedi and Cognate Tribes. — **Westphal E.**, The Stative Conjugation in Zulu, Sotho and Venda. — **von Sicard Harald**, The Derivation of the Name Mashona. — **Matthews A. B.**, The Kisra Legend.

### **American Anthropologist** (Menasha, Wisc.). 52. 1950.

3. **Seligman Brenda Z.**, The Problem of Incest and Exogamy: A Restatement. — **Newcomb W. W. Jr.**, A Re-examination of the Causes of Plains Warfare. — **Collins June McC.**, Growth of Class Distinctions and Political Authority among the Skagit Indians During the Contact Period. — **Taylor Douglas**, The Meaning of Dietary and Occupational Restrictions among the Island Carib. — **Voegelin Erminie W.**, Anthropology in American Universities. — 4 (Part 1). **Hodgen Margaret**, Similarities and Dated Distributions. — **Ehrich Robert W.**, Some Reflections on Archeological Interpretation. — **Goldschmidt Walter**, Social Class in America — A Critical Review. — **Hawley Florence**, Keresan Patterns of Kinship and Social Organization. — **Hooton Earnest A.**, George Grant MacCurdy, 1863-1947.

### **Annales de l'Université d'Ankara** (Ankara). 3. 1948-1949.

**Yarkin Ibrahim**, Büffelzucht und Büffeltypen in Anatolien. — **Bilgemre Kadri**, Sheep Raising in Turkey.

**Antropología e Historia de Guatemala** (Guatemala, C. A.). 1. 1949. 2.

Shook Edwin M., Historia Arqueológica de Puerto de San José, Guatemala. — Thompson J. Eric S., Tentativa de Reconocimiento en el Area Maya Meridional. — de Jongh Osborne Lily, Apuntes Sobre la Indumentaria Indígena de Guatemala. — Smith Robert S., Cerámica Elaborada sin Torno, Chinautla, Guatemala.

**Archiv für Völkerkunde** (Wien). 4. 1949.

Gusinde Martin, Pygmäen und Waldneger im tropischen Afrika. — Jeffreys M. D. W., Funerary Inversions in Africa. — Mylius Norbert, Ehe und Kind im abflußlosen Gebiet Ostafrikas. — Nebesky-Wojkowitz René, Einige tibetische Werke über Grammatik und Poetik. — Nowotny K. A., Aufzeichnungen Johann Natterers über die Aufenthaltsorte brasilianischer Stämme in den Jahren 1817 bis 1835. — Schmidt Agathe, Feld-Forschungen über das Leben der Frau im Grasland von Kamerun 1938-39. — Wirz Paul, Über einige figürliche Schiffs- und Vogeldarstellungen in Indonesien, Indien und Persien und deren vermutliche Bedeutung und Zusammenhang. — Zöhrer Ludwig G. A., Holzarbeiten, sowie Arbeiten an Fruchtschalen und Flechtarbeiten bei den Tuareg der Sahara.

**Archiv Orientální** (Praha). 18. 1950. 1-2.

Alp Sedat, Bemerkungen zu den Hieroglyphen des hethitischen Monuments von Imamkulu. — Alt A., Menschen ohne Namen. — de Liagre Böhl Franz M. Th., Die Fahrt nach dem Lebenskraut. — Bossert H. Th., Das hieroglyphenhethitische Zahlwort „Fünf“. — Couvreur W., B-Tocharische Etymologien. — Dunand M., Nouvelles inscriptions du Djebel Druze et du Hauran. — Epstein J. N., Mandäische Glossen. — Gelb I. J., Sullat and Haniš. — Hagenauer Ch., Note à propos de japonais *ha*, lame, tranchant. — Konow Sten, Note on the Origin of the Word *Turquoise*. — Landsberger B., Kommt Hattum „Hettiterland“ und Hattūm „Hettiter“ in den Kültepe-Tafeln vor? — O'Callaghan R. T., An Approach to some Religious Problems of Karatepe. — Pirenne J., La politique d'expansion hittite envisagée à travers les traités de vassalité et de protectorat. — Polák V., L'état actuel des études linguistiques caucasiennes. — Průšek J., Quelques remarques sur les aspects en chinois. — Rosenkranz B., Hethitisches zur Frage der indogermanisch-finnisch-ugrischen Sprachverwandtschaft. — Skalička Vl., The Structure of Languages of the Ancient Orient. — Tritsch F. J., Lycian, Luwian and Hittite. — van Windekens A. J., Notes tokhariennes. — Klíma J., Über neuere Studien auf dem Gebiete des Keilschriftrechtes.

**Archivio per l'Antropologia e la Etnologia** (Firenze). 77-79. 1947-1949.

Pieraccini G., Psicoantropologia della Valle Tiberina Toscana: Città di Castello e Borgosansepolcro. — Parenti R., Antropologia della Somalia Meridionale. Risultati della Missione Puccioni 1935. — Massari C., Appunti di tradizioni popolari toscane. — Bianchi L., Sulla variabilità di lunghezza delle dita della mano. — Landogna Cassone F., Per una visione integrale del problema della differenziazione razziale. — Lundman R., La distribuzione sulla terra degli indici del modulo cranico. — Passaponti A., Considerazioni sulle variazioni del muscolo pronatore quadrato. — Massari A., Di un presunto talismano uomo-pesce.

**Archivum Historicum Societatis Jesu** (Roma). 18. 1949. 36.

de Dainville François, Livres de comptes et histoire de la culture.

**Asiatische Studien** (Bern). 4. 1950. 1-4.

(Etudes Asiatiques.)

Mercanton P.-L., Une taumachie sumérienne? — Hummel Siegbert, Die Gloriolen in der lamaistischen Malerei.

**Belleten** (Ankara). 14. 1950. 54.

Afetinan, Souvenirs sur Atatürk; considérations au sujet de son tombeau. — Landsberger B. et Balkan Kemal, Inscription du roi assyrien Irīšum, trouvée à Kültepe en 1948. — Bayur Hikmet, Lettre de l'empereur Osmanli Süleyman II à l'empereur Gourkanli (Inde) Alemguire I. (Evrengizib).



**Boletín de la Asociación Tucumana de Folklore (Tucumán). 1. 1950.**

3-4. **Rosemberg Tobías**, El Folklore de Tucumán. Hacia un mapa folklórico. — **Rava Horacio G.**, Algunas practicas animistas en la muerte y en la vida. — **Bucca Salvador**, Nota sobre lingüística y folklore. — Datos sobre procedimientos de pesca en Santiago del Estero. — Los animalis dentro del Folklore de Tucumán. El perro. — 5-6. **Plath Oreste**, Instituciones folklóricas y folklorólogos de la República Argentina. — El pan en el Folklore de Tucumán. — Segunda Encuesta sobre el Habla Regional.

**Boletín del Museo de Motivos Populares Argentinos José Hernández (Buenos Aires). 2. 1950.**

10. **Oberti Federico**, Simbolismo criollo y amoroso en la platería gauchesca. — **Buitrago Guillermo**, La tradición y el arte popular. — **Freyre Julio Jaimes**, Vasco de Quiroga padre de las artesanías Mexicanas. — 11. **Jacovella Bruno C.**, Apuntes sobre tipos y etratos de los hechos culturales poéticos. — **Plath Oreste**, Artesanías chilenas. — 12. de **Stern Ana Biró**, La imagería popular correntina. — **Ramón y Rivera Luis Felipe**, La percusión de los negros en la música americana. — **Ryan Tomás**, Las denominaciones tradicionales de las distintas partes del cuerpo del caballo, en la zona pampeana.

**Bollettino della Società Geografica Italiana (Roma). Ser. VIII. 3. 1950. 2-3.**

**Toraldo di Francia Orazio**, La Società Geografica Italiana: attività svolta e fini da raggiungere. — **Grottanelli Vinigi L.**, Carlo Conti Rossini. — **Ambrosini Gaspare**, Giuseppe Sapeto e l'origine della Colonia Eritrea. — **Petech Luciano**, Un itinerario dalla Persia alla Cina dell'inizio del secolo XVIII.

**Bulletin de la Société Préhistorique Française (Paris). 47. 1950. 5.**

**Nougier Louis-René**, Les Civilisations Campigniennes en Europe Occidentale. — **Nougier Louis-René**, Le Peuplement Préhistorique. — **Bourdier Franck**, Sur la définition de la protohistoire. — **Bordes François**, A propos d'une vieille querelle: peut-on utiliser les silex taillés comme fossiles directeurs? — **Roche Jean**, Sur quelques industries lithiques provenant du Nord-Est du Pays Ajjer (Sahara Central). — **Charet J.**, Réflexions sur la Magie de la Chasse. — **Joffroy R.**, La poterie peinte hallstattienne à motifs zoomorphes du Mont-Lassois, commune de Vix (Côte-d'Or).

**Bulletin de l'Institut Français d'Afrique Noire (Dakar). 12. 1950.**

3. **Dekeyser P. L. et Villiers A.**, Contribution à l'étude du peuplement de la Mauritanie. — **Dekeyser P. L.**, Considérations sur les Chats (Felis libyca Forster) de l'Afrique occidentale. — **Leriche A.**, Poésie et Musique maure. — **Leriche A.**, Instruments de musique maure et griots. — 4. **Benoist R.**, Contribution à l'étude du peuplement de la Mauritanie. Apides recueillies en 1948-1949 par MM. L. Berland et A. Villiers. — **Villiers A.**, Contribution à l'étude du peuplement de la Mauritanie. Ophidiens. — **Holas B.**, Note préliminaire sur les fouilles de la grotte de Blandè. — **Mauny R. et Villiers A.**, Contribution à la préhistoire de la Mauritanie occidentale. — **Périé J. et Sellier M.**, Histoire des populations du cercle de Dosso (Niger). — **Bertho J.**, La place du dialecte adiukru par rapport aux autres dialectes de la Côte d'Ivoire. — **Duchemin G. J.**, A propos des décorations murales des habitations de Oualata (Mauritanie). — **Genevière J.**, Les Kountas et leurs activités commerciales.

**Bulletin der Schweizerischen Gesellschaft für Anthropologie und Ethnologie.**

26. 1949-50.

(Bulletin de la Société suisse d'Anthropologie et d'Ethnologie.)

**Knoll W.**, Blutgruppenbestimmungen bei den Walsern im Rheinwald und im obern Avers. — **Lahovary N.**, Les brachycéphales de race blanche et leur autonomie spécifique. — **Schlaginhaufen O.**, Menschliche Knochen aus der Pfahlbaustation Meilen am Zürichsee (Schweiz). — **Büchi E. C.**, Mittelalterliche Skelette vom Lindenhof Zürich.

**Bulletin des Juridictions Indigènes et du Droit Coutumier Congolais (Elisabethville). 18. 1950.**

10. **Sohier Ant.**, Les fonctions judiciaires. — **Beaudoin Lecoste**, La religion des Arabisés. — 11. **Kisage H.**, Le deuil dans la plaine du Tanganika. — **Sendanyoye G.**, La dévolution des biens par voie successorale.

**Ciba-Rundschau** (Basel). 1950.

93. Bühler A., Die Indigofärberei bei den Naturvölkern. — 94. Braun-Ronsdorf M., Das Taschentuch: Mund- und Schweißtücher in römischer Zeit. Die Geschichte des modernen Taschentuches. Das Taschentuch im Volksbrauch.

**Eusko - Jakintza** (Sare, B.-Pyr.). 4. 1950. 1-3.

(Revue d'Etudes Basques.)

de Barandiaran J.-M., Los Vascos en el cuadro del a antropología Peninsular. — Gavel Henri, Artolak et Kartolak. — Mendizabel Isaac Lopez, La palabra *ola* en la toponimia vasca. — Bouda Karl, Die Sprache der Buruscho. — Bouda Charles, Etymologies basques. — Bouda Charles, Remarques sur quelques nouvelles interprétations ibères. — de Altube Severo, Fonética y Etimología Euskéricas. — Bouda Charles, Notes sur deux articles de S. de Altube. — Congreso Internacional de toponimia y de antropología. — Ormaechea Nicolás, La sintaxis primitiva en la lengua española. — Tournier André, L'usure du Basque. — Garate Justo, Un ignorado vasólogo yanqui, el poeta y filólogo J. G. Percival. — Descheemaeker Jacques, La Frontière dans les Pyrénées Basques. — Jaureche Georges Laplace, Nouvelles peintures préhistoriques en Haute-Soule. — de Barandiaran J.-M., Materiales para un estudio del pueblo vasco en Liginaga. — Leremboure Michel, La chasse à la palombe au Pays Basque. — Gimet Roger, Le Kostatar: Dialecte Basque de la région de Saint-Jean-de-Luz.

**Hespéris** (Paris). 35. 1948. 3-4.

Charles-Roux Fr., Missions diplomatiques françaises à Fès. — Herber J., Tatouages marocains. — Adam A., Remarques sur les modalités du serment collectif dans l'Anti-Atlas occidental. — Vajda G., Un recueil de textes historiques judéo-marocains. — Célérier J., Les conditions géographiques de la pacification de l'Atlas central.

**Ibla** (Tunis). 13. 1950. 3. (51.)

Dornier P., L'homme et son travail. — Idris H.-R., Saif ad Daula, émir d'Alep et son panégyriste Mutanabbi. — Benhadji M., Fêtes d'Ennâyer aux Béni Snûs. — Jamme A., La serrure des portes au Wâdi Beihan. — Pellegrin A., Contribution à l'étude de la toponymie nord-africaine. L'origine du mot „oasis“. — Zerrouki M., Musique occidentale et Musique arabe.

**Jahrbuch des Bernischen Historischen Museums** (Bern). 29. 1949.

Ethnographische Abteilung: Jenzer H., Die Kaschmirschals. — Rohrer E., Lendenschürzen, Hüte und Wurfhölzer aus West- und Südabessinien. — Rohrer E., Bericht über die Neuerwerbungen der ethnographischen Abteilung des Museums im Jahre 1949.

**Journal Asiatique** (Paris). 238. 1950. 2.

Smith Helmer, Wilhelm Geiger et le vocabulaire du singalais classique. — Vajda G., Notes sur la 'Geschichte der arabischen Literatur' de C. Brockelmann. — Porée-Maspero Eveline, Nouvelle étude sur la Nāgī Somā. — Jha Subhadra, Deux actes de vente d'esclaves en sanskrit au XVIII<sup>e</sup> siècle. — di Borgomale H. L. Rabino, Deux descriptions du Gilân du temps des Mongols. — Dessus-Lamare A., Etude sur rawq, riwâq et ruwâq et leurs équivalents, termes de construction.

**Journal de Psychologie** (Paris). 43. 1950.

2. Dardel E., Magie, mythe et histoire. — Sainte Fare Garnot J., L'homme et le destin, d'après un conte égyptien du Nouvel Empire. — 3. Dieterlen G., Les correspondances cosmo-biologiques chez les Soudanais. — Grégoire F., La psychologie de l'illusionnisme. — Beaudouin H. et Joyeux J., Etat d'hallucinoïse d'origine toxique et narco-analyse.

**Journal of the University of Bombay** (Bombay). New Series 19. 1950.

1. Khanapurkar D. P., Bombay Villager through Folk-songs. — Dalal F. M., Social Life and Manners of Parsis in Iran and in India. — Peter P. C., Some Aspects of the Economic Progress of Cochin. — 2. Apte V. M., The Name 'Indra' — an Etymological Investigation. — Bhawe S. S., The Conception of a Muse of Poetry in the Rgveda. — Shende N. J., The Contribution of the Atharvaveda to the Upaniṣadic Thought. —

**Modi P. M.**, Philosophy of the Gītā — Does it Make a Dārsana ? — **Agnihotri B. S.**, The Implication of the Word 'Yukta' in Connection with the Word 'Mukta' „In Bhagavad-Gītā“. — **Gajendragadkar S. N.**, A Study in Mahābhārata Similies. — **Mahdihassan S.**, The Chinese Names of Ceylon and Their Derivatives. — **Nalin Indira**, The Legend of Pūruravas and Urvaśi.

#### **Kongo-Overzee (Antwerpen). 16. 1950. 4.**

**Costermans B. J.**, Termieten-larvenooft bij de Logo. — **Mertens J.**, La juridiction indigène chez les Bakongo orientaux. — **de Boeck L. B.**, De tonologie der naamwoorden te Maleke-Moleke en Moliba. — **Tew Mary**, Elicited Responses in Lele Language. — **Burssens A.**, Vorm en tonen van de infinitief in het Amashi (Kivu).

#### **L'Antiquité Classique (Bruxelles). 19. 1950. 2.**

**Charlier R.**, La Numidie vue par Salluste. Cirta Regia : Constantine ou Le Kef ? — **Derchain Ph.-J. et Hubaux J.**, Le Fantôme de Babylone. — **Fontinoy C.**, Le Sacrifice nuptial de Polyxène. — **van Windekens A. J.**, Notes pélasgiques. — **Basanoff V.**, Survivance des représentations religieuses de la Rome païenne chez Tertullien et chez Saint Augustin.

#### **Le Bulletin des Missions (Saint-André-lez-Bruges). 24. 1950. 2.**

**de Grunne D.**, Les Hereros et Michael Scott. — **Laydevant F.**, Remèdes magiques ou meurtres rituels. — **Verwilgen T.**, Coup de sonde dans le potentiel artistique du Kwango.

#### **Les Musées de Genève (Genève). 7. 1950.**

8. **Christinger Raymond**, Poteries de l'Arizona et du Nouveau-Mexique. — 9. **Nicod Henri**, La consultation de l'araignée. — 10. **Pittard Eugène**, L'Art du Bénin. Nouvelles acquisitions du Musée.

#### **Lingua (Haarlem). 2. 1950. 3.**

**Uhlenbeck E. M.**, The Structure of the Javanese Morpheme. — **Haugen Einar**, Problems of Bilingualism. — **Bouda Karl**, Beiträge zur etymologischen Erforschung des Georgischen. — **Gonda J.**, Indonesian Linguistics and General Linguistics.

#### **Man (London). 50. 1950.**

197-217. **Betts F. N.**, Tangkhul Naga Pottery-Making. — **Evans-Pritchard E. E.**, Social Anthropology : Past and Present. — 218-233. **Leach E. R.**, A Kajaman Tomb Post from the Belaga Area of Sarawak. — **Zahan D.**, Pictographic Writing in the Western Sudan. — 234-255. **Fagg William**, A Yoruba Xylophone of Unusual Type. — **Prins A. H. J.**, Notes on the Kinship Terminology of the Wateita. — **Forde Daryll**, Anthropology, Science and History. — 256-272. **Pehrson R. N.**, Culture Contact without Conflict in Lapland. — **Hill W. C. Osman**, Man's Relation to the Apes.

#### **Mankind (Sydney). 4. 1950. 5.**

**Childe V. Gordon**, Social Evolution in the Light of Archaeology. — **Mountford C. P.**, String Figures of the Adnyamatana Tribe. — **Roheim Geza**, Totemism in Normanby Island, Territory of New Guinea. — **Leakey L. S. B.**, The Age of Homo Sapiens. — **Austen Leo**, Notes on the Turamarubi of Western Papua.

#### **Mensário Administrativo (Luanda). 1949.**

26-27. **da Silva Barros Herculano**, Contos em dialecto Kaluema (Concelho do Dilolo). — **Milheiros Mário**, Os ganguelas (breve estudo dos povos e da sua região). — **da Silva Maia António**, Conto indígena em subdialecto „omumbuí“, do dialecto Quimbundo. — **Ferreira Marques Alberto**, Contribuição para o estudo da Etnografia dos povos da Lunda. — **de Carvalho Horácio R. A.**, Mentalidade indígena. — **dos Santos Brandão Anibal**, Usos e costumes dos indígenas „Váuambo“. — 28. **Estermann Carlos**, Reflexões sobre estudos etnográficos. — **Ferreira Marques Alberto**, Contribuição para o estudo da Etnografia dos povos da Lunda. — **André Bernardo**, A necessidade foi estímulo da inteligência e resultado do progresso. — **dos Santos Brandão Anibal**, Usos e costumes dos indígenas „Váuambo“. — **Milheiros Mário**, Os ganguelas (breve estudo dos povos e da sua região).



### Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien (Wien). 80. 1950. 1-2.

80 Jahre Anthropologische Gesellschaft. — **Schmidt L.**, Gestalttheiligkeit im bäuerlichen Arbeitsmythos. — **Haberlandt A.**, Ein Kannenwagen als Festtrankbehälter. — **Hančar Fr.**, Der jungpaläolithische Wohnbau und sein Problembereich. — **Movius H. L. jr.**, Zur Archäologie des Unteren Paläolithikums in Südasien und im Fernen Osten.

### Oceania (Sydney). 20. 1950.

3. **Belshaw C. S.**, Changes in Heirloom Jewellery in the Solomon Islands. — **Read K. E.**, The Political System of the Ngarawapum. — **Drabbe P.**, Folk Tales from Netherlands New Guinea. — 4. **Leach E. R.**, Primitive Calendars. — **Baldwin B.**, Kadaguwai: Songs of the Trobriand Sunset Isles. — **Berndt Catherine H.**, Expressions of Grief among Aboriginal Women. — **Austen Leo**, A Note on Dr. Leach's „Primitive Calendars“.

### Orientalia (Roma). 19. 1950. 4.

von **Soden W.**, Verbalformen mit doppeltem *t*-Infix im Akkadischen. — **Ebeling E.**, Eine Beschreibung einer assyrischen Handwerker Gilde über gesetzwidrige Behandlung. — **Salonen A.**, Akkadian Lexicography. — **Botterweck G. J.**, Altsüdarabische Glaser-Inschriften.

### Oriente Moderno (Roma). 30. 1950.

7-9. **Cattan Selim**, La Lega Araba nel suo primo quinquennio. — **Nallino Maria**, Islam e minoranze religiose nella nuova Costituzione siriana del 1950. — 10-12. **Cronaca e documenti**: Scambio di note tra l'India e la Cina per la questione de Tibet. — **Ricci Lanfranco**, Pubblicazioni in amarico di questi ultimi anni.

### Österreichische Zeitschrift für Volkskunde (Wien). Neue Serie 4. 1950. 3-4.

**Gugitz Gustav**, Niederösterreichische Schalensteine im Volksglauben. — **Nowotny Josef**, Das Brünndlräumen in Niederschleinz. — **Klier Karl M.**, Die Bekleidung unbekannter Toter in Wien in der 1. Hälfte des 19. Jahrhunderts. — **Baumgartner Gustav H.**, Vom Brustfleck zum Leibl. Zur Trachtenkunde Niederösterreichs. — **Thiel Franz**, Hausrat und Kleidung im niederösterreichischen Weinlande. — **Schreitter Eva**, Volksbrauch und Volksglaube in Langenzersdorf und Umgebung. — **Fuchs Richard**, Landegger Volksbräuche.

### Paideuma (Frankfurt a. M.). 4. 1950.

**Pettazzoni Raffaele**, Die Wahrheit des Mythos. — **Schmidt W.**, Spiele, Feste, Festspiele. — **Jensen Ad. E.**, Über das Töten als kulturgeschichtliche Erscheinung. — **Erler Adalbert**, Völkerkunde und Rechtsgeschichte. — **von Heine-Geldern Robert**, China, die Ostkaspische Kultur und die Herkunft der Schrift. — **Lommel Herman**, Bhṛigu im Jenseits. — **Otto W. F.**, Ein griechischer Kultmythos vom Ursprung der Pflgkultur. — **Kerényi Karl**, Die Entstehung der olympischen Götterfamilie. — **Schott Siegfried**, Die Vertreibung der Libyer und der Ursprung der ägyptischen Kultur. — **Weisweiler Josef**, Die Kultur der irischen Heldensage. — **Altheim Franz**, Gassire's Laute. — **Henninger Josef**, Die unblutige Tierweihe der vorislamischen Araber in ethnologischer Sicht. — **Baumann Hermann**, Nyama, die Rachemacht. Über einige manaartige Vorstellungen in Afrika. — **Wölfel Dominik Josef**, Die Kanarischen Inseln, die westafrikanischen Hochkulturen und das alte Mittelmeer. — **Gusinde Martin**, Bemerkungen über die negriden Rasseformen im afrikanischen Tropenwald. — **Wagner Günter**, Der logi- und vila-Zauber bei den Lagoli (Kavirondo-Bantu). — **von Sicard Harald**, Ostafrikanische Amazonen. — **Posselt J. W. T.**, Südrhodesische Märchen. — **Krickeberg Walter**, Bauform und Weltbild im alten Mexico. — **Trimborn Hermann**, Herrentum und Herrengestalten im vorkolumbischen Caucatal. — **Petri Helmut**, Das Weltende im Glauben australischer Eingeborener. — **Zerries Otto**, Geschichte des Frobenius-Institutes. — **Niggemeyer H.**, Das wissenschaftliche Schrifttum von Leo Frobenius.

### Philosophisches Jahrbuch (Fulda). 60. 1950. 2-3.

**Conrad-Martius Hedwig**, Der Ursprung des Menschen. — **Conrad-Martius Hedwig**, Abstammungsproblematik.

### Primitive Man (Washington, D. C.). 23. 1950. 3.

**Tibesar Leopold H.**, Doctor Cooper Initiates the Catholic Anthropological Conference. — **Metraux Alfred**, The Contribution of the Rev. Father Cooper to South American Ethnography. — **Furfey Paul Hanley**, John Montgomery Cooper: 1881-1949. — Bibliography of John Montgomery Cooper.

**Proceedings of the Royal Irish Academy (Dublin).** 53. 1950.

2. Ó Riordáin Seán P., Excavation of some Earthworks on the Curragh, Co. Kildare. — 4. Adams G. B., Phonological Notes on the English of South Donegal.

**Revista de Indias (Madrid).** 10. 1949. 37-38.

Franch José Alcina, Nuevas interpretaciones de la figura del shamán en la cerámica chimú. — Artola Miguel, Los afrancesados y América. — Asensio Eugenio, La carta de Gonzalo Fernández de Oviedo al cardenal Bembo sobre la navegación del Amazonas. — Gaibrois Manuel Ballesteros, La moderna ciencia americanista española (1938-1950). — Bayle C., Elecciones en los Cabildos de Indias. — Bonnet B., El problema del „Canarien“ o „Libro de la conquista de Canarias“.

**Rocznik Orientalistyczny (Kraków).** 15. 1939-1949.

Molè M., Contributions à l'étude du genre grammatical en hittite. — Kowalski T., Les Turcs dans le Sâh-nâme. — Machalski F., Quelques remarques sur l'état actuel de l'historiographie persane. — Lewicki T., On some Libyan ethnics in Johannis of Corippus. — Kotwicz W., Contributions à l'histoire de l'Asie Centrale. — Nikitine B., La Nation iranienne. — Lewicki M., Turcica et Mongolica. — Śluszkiewicz E., Remarques sur la langue turque des Arméniens et sur les emprunts turcs de l'arménien. — Pobożniak T., Liquid Sounds in the Gypsy Language. — Chmielewski J., The Typological Evolution of the Chinese Language. — Kowalski T., De la nature du causatif et du passif dans les langues turques.

**Saitabi (Valencia).** 7. 1949. 33-34.

Cerdá Francisco Jordá, Las formas microlíticas y geométricas de las estaciones valencianas. — Camarena Miguel Gual, Mudéjares valencianos. Aportaciones para su estudio. — Ballesteros-Gaibrois, El concepto cíclico de los mejicanos según Boturini.

**Southwestern Journal of Anthropology (Albuquerque).** 6. 1950.

2. Keesing Felix M., Some Notes on Early Migrations in the Southwest Pacific Area. — Reed Erik K., Eastern-Central Arizona Archaeology in Relation to the Western Pueblos. — Movius Hallam L. Jr., A Wooden Spear of Third Interglacial Age from Lower Saxony. — Greenberg Joseph H., Studies in African Linguistic Classification: V. The Eastern Sudanic Family. — Carter George F., Plant Evidence for Early Contacts with America. — Naroll Raoul S., A Draft Map of the Culture Areas of Asia. — Wallace William J. and Taylor Edith S., Hupa Sorcery. — Rowe Chandler W., Genetics vs. Physical Anthropology in Determining Racial Types. — Brant Charles S., Peyotism among the Kiowa-Apache and Neighboring Tribes. — 3. Greenberg Joseph H., Studies in African Linguistic Classification: VI. The Click Languages. — Bienenstok Theodore, Social Life and Authority in the East European Jewish Shtetel Community. — Newman Marshall T., The Blond Mandan: a Critical Review of an Old Problem. — Sebeok Thomas A., Cherimis Dream Portents. — Hawley Florence, Big Kivas, Little Kivas, and Moiety Houses in Historical Reconstruction. — Anderson Edgar and Cutler Hugh C., Methods of Popping Corn and their Historical Significance. — Becker Howard, In Defense of Morgan's „Grecian Gens“: Ancient Kinship and Stratification.

**Studi e Materiali di Storia delle Religioni (Bologna).** 22. 1949-1950.

Brelich A., Osservazioni sulle „esclusioni rituali“. — Brezzi P., La composizione sociale delle comunità cristiane nei primi secoli. — Furlani G., Il giudizio dell'anima presso i Mandei. — Nicolini B., Sulla religiosità di Vittoria Colonna. — Pestalozza U., Culto lunare e religioni mistiche. — Pettazzoni R., La ruota nel simbolismo rituale di alcuni popoli indoeuropei. — Turchi N., I quattro inni di Isidoro.

**The Eastern Anthropologist (Lucknow).** 3. 1949-50.

2-3. Goswami Prafulladatta, Bihu Songs of Assam. — Majumdar D. N., The Racial Status of the Nuniya, Nunera, Gola, Agaria, Shorgar, Kharkar, and Similar Castes of Etah, Mainpuri, and Farrukabad, U. P. — 4. Huntingford G. W. B., The Hagiolithic Cultures of East Africa. — Upadhyaya K. D., Bhojpuri Folklore and Ballads. — Roy Gautamsankar, Characteristic Features of Kondh Kinship Terminology.

**The Japanese Journal of Ethnology (Tokyo).** (Japanisch) 15. 1950. 1.

(Minzokugaku-Kenkyu.)

Ishida Eiichirō, Moon and Immortality, with Reference to the Significance of Okinawan Folklore. — Omachi Tokuzō, Women of Hachijō-jima Island, 2nd in a Series



entitled „Marriage in the Peripheral Islands of Japan“. — **Sasaki Ken**, Ethnographical Note on Molu Island, One of the Lesser Sunda Islands. — **Shimada Masao**, On the Ch'i-tan Ceremony of Shooting Willow Trees.

**The Museum of Far Eastern Antiquities Bulletin** (Stockholm). 22. 1950.

**Karlgen Bernhard**, The Book of Documents. — **Jettmar Karl**, The Karasuk Culture and its Southeastern Affinities. — **Bielenstein Hans**, An Interpretation of the Portents in the Ts'ien-Han-shu. — **Low-Beer Fritz**, Chinese Lacquer of the Early 15th Century.

**The Muslim World** (Hartford). 40. 1950. 4.

**Jeffery Arthur**, The Qur'ān as Scripture. — **Thomson William**, Free Will and Predestination in Early Islam.

**The South African Archaeological Bulletin** (Cape Town). 5. 1950. 19.

**Clark J. Desmond**, The Newly Discovered Nachikufu Culture of Northern Rhodesia and the Possible Origin of Certain Elements of the South African Smithfield Culture. — **Wayland E. J.**, Two Boulder-on-Boulder Flaking Techniques. — **Fosbrooke H. A.**, A Proto-Historic Burial, Naberera Masai District, Tanganyika Territory.

**Ur-Schweiz** (Basel). 14. 1950. 2.

(La Suisse Primitive.)

**Laur-Belart R.**, Zum 3. Internationalen Prähistorikerkongreß in der Schweiz, 14.-25. August 1950. — **Laur-Belart R.**, Die ideale Grabung. — **Bay Roland**, Zur Neuaufstellung der prähistorischen und anthropologischen Sammlung im Museum für Völkerkunde in Basel.

**Veröffentlichungen aus dem Museum für Natur-, Völker- und Handelskunde in Bremen** (Bremen). Reihe B. 1950. 1.

**Abel Herbert**, Der Wiederaufbau des Museums für Natur-, Völker- und Handelskunde in Bremen. — **Gille Jean**, Das „Geistertier“ als Urbild der Zentralalgonkin 'mānetōwā'. — **Milke Wilhelm**, Totemismus und Totemzentrum in Ozeanien. — **Petri Helmut**, Wandlungen in der geistigen Kultur nordwestaustralischer Stämme.

**Yearbook of Physical Anthropology** (New York, N. Y.).

3. 1947. **Angel J. Lawrence**, Physical Anthropology in 1947: Time of Transition. — **Kaplan Bernice A.**, The Third Summer Seminar in Physical Anthropology. — **Cummins Harold**, The Third International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences. — **Tanner J. M.**, A Guide to American Growth Studies. A Report to the Viking Fund Summer Seminar in Physical Anthropology. — **Keen J. A.**, A Statistical Study of the Differences between Bantu, Hottentot and Bushman Skulls. — **Weidenreich Franz**, The Trend of Human Evolution. — **Dobzhansky Th.** and **Montagu M. F.**, **Ashley**, Natural Selection and the Mental Capacities of Mankind. — **Duckworth W. L. H.**, Some Complexities of Human Structure. — **Abbie A. A.**, Headform and Human Evolution. — **Dobzhansky Th.**, Adaptive Changes Induced by Natural Selection in Wild Populations of *Drosophila*. — **Miller Ruth A.**, The Inguinal Canal of Primates. — **Le Gros Clark W. E.**, Observations on the Anatomy of the Fossil Australopithecinae. — **Fawcett C. B.**, The Numbers and Distribution of Mankind. — **Beet E. A.**, Sickle Cell Disease in Northern Rhodesia. — **Morant G. M.**, Anthropometric Problems in the Royal Air Force. — **Darcus H. D.** and **Weddell A. G. M.**, Some Anatomical and Physiological Principles Concerned in the Design of Seats for Naval War-Weapons. — **Riesen Austin H.**, The Development of Visual Perception in Man and Chimpanzee. — **Broom R.**, The Mandible of the Sterkfontein Ape-Man, Plesianthropus. — **Boyd William C.**, The Use of Genetically Determined Characters, Especially Serological Factors such as *Rh*, in Physical Anthropology. — **Tanner J. M.**, The Morphological Level of Personality. — **Haxton H. A.**, Muscles of the Pelvic Limb. A Study of the Differences between Bipeds and Quadrupeds. — **Washburn S. L.**, The Relation of the Temporal Muscle to the Form of the Skull. — **Harris John E.**, Factors Concerned in the Growth and Development of the Jaws and Teeth. — **Heyns O. S.**, Sexual Differences in the Pelvis. — **Dreyer T. F.**, Further Observations on the Florisbad Skull. — 4. 1948. **Lasker Gabriel W.**, Physical Anthropology in 1948: A Record of Progress. — **Kaplan Bernice A.**, The Fourth Summer Seminar in Physical Anthropology. — **Galloway Alexander**, Physical Anthropology in South and East Africa. — **Edinger Tilly**, Evolution of the Horse Brain.



— **Sergi Sergio**, The Palaeanthropi in Italy: the Fossil Men of Saccopastore and Circeo. — **Casey O. R., Laemmert H. W. Jr. and Hayes G. S.**, The Home Range of Brazilian Cebus Monkeys in a Region of Small Residual Forests. — **Bellak Leopold and Holt Robert R.**, Somatotypes in Relation to Dementia Praecox. — **Reynolds Earle L. and Wines Janet V.**, Individual Differences in Physical Changes Associated with Adolescence in Girls. — **da Silva E. M.**, Absence of Sickling Phenomenon of the Red Blood Corpuscle among Brazilian Indians. — **Shapiro M. M. J.**, Comment on the Dentition of *Australopithecus promethius*. — **Smith Carl H.**, Detection of Mild Types of Mediterranean (Cooley's) Anemia. — **Kiil Vilhelm**, Inheritance of Frontal Hair Directions in Man. — **Seltzer Carl C., Wells F. L. and McTernan E. B.**, A Relationship between Sheldonian Somatotype and Psychotype. — **Kelemen George**, The Anatomical Basis of Phonation in the Chimpanzee. — **Hurme V. O.**, Standards of Variation in the Eruption of the First Six Permanent Teeth. — **Goss Leonard J.**, The External Genitalia of the Gorilla, *Gorilla gorilla gorilla* (Savage and Wyman). — **Lunn H. F.**, The Comparative Anatomy of the Inguinal Ligament.

#### Zaire (Bruxelles et Antwerpen). 4. 1950.

8. **Sohier A.**, Le statut des Congolais civilisés. — **Comhaire J.**, Expériences économiques en Afrique Britannique. — **Foot H. M.**, Democracy in the Colonies. — **Marzorati A.**, Perspectieven voor het jaar 2000, Belgisch-Kongo. — **Pauwels P.**, L'héritage au Bukiga des environs de Byumba. — **de Man M.**, Het sociaal statuut van de vrouw in Belgisch-Kongo. — 9. **van Zandijcke A.**, La révolte de Lulubourg (4 juillet 1895). — **Denolf P.**, Aan den rand der Dibese. — 10. **van Zandijcke P. A.**, La révolte de Lulubourg (4 juillet 1895). — **Stappers L.**, Kimoshi, de rouwzang van de BaaMilembwe. — **Périer G. D.**, Rapport du Secrétaire de la Commission pour la protection des arts et métiers indigènes sur son voyage à Elisabethville.

#### Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (Wiesbaden). 100. (Neue Folge Band 25.) 1950. 1.

**Poppe N.**, Stand und Aufgaben der Mongolistik. — **Spuler Bertold**, Die Mordwinen, vom Lebenslauf eines wolga-finnischen Volkes. — **Kissling Hans Joachim**, Das Menäybnäme Scheich Bedr ed-Din's, des Sohnes des Richters von Samāvnā. — **Hinz Walther**, Das Steuerwesen Ostanatoliens im 15. und 16. Jahrhundert. — **Jirku Anton**, Der Kult des Mondgottes im altorientalischen Palästina-Syrien. — **Tavadia Jehangir C.**, Zur Interpretation der Gatha des Zarathustra. — **Hacker Paul**, Eigentümlichkeiten der Lehre und Terminologie Śāṅkaras: Avidyā, Nāmarūpa, Māyā, Īśvara. — **Ruben Walter**, Vier Liebestragödien des Rāmāyana. — **Alsdorf Ludwig**, Pancatantra-Miszellen. — **Behrsing Siegfried**, Stellenverzeichnis zu Webers „Collectanea über die Kastenverhältnisse in den Brāhmana und Sūtra“. — **Klingenheben August**, Die Laryngalen im Amharischen.

#### Zeitschrift für Ethnologie (Braunschweig). 75. 1950.

**Jensen Ad. E.**, Gibt es Zauberhandlungen? — **Krickeberg W.**, Olmeken und Tolteken. — **Trimborn H.**, Die Caldas-Kultur. — **Petri H.**, Kuràngara. — **Tischner H.**, Eine Häuptlingsbestattung auf Luf. — **Schlosser K.**, Der Prophetismus in niederen Kulturen. — **Kauffmann H. E.**, Weiderecht bei den Naga. — **Podach E. F.**, Der angebliche Bart der Ainu-Frauen. — **Dittmer K.**, Zur Entstehung der Kern-Spaltflöte. — **Weber R.**, Neue Untersuchungen zum Korrelationsproblem der Mayazeitrechnung.

#### Zeitschrift für Phonetik und allgemeine Sprachwissenschaft (Berlin).

1. 1947. 1-2. **Gerhardt Dietrich**, Zu den Epochen der deutschen Mundartenforschung. — **Hintze Fritz**, Zur Struktur des Wortes im Ägyptischen. — **Wethlo Franz**, Experimentelle Lautforschung im Gelände. — **Steinitz Wolfgang**, Vokalsysteme und Vokalgeschichte der finnisch-ugrischen Sprachen. — **Beckel August und Daevs Karl**, Die Häufigkeitsanalyse zur Auswertung von Lautdauermessungen. — **Bouda Karl**, Lateral und Sibilant. — **Paulyn Willy**, Gedanken zum Thesaurus der menschlichen Sprachlaute. — 3. **Hintze Fritz**, Die Haupttendenzen der ägyptischen Sprachentwicklung. — **Feyer Ursula**, Haussa als Verkehrssprache. — **Gerhardt Dietrich**, Zu den Epochen der deutschen Mundartenforschung. — 4-5. **Schmitt Alfred**, Die neuhochdeutschen Verschlusslaute. — **Paulyn Willy**, Sprachlautprobleme. — **Hintze Fritz**, Bemerkungen zur Aspiration der Verschlusslaute im Koptischen. — **Runschke Ernst**, Rundfunk und Aussprache. — 2. 1948. 1-2. **Maack Adalbert**, Untersuchungen über die Anwendbarkeit des Weber-Fechnerschen Gesetzes auf die Variation der Lautdauer. — **Meyer-Eppler W.**, Tonhöhenschreiber. — **Menzerath Paul**, Zur Reform der deutschen Orthographie. —

**Haller E.**, Reform der deutschen Rechtschreibung. — **van de Kerckhove**, Intonationssystem einer Mundart. — **Forchhammer Jörgen**, Lautlehre oder Sprechkunde? — **Gerhardt Dietrich**, Zum Thesaurus der menschlichen Sprachlaute. — **Stolte Erich**, Die phonetische Qualität des ägyptischen Worts. — **Hintze Fritz**, Noch einmal zur „Ersatzdehnung“ und Metathese im Ägyptischen. — **Hintze Fritz**, Bemerkungen zur Klassifizierung der Phoneme. — **Berner Alfred**, Musik-Ethnologie. — 3-4. **Jones Daniel**, The London School of Phonetics. — **Maack Adalbert**, Über die Lautdaueranalyse nach den Methoden der Großzahlforschung. — **Müller-Freienfels Richard**, Zur Psychologie und Soziologie phonetischer Erscheinungen. — **Hintze Fritz**, Zum konsonantischen Anlautwechsel in einigen westafrikanischen Sprachen. — **Bouda Karl**, Baskisch und Kaukasisch. — **Raun Alo**, Einige Bemerkungen zur Entstehung der Suffixe im Finnisch-Ugrischen. — **Stolte Erich**, Wilhelm von Humboldts Begriff der inneren Sprachform. — **Tacke Otto**, Eine schul- und kindgerechte Einführung in die allgemeine Phonetik. — **Winckel Fritz**, Sichtbare Sprache. — 5-6. **Malmberg Bertil**, Notes sur les groupes de consonnes en espagnol. — **Maack Adalbert**, Die Lautnormen als Grundlage der Sprachvergleichung und ihre Methodik. — **Schwarz Ernst**, Die bairisch-schlesische Überschiebung in Mähren. — **Rudnycky Jaroslav**, Slawische und indogermanische Akzentdubletten. — **Hintze Fritz**, Zum konsonantischen Anlautwechsel in einigen westafrikanischen Sprachen. — **Bouda Karl**, Baskisch und Kaukasisch. — **Paulyn Willy**, Zum Thesaurus der menschlichen Sprachlaute. — **Raun Alo**, Zum  $\text{š} \sim \text{l}$  und  $\text{z} \sim \text{r}$  im Türkischen. — **Hintze Fritz**, Zu den Phonemen  $j$  und  $v$  im Inlaut deutscher Wörter. — **Winckel Fritz**, Entwicklungsdiagramm der Vokale — ein neues Vokaldreieck. — 3. 1949. 1-2. **Schmitt Alfred**, Zur germanischen und hochdeutschen Lautverschiebung. — **Beranek Franz J.**, Sprachgeographie des Jiddischen in der Slowakei. — **Hintze Fritz**, Konsonantische Übergangslaute im Koptischen. — **Ward Ida C.**, Tonal Analysis of West African Languages. — **Jones Daniel**, The Romanization of Japanese. — **Jones Daniel**, A Romanic Orthography for the Oriya Language. — **Meyer-Eppler W.**, Wie ist eine Registrierkurve zu lesen? — **Maack Adalbert**, Der Aufbau des empirischen Häufigkeitspolygons der Lautdauer deutscher Sonanten. — 3-4. **Lohmann Johannes**, Allgemein-grammatische Ordnungsgesetze. — **Jensen H.**, Das Problem der Wortarten. — **Hiehle Kurt**, Die Mängel des deutschen Alphabets. — **Jensen H.**, Vorschläge für die Reform einer deutschen Rechtschreibung. — **Klippel Joachim**, Reform der Rechtschreibung? — **Rahn Gottfried**, Die „Sprechspur“ Felix von Kunowskis. — **Maack Adalbert**, Die spezifische Lautdauer deutscher Sonanten. — **Kuhlmann Walter**, Sprechkunde. — 5-6. **Lausberg Heinrich**, Über Wesen und Aufgabe der Phonologie — eine Einführung. — **Bergsveinsson Sveinn**, Klasse, Norm und Manifestation. — **Stolte Erich**, Zur Kritik des Phonologismus Trubetzkoy's. — **Köhler Oswin**, Zum konsonantischen Auslautwechsel im Nuer. — **Klingenheben August**, Ist das Somali eine Tonsprache? — **Hiehle Kurt**, Jakob Grimm als Wegbereiter einer lautrichtigen Rechtschreibung. — **von Essen Otto**, Sprechtempo als Ausdruck psychischen Geschehens. — **Maack Adalbert**, Der Einfluß der Betonung auf die Lautdauer deutscher Sonanten. — **Stolte Erich**, Über retrograde Sprachentwicklung. — **Gerhardt Dietrich**, Wörter und Sachen. — **Lukas Johannes**, Bericht über eine Expedition zur Erforschung afrikanischer Sprachen. — **Winckel Fritz**, Neue Probleme der Sprachaufzeichnung (Visible Speech). — 4. 1950. 1-2. **Bussenius Arno**, Zur Problematik der Sprachentstehung. — **Hintze Fritz**, „Konversion“ und „analytische Tendenz“ in der ägyptischen Sprachentwicklung. — **Gerhardt Dietrich**, Die Fiktion der Phonetik. — **Schmitt Alfred**, Schleifton und Stoßton. — **Welmers W. M. E.**, New Light on the Consonant Change in Kpelle. — **Pring J. T.**, Notes for a Phonetic Analysis of the Dialect of Naples. — **Wethlo Franz**, Vereinfachte phonetische Tonhöhenmessung. — 3-4. **Frei Henri**, Zéro, vide et intermittent. — **Bussenius Arno**, Zur Problematik der Sprachentstehung. — **Gerhardt Dietrich**, Die Fiktion der Phonetik. — **Meyer-Eppler W.**, Die Spektralanalyse der Sprache. — **Bouda Karl**, Awarisch  $x$ , tscherkessisch  $L$  und der baskische Rhotazismus.

# Streitwagen und Streitwagenbild im Alten Orient und bei den mykenischen Griechen

Von FRITZ SCHACHERMEYR, Graz

## Inhalt:

1. Rosse und Wagen im Orient
2. Die Typologie des Streitwagens in Vorderasien und in Ägypten
3. Der Streitwagen zu Mykenai und seine orientalischen Vorbilder
4. Die Herkunft des mykenischen Streitwagenbildes
5. Mykenai und die „Streitwagenbewegung“

Den unmittelbaren Anstoß zur Entstehung der mykenischen Kultur glaubte ich in meiner Abhandlung *Symbolae HROZNÝ II.* 1949. p. 331 ff.<sup>1</sup> in einem katastrophalen Erdbeben zu erkennen, das gegen Ende der dritten mittelminoischen Periode den Palast von Knossos zerstörte (vgl. p. 340) und so den Griechen von Mykenai die Gelegenheit bot zu einer (allerdings nur vorübergehenden) Invasion auf der Insel wie auch zu einem Eingreifen in den Freiheitskampf der Ägypter gegen die Hyksos (ca. 1570). Aus Knossos entführte man damals nicht nur reiches Beutegut, sondern auch kundige Werkmeister des im Palaste gepflegten Kunstgewerbes. Darüber hinaus gewann man aber einen ganz engen und dauernden Kontakt mit der Minos-Insel, der auch nicht wieder abriß, als sich Kreta nochmals zu Macht und Selbständigkeit erhob. Neben dieser minoischen Komponente bildete jedoch die in Mykenai zur gleichen Zeit schlagartig erfolgende Begründung einer ritterlichen Lebensform, bedingt durch die Einführung der Streitwagen-Waffe, den zweiten maßgeblichen Faktor für die Entstehung der mykenischen Kultur. Ich habe dafür in der oben erwähnten Abhandlung das kämpferische Erlebnis verantwortlich gemacht, welches den mykenischen Griechen beschieden war, als sie dem Pharao Achmose bei der Vertreibung der Hyksos halfen. Eine ausführliche Beweisführung mußte ich dort aber schuldig bleiben, da diese

<sup>1</sup> Erschienen im Rahmen des Archiv Orientální XVII. 1949. Zur Chronologie vgl. auch noch meinen Beitrag zur MERHART-Festschrift „Die orientalisches-mittelmeerischen Grundlagen der vorgeschichtlichen Chronologie“, welcher in der Prähistorischen Zeitschrift XXXIV/XXXV. 1949/50. p. 17 ff. erschienen ist (abgekürzt MERHART-Festschrift).



schwierige Frage eine umfangreichere Untersuchung erfordert. Sie will ich hier vorlegen, was um so dringlicher erscheint, als andere Forscher in letzter Zeit andere Wege eingeschlagen haben, um das Auftreten des Streitwagens in Mykenai zu erklären. Suchte doch kein geringerer als RODENWALDT das für die Frage der Herkunft dieser Waffe so bedeutsame Streitwagenbild direkt von Vorderasien (und nicht von Ägypten) herzuleiten, während WIESNER für den Streitwagen selbst an eine von den kaukasischen Bereichen her wirkende 'Streitwagenbewegung' dachte, welche von Nordosten her Mykenai erfaßte. Es scheint daher angezeigt, das ganze Streitwagenmaterial, sowohl im Orient wie in Griechenland, erneut zu behandeln, um so die Abhängigkeitsfrage endlich zu klären.

Wir werden im folgenden zuerst ganz allgemein über Roß und Wagen im Orient handeln, dann über die Typologie des Streitwagens in Vorderasien wie in Ägypten und über die mykenischen wie kretischen Exemplare im Vergleich mit den orientalischen. Besonderes Gewicht wollen wir dann auf die Frage nach der Herkunft des mykenischen Streitwagenbildes legen. Den Abschluß wird eine kritische Untersuchung zu der von WIESNER angenommenen „Streitwagenbewegung“ bilden.

### 1. Rosse und Wagen im Orient

Nach den von orientalischen Siegelzylindern und Skulpturen gebotenen Darstellungen<sup>2</sup> steht es außer Zweifel, daß es in Babylonien schon seit dem Beginn der geschichtlichen Zeit eine Art von schwerem Wagen gab, der auch

<sup>2</sup> Material u. a. bei HILZHEIMER, Prähist. Zeitschrift XXII. 1931. p. 4 ff.; POTRATZ, Das Pferd in der Frühzeit 1938. p. 31 ff.; HERMES, Anthropos XXXI. 1936. p. 364 ff.; WILHELM SCHMIDT, Rassen und Völker in Vorgeschichte u. Geschichte II. 1946. p. 105 ff.; WIESNER, Fahren und Reiten in Alteuropa und im alten Orient, Alter Orient 38. 2/4. 1939 (abgek.: Fahren) p. 19 ff.; ders. Prähist. Zeitschrift XXX/XXXI. 1939/40. p. 379 f.; POPLOW, Pferd und Wagen im alten Orient. Diss. Berlin 1934. — Einzelnes weiter bei EVANS, Palace of Minos IV (abgekürzt: Palace). p. 809 ff.; HERZFELD, Arch. Mitt. aus Iran IX. 1938. p. 67 f.; SPEISER, Excav. at Tepe Gawra I. 1935. p. 68 ff. Tafel 34 f.; FRANKFORT, Arch. and the Sumerian Problem 1932. p. 20 Anm. 3; ders., Cylinder Seals 1939. p. 79, 124 f., 227. Fig. 69; E. F. SCHMIDT, Excav. at Tepe Hissar (Damghan) 1937. p. 198. Fig. 118; WARD, American Journ. of Archaeol. (abgek.: AJA) II. p. 159 ff.; ders., Seal Cylinders of Western Asia 1910. p. 48 f.; MOORTGAT, Vorderasiatische Roll-siegel 1940. p. 92. Tafel 17, 100 (VA 3177); LANGDON, Excav. at Kish I. 1924. p. 67. Tafel 7, 3; Brit. Mus. Quarterly VIII. 1933. Tafel 8, Fig. 1-3; Arch. f. Orientforschung IX. p. 353; XII. p. 171; WAHLE und UNGER, Reallex. d. Vorgesch. s. Wagen. — Die Ausführungen v. OPPENHEIMS, Der Tell Halaf 1931 sind von seiner zu hohen Datierung der in Frage kommenden Reliefs bestimmt. Ob die Equiden der Buntkeramik (vgl. H. SCHMIDT im I. Bd. des Tell Halaf-Werkes 1943. p. 39 f. Tafel 56) Pferde oder Wildesel darstellen, ist leider ganz ungewiß. — Über die Equiden in Mesopotamien vgl. außerdem noch AMSCHLER, Wiener Beiträge IV. 1936. p. 497 ff. (sehr wichtig); FRIEDERICH, Alter Orient XXXII. Heft 3 f. 1933. p. 22 ff.; HILZHEIMER, Natürl. Rassen-geschichte der Haussäugetiere 1926. p. 113 f., 135 f.; ders., Antiquity IX. 1935. p. 133 f.; ANTONIUS, Stammesgesch. d. Haustiere 1924. p. 277 ff.; GANDERT, Mannus XXIV. 1932. p. 379; ANTONIUS und ADAMETZ in Archiv f. Orientforschung V. 1929. p. 143. Schönes Abb. von Onagerköpfen aus Mari: Syria XVI. 1935. p. 136. Fig. 16.

als Streitwagen Verwendung fand. Er besaß teils zwei, teils vier Scheibenräder und wurde entweder von vier oder nur von zwei Tieren gezogen. Die zoologische Zuweisung dieser Zugtiere ist von Fall zu Fall noch immer strittig. Doch handelt es sich um irgendwelche Equiden. Zum Teil könnte man dabei an das Przewalskipferd oder an Maulesel denken, bei den vier-spännigen Wagen werden aber sicher auch Wildesel (Onager) verwendet worden sein. Besondere Bedeutung scheinen diese Gefährten in der sumerischen Zeit gehabt zu haben, doch lehren uns die Funde von Chagar Bazar und Brak (vgl. MALLOWAN, Iraq IX. 1947. p. 215 f.; hier wird noch weiteres Material zitiert), daß auch zur Zeit der Dynastie von Akkad und der dritten Dynastie von Ur die Streitwagenfahrt gepflegt wurde und Pferde dazu benützt wurden. Doch hat es sich offenbar noch immer um den schweren Wagentypus gehandelt (vgl. Iraq IX. 1947. Tafel 54, 16). Dabei scheinen aber Equiden (von Eseln abgesehen) im öffentlichen Leben keine besondere Bedeutung besessen zu haben<sup>3</sup>. Es wird daher verschiedentlich angenommen, daß Pferde bzw. Maultiere in Mesopotamien nicht bodenständig waren, sondern übers Gebirge, sei es von Iran oder von Zentralasien, fallweise eingeführt wurden<sup>4</sup>.

Aus Mesopotamien gelangte der schwere Streitwagen etwa um 2000 v. Chr. nach Kappadokien, wo er nach Ausweis des bekannten Siegelabdruckes<sup>5</sup> nach altbabylonischer Sitte von vier nebeneinander gereihten Pferden gezogen wurde. Vielleicht ist dieses vierspännige Fahren aber allmählich zu einer Angelegenheit des Kultes oder der Repräsentation geworden. Dem in Kappadokien gefundenen Abdruck entspricht übrigens ein anderer aus Nuzi, was uns zeigt, daß derartige Zylinder als Erbstücke bis ins 15. Jahrhundert verwendet wurden (PORADA, Seal Impressions of Nuzi. Annual Americ. Schools Or. Res. XXIV. 1944/5. Tafel 48 No. 977).

Eine Revolution in der Kriegskunst bedeutete alledem gegenüber erst die Einführung des leichten und damit schnellen zweirädrigen Streit- und Rennwagens, der von zwei hochgezüchteten Rennrossen gezogen wurde. Das

<sup>3</sup> Zu den in sumerischen Texten häufiger erwähnten Eselviergespannen vgl. A. DEIMEL, Die Viehzucht der Sumerer. Orientalia XX. 1926. p. 16 ff.; ders., Sumerische Tempelwirtschaft. Analecta Orientalia II. 1931. p. 93 ff.

<sup>4</sup> Darum auch *ANŠU.KUR.RA* (Esel des Berglandes) geschrieben; akkadisch *sisú*. Esel heißt akkadisch bekanntlich *imēru* (sum. *ANŠU*), Maultier *kudānu* oder *parū*, Maulesel *agalu*.

<sup>5</sup> PINCHES, Liverpool Annals of Archaeology and Anthropology (abgek. : AAA.) I. 1908. p. 65 f., Tafel 17; CONTENAU, La Glyptique Syro-Hittite 1922. p. 67 ff.; FRANKFORT, Cylinder Seals, Tafel 40 m. n.; WRESZINSKI, Löwenjagd im Alten Ägypten (Morgenland 23) 1932. p. 8. Parallelen zur Darstellung des Gespannes: DELAPORTE, Cylindres orientaux 1910. Tafel 18, 273 und das interessante Gefäß aus Chafadsche Brit. Mus. Quarterly VIII. 1933. Tafel 8. Fig. 1-3. Daß es sich auf dem kappadokischen Siegelabdruck um richtige Pferde handelt, geht aus den gleichzeitigen Tontafeln hervor, welche Pferde (und nicht etwa Maultiere o. dgl.) voraussetzen, da sie einen 'Obersten für die Pferde' nennen: Bab. Inscr. in the Coll. of J. B. NIES, IV. 1927. 2, 24; 38, 27; LEWY, Die Kültepe-Texte der Sammlung HAHN, 1930. 35, 3. — Vgl. weiter den Pferdekopf aus Ton in Schicht II des Karums von Kültepe (TAHSIN ÖZGÜC, Ausgr. von Kültepe 1950. p. 209, Tafel 66, 431).

geschah in der ersten Hälfte des zweiten Jahrtausends. In der Regel wird diese Neuerung von der Forschung den Ariern zugeschrieben, welche damals, von den eurasischen Weiten am Schwarzen Meer und Kaspisee kommend, aus der Gebirgszone in Vorderasien eindrangen <sup>6</sup>.

Ich stimme dem mit folgender Einschränkung zu: Vor ihrem Einbruch in Mesopotamien waren die Arier in den nördlichen Gebirgsbereichen (etwa Armenien oder Kaukasus?) eine Symbiose eingegangen mit den dort bodenständigen und äußerst gewerbetüchtigen Churritern. Da es sich beim leichten Streitwagen um eine handwerkliche Meisterleistung ersten Ranges handelt, möchte ich seine Konstruktion und Anfertigung lieber solchen churritischen Elementen zuschreiben. Dagegen mag die Zucht von Rennrossen in höherem Maße in arischen Händen gelegen haben. Die Arier, welche in der erwähnten Symbiose zugleich die politische Führung innehatten, werteten den Streitwagen dann in sportlicher wie kriegstechnischer Hinsicht aus und nützten ihn schließlich zu Eroberungen größten Stils.

Wir wissen von ihnen, daß sie sich in der Dschesire das Mitannireich begründeten, daß sie in der Arrapachitis (Nuzi) und geraume Zeit auch in Assyrien herrschten, daß nun die Dynasten syrischer Städte vielfach arischer Herkunft waren <sup>7</sup>. Die Kassiten, welche im Zusammenhang damit von Nordosten her Babylonien eroberten, scheinen gleichfalls von einer wenn auch nur dünnen arischen Oberschicht beherrscht worden zu sein. Vielfach hat man sogar die Hyksos mit den Ariern in Verbindung gebracht, worauf wir weiter unten noch zu sprechen kommen.

Die Datierung des Ariereinbruchs ist leider noch immer strittig. Wohl hat sich der dafür in Frage kommende Spielraum durch die Funde aus Mari und vor allem dank der neuen assyrischen Königsliste von Chorsabad beträchtlich verringert <sup>8</sup>, doch betragen die Schwankungen in der hierfür einschlägigen babylonischen Chronologie immer noch ca. 90 Jahre. Auszugehen haben wir vom Ansatz des Königs Hammurapi, den SIDNEY SMITH und LEWY auf 1792-1750 bzw. 1791-1749 datieren <sup>9</sup>, während ALBRIGHT 1728-1686 annimmt und WEIDNER unter Wahrung eines offenen Spatiums von 90 Jahren als unterste Grenze 1704-1662 für möglich hält <sup>10</sup>. Aus der Zeit bis zum 35. Jahr Hammurapis stammt nun das Archiv der Residenz zu Mari am

<sup>6</sup> Vgl. GÖTZE, Hethiter, Churriter und Assyrer 1936; E. MEYER, Geschichte des Altertums, 2. Aufl. II, 1. p. 28 ff., 33 ff.; SCHMÖKEL, Die ältesten Arier im alten Orient 1938; SPEISER, Annual Amer. Schools of Or. Res. XIII. 1933. p. 16 ff. und besonders jetzt W. SCHMIDT, p. 114 f., 156.

<sup>7</sup> Über das Auftreten der Arier in Assyrien v. SODEN, Der Aufstieg des Assyriereiches, Alter Orient 37. Heft 1/2. 1937. p. 26. Zu den Ariernamen in Vorderasien vgl. BRANDENSTEIN, Frühgeschichte und Sprachwissenschaft 1948. p. 132 ff.

<sup>8</sup> Eingehend hierüber MERHART - Festschrift, p. 19 ff.; zur Königsliste POEBEL, Journ. Near Eastern Studies I. 1942. p. 247 ff., 460 ff.; II. 1943. p. 56 ff.

<sup>9</sup> SIDNEY SMITH, AJA 49. 1945. p. 23; LEWY bei HROZNÝ, Hist. de l'Asie antérieure 1947. p. 26.

<sup>10</sup> ALBRIGHT, AJA 47. 1943. p. 492; Archaeology and the Religion of Israel 1946. p. 46 WEIDNER hat sich schon im Arch. Orientforsch. XIV. 1944. p. 362 ff. kurz geäußert, eingehender in XV. 1951. p. 85 ff.



mittleren Euphrat, dem wir genaueste Kenntnisse über die damaligen politischen Verhältnisse in Mesopotamien verdanken. Ihm entnehmen wir, daß es damals im Zweistromland und auch in Syrien noch keinerlei Störungen durch arische Zuwanderer gegeben hat. Solche können also erst nach dem 35. Jahr des großen Königs begonnen haben. Wahrscheinlich blieb aber dessen Regierungszeit von derartigen Bedrohungen noch überhaupt unberührt. Aus dem achten Regierungsjahr seines Nachfolgers Samsu-iluna (nach S. SMITH 1741, nach WEIDNERS unterstem Ansatz 1654) erfahren wir aber von ersten Kämpfen mit fremden Eindringlingen, nämlich mit den damals eingebrochenen, bereits von arischen Geschlechtern angeführten Kassiten. Etwa zur gleichen Zeit mag weiter im Nordwesten die große Masse der Arier eingedrungen sein <sup>11</sup>.

Das Schwanken der mesopotamischen Chronologie ist für die Beurteilung des Hyksosproblems von fataler Bedeutung. Nach Auffassung der Ägyptologen ist der Hyksosseinbruch von Asien her um 1730 bzw. 1720 erfolgt <sup>12</sup>. Bestände nun ALBRIGHTS oder WEIDNERS unterste Chronologie zu Recht, so würde die Hyksosinvasion noch in die ruhigen Zeiten Mesopotamiens wie Nordsyriens fallen, hätte also mit den Ariern nicht das mindeste zu tun, sondern wäre allein von semitischen Elementen des südlichen Syriens, Palästinas oder Arabiens ausgegangen. Träfe jedoch die Chronologie von S. SMITH und LEWY zu, dann wäre zuerst der Ariereinbruch in Mesopotamien (und Nordsyrien) erfolgt und unmittelbar darauf der Hyksosseinbruch von Palästina aus in Ägypten. Kausalzusammenhänge wären in diesem Falle kaum von der Hand zu weisen, sei es, daß die Hyksos als Semiten von den andringenden Ariern aufgeschauert worden waren, sei es, daß sich arische Barone selber zu Herren von semitischen Elementen aufwarfen, um diese nach Ägypten zu führen. Denn daß die große Masse der Hyksos aus Semiten bestand, wird uns durch mancherlei semitisches Namengut in Ägypten, das man den Hyksos zuschreibt, nahegelegt <sup>13</sup>.

<sup>11</sup> Reallexikon für Assyriologie s. Datenlisten p. 183. No. 154 (vgl. MERHART-Festschrift p. 21).

<sup>12</sup> Für 1730 treten ein: KEES, Kulturgeschichte Ägyptens 1932. p. 336; SETHE, Zeitschrift Ägypt. 65. 1930, p. 85 f.; LABIB, Die Herrschaft der Hyksos (Diss., Berlin 1936) p. 21 f.; vgl. auch GARDINER, Journal Egypt. Arch. XIX. 1933. p. 122. Die Veröffentlichungen von MONTET, Kemi IV. 1933. p. 191 und Le Drama d'Avaris 1939 sind mir leider nicht zugänglich. Dagegen befürwortet STOCK, Studien z. Gesch. u. Archäol. der XIII. bis XVII. Dynastie Ägyptens 1942. p. 70 auf Grund von anders gerichteten Erwägungen den Ansatz auf 1720.

<sup>13</sup> Die Auseinandersetzung über das Hyksosproblem betrifft bekanntlich die Frage, ob es sich um reine Semiten oder aber um Semiten unter arischer Anführung handelt. Vgl. aus der umfangreichen Literatur v. BISSING, Arch. f. Orientforschung XI. 1937. p. 325 ff.; WOLF, Zeitschrift d. D. Morgenländischen Gesellschaft 83. 1929. p. 67 ff.; LABIB, a. a. O.; STOCK, a. a. O.; OTTO, Zeitschrift d. D. Palästinavereins 61. 1938. p. 269 ff.; GALLING, Zeitschrift d. D. Palästinavereins 62. 1939. p. 89 ff.; SPEISER, Annual Amer. Schools of Or. Res. XIII. 1933. p. 46 ff.; GARDINER und GUNN, Journal Egypt. Arch. 1918. p. 36 ff. — Mir gegenwärtig nicht zugänglich sind u. a. ENGBERG, The Hyksos reconsidered 1939; DRIOTON und VANDIER, L'Egypte 1938. p. 280 ff., 309 (mit Literatur); MONTET, Le Drame d'Avaris 1939. — Zu den semitischen Namen der Hyksos vgl. u. a. WOLF, a. a. O. p. 69 f.

Wie sich diese Frage auch entscheiden mag, eines scheint mir aus der allgemeinen Lage mit Wahrscheinlichkeit hervorzugehen: daß die Hyksos sich auf die Dauer einer arischen Einflußnahme gar nicht entziehen konnten. Für ihre Fremdherrschaft über Unterägypten bedurften sie in Asien eines Rückhalts, auch zogen sie sich nachher, als sich Ägypten wieder erhob, tatsächlich nach Asien zurück. Zudem zeigen sich, wie wir p. 742 noch eingehender darlegen werden, in der jüngeren Hälfte der Hyksosherrschaft in Ägypten merkwürdige Zersplitterungserscheinungen, welche an die Vielheit der Duodezherrschaften arischer Kleinfürsten in den einzelnen syrischen Städten gemahnen.

Dafür, daß die Hyksos — wenigstens in der Zeit vor ihrer Vertreibung (also vor ca. 1570) — in engem Zusammenhang mit den arischen Herrschaften in Vorderasien standen, spricht auch die Tatsache, daß sie den Ägyptern die Verwendung von Roß und Streitwagen vermittelt haben. Beides war im Nillande bis dahin ja völlig unbekannt gewesen. Dennoch fährt Achmose bereits vor 1570 ganz wie selbstverständlich auf seinem Gespann<sup>14</sup>, und alsbald setzt auch die bildende Kunst mit einer langen Reihe diesbezüglicher Darstellungen ein. Daß man Wagen und Pferde damals nur aus dem arischen Bereiche Vorderasiens erhalten konnte, steht außer Zweifel (s. u.). So lange die Hyksos aber im Delta saßen, war Oberägypten von einem unabhängigen Verkehr mit Palästina und Syrien praktisch ausgeschlossen. Wir können uns den Vorgang daher nicht anders vorstellen, als daß zuerst einmal die Hyksos durch die Arier mit der neuen Waffe vertraut wurden und daß die Ägypter durch die Hyksos sich ihrer zu bedienen lernten.

Damit gelangen wir noch einmal zur Frage nach der Einführung des leichten Streitwagens durch die Arier in Vorderasien. Da uns für ihre Einwanderung und die beiden ersten Jahrhunderte ihrer Herrschaft keinerlei schriftliche Quellen zur Verfügung stehen, müssen wir uns dem Problem auf dem Umwege nähern, daß wir den Zustand vor der Invasion mit den uns quellenmäßig allein besser vertrauten Zeiten der Auflösung der arischen Macht (seit dem 15. Jahrh.) vergleichen. Aus der Zeit unmittelbar vor der Invasion gibt es nur wenige Textstellen, welche das Pferd nennen<sup>15</sup>, so u. a.

<sup>14</sup> Achmose auf Wagen: SETHE, Urkunden d. ägypt. Altertums IV, 3; Urk. d. 18. Dyn. p. 2; zu den Abbildungen von Wagen und Pferd s. erst A. 29. Beachte, daß die ägyptischen Ausdrücke für Pferd, Wagen u. dgl. z. T. aus dem Semitischen stammen, was teils schon auf die Vermittlertätigkeit der Hyksos, teils aber auf die spätere des semitischen Elementes von Palästina wie Syrien zur Zeit der 18. Dynastie zurückgehen wird.

<sup>15</sup> Die Zeichen für *ANŠU.KUR* kommen allerdings schon in der Djemdet Nasr-Zeit vor (LANGDON, Pictographic Inscriptions from Djemdet Nasr 1928. No. 73. Vs. 2, 6; Zeichenliste No. 129 f.; FALKENSTEIN, Archaische Texte aus Uruk 1936. p. 53), doch wissen wir nicht, ob sie damals schon mit dem Begriff des Pferdes verbunden wurden. Dann folgten längere Pausen, und erst in der Hammurapizeit erscheint das Pferd häufiger genannt; LANGDON, Babyl. Liturg. No. 197. I. 13. 14 (Hammurapi oder etwas früher); UNGNAD, Oriental. Lit. Ztg. 1907. p. 638 f. (Hammurapi oder Samsu-iluna); O. SCHROEDER, Vorderas. Schriftdenkm. XVI. No. 58 = UNGNAD, ZDMG 77. 1923. p. 89 f. (Samsu-iluna); UNGNAD, Babyl. Briefe 1914. No. 238, 12 (aber schon aus der Zeit Ammiditanas!).

auch einige Tontafeln aus Chagar Bazar (GADD, Iraq VII. 1940. p. 31). Die wichtigste Erwähnung verdanken wir aber dem Archiv von Mari<sup>16</sup>. Es handelt sich um einen Brief aus Karkemisch, in dem der dortige König Aplachanda an Zimrilim, den Herrscher von Mari, auf dessen Bitte um Sendung von weißen Rossen bestellen läßt, daß er solche zur Zeit nicht zur Verfügung habe, ihm aber braune schicken werde. Der Fürst von Karkemisch scheint also Pferdehandel betrieben und die Dynasten am Euphrat wie wohl auch Syriens mit Rossen versorgt zu haben. Er spielt dabei aber nur die Rolle eines Zwischenhändlers. Wahrscheinlich bezog er die Tiere aus weiter nordöstlichen Bereichen, entweder aus Armenien oder aus Transkaukasien<sup>17</sup>. Damit würde übereinstimmen, was wir aus anderen Quellen schon erschlossen, daß nämlich das Schwergewicht der Pferdehaltung immerzu außerhalb Mesopotamiens, ja jenseits der angrenzenden Gebirgszone lag. Nur scheint sich das Interesse für Wagenfahrt und Pferde in der Ära Hammurapis ganz plötzlich gesteigert zu haben. Nun tritt ja endgültig das Pferd an die Stelle der Kreuzungen (Maultiere) und an die Stelle von gezähmten Wildeseln (Onager). Andere Equiden kommen als Zugtiere, etwa von Lastwagen abgesehen, nicht mehr vor. Entsprechend dem Wortlaut des erwähnten Textes handelt es sich bei den erbetenen Pferden bereits um Renner, welche für die Wagenfahrt geschult waren, also um richtige Streitwagenrosse. Das hätte zur Voraussetzung, daß damals bereits auch der leichte Streitwagen von Norden her gelegentlich bis nach Mesopotamien importiert wurde. Hiermit warf dann die Arierinvasion gleichsam ihre Schatten voraus. Offenbar gab es zur Hammurapizeit im Gebirgsbereich bereits arische Herrschaften. Als die Arier nachher in Mesopotamien eindrangten, bestanden ihre Verbände ja zu wesentlichen Teilen aus Churritern, also aus Bewohnern der Gebirgszone<sup>18</sup>. Das läßt uns drei Stufen annehmen, in deren erster sich die arischen Elemente noch in den eurasischen Ebenen befanden, während die zweite einen episodischen Aufenthalt in der Gebirgszone (eventuell in Kaukasien und Transkaukasien bis Armenien hin ?) darstellen würde. In dieser zweiten Stufe wäre es dann zur Symbiose mit den Churritern gekommen. Als dritte Stufe hätten wir schließlich die Einwanderung von Ariern und der von ihnen geführten Churriter in Mesopotamien anzusehen.

Die Erfindung des Streitwagens und Zucht edler Renner gehört in die zweite Stufe, da das neue Gefährt weite, unbebaute Ebenen, zugleich aber das Vorhandensein der erforderlichen Holzarten voraussetzt. Auch der Import der Hammurapizeit gehört dieser Zeit an. Daß es die Arier waren, welche

<sup>16</sup> Revue d'Assyr. 35. 1938. p. 115 ff., bes. 120. Eingehender wird über weiße Pferde in Vorderasien demnächst WEIDNER berichten.

<sup>17</sup> Doch käme u. U. auch Kappadokien bereits in Frage, wo man damals allerdings wahrscheinlich noch keine richtigen Streitwagen hatte (vgl. oben p. 707, Anm. 5).

<sup>18</sup> Die Gebirgszone war wohl die eigentliche Heimat der Churriter, doch gab es churritische Elemente in Mesopotamien verschiedentlich auch schon vor der Arierinwanderung. Mit den Ariern kamen Churriter dann aber in noch viel größeren Massen dahin. Diese Auffassung, welche ich schon Klio XXX. 1937. p. 263 ff. gegenüber UNGNAD wie auch gegenüber GÖTZE vorgeschlagen habe, hat sich durch neuere Funde durchaus bestätigt.



in der nachfolgenden dritten Stufe mit ihrem Einfall in Mesopotamien und Syrien den Streitwagen und die Verwendung von Rennrossen zu optimaler Verbreitung brachten, ergibt sich aus folgendem:

1. Der bekannte Kikkuli-Text erweist uns die Arier als die maßgeblichen Meister des Pferdetrainings, so wie solches bei ihnen schon durch Generationen geübt worden sein muß <sup>19</sup>.

2. Der arische Kriegsadel der *mariannu* hat seinen Ursprung im Streitwagenkampf.

3. Die Niederwerfung der Semitenstaaten Mesopotamiens und Syriens erklärt sich am besten unter der Voraussetzung, daß die Arier durch die Verwendung des Streitwagens dem Gegner überlegen waren.

4. Überall dort, wo Arier als Eroberer auftraten, finden wir in der Folgezeit die Streitwagenwaffe mit voller Selbstverständlichkeit in Verwendung.

Zu diesen Hauptargumenten treten noch einige mehr akzessorische, so z. B. daß der in Ägypten gefundene Rennwagen (Fig. 2 c), welcher sich jetzt im Museum von Florenz befindet <sup>20</sup> und wahrscheinlich aus dem arischen Bereiche stammt, als Material das Holz von Ulme, Weißbuche, Esche und vor allem auch Birkenbast verarbeitet zeigt. Das weist auf die Bergländer Armeniens, ja vielleicht sogar auf den Kaukasus hin. Erwähnenswert ist auch noch ein anderes, höchst interessantes Argument, das HANČAR beigebracht hat <sup>21</sup>. Er glaubt in Kaukasien die frühzeitliche Gravierung eines arischen Streitwagens festgestellt zu haben (Fig. 1 c). Nur scheint uns die Zeitstellung und Zuweisung des Monumentes doch nicht hinreichend gesichert zu sein, um ihm eine entscheidende Bedeutung zumessen zu dürfen.

Nachdem auf Grund der oben angegebenen Hauptargumente die Tatsache außer Zweifel steht, daß der Streitwagen erst durch die Arier seine weltgeschichtliche Bedeutung erhalten hat — und gleiches wird natürlich auch für die Verwendung des Pferdes als Rennroß gelten —, muß die Frage als nur zu berechtigt angesehen werden, ob nicht auch die Einführung dieser neuen Waffe in Mykenai arischen Einflüssen zuzuschreiben sei.

Bevor wir uns diesem Fragenkreis zuwenden, zuerst aber doch eine kurze Erwähnung der Möglichkeit, daß der Streitwagen gar nicht von den Ariern (u. Churritern), sondern etwa aus anderen indoeuropäischen Bereichen Europas nach Mykenai gelangt sei. Dagegen hat sich aber mit Recht schon WIESNER gewendet <sup>22</sup>, da der Streitwagen vor der Mitte des II. Jahrtaus. in Europa nirgends festgestellt werden kann. Auch sprechen keine Anzeichen dafür, daß um 1570 v. Chr. neue Einflüsse aus dem Norden in Mykenai aufgetreten wären. Nicht einmal eine Einwanderung neuer griechischer Elemente

<sup>19</sup> In Umschrift und Übersetzung POTRATZ, p. 63 ff.

<sup>20</sup> H. SCHÄFER, Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin 1931. No. 25; DITTMANN, Germania 18. 1931. p. 249 ff.; POTRATZ, p. 29 f.; SCHUCHHARDT, Prähist. Zeitschrift II. 1910. p. 327 ff.; IV. 1912. p. 447 ff. Vgl. auch die Streitwagenimporte aus (oder über ?) Mesopotamien in den El Amarnatafeln (15, 12; 16, 9 ff.; 19, 84; 22, 1 ff.).

<sup>21</sup> Forschungen und Fortschritte 1943. p. 26 ff.

<sup>22</sup> WIESNER, Fahren, p. 27 ff., wo mit Recht ein gemeinsamer Ausgangsbereich in der arischen Zone angenommen wird.

etwa aus dem unmittelbar an Hellas angrenzenden nördlichen Hinterland der Balkanhalbinsel dürfen wir annehmen. Die Entstehung der mykenischen Kultur ist ja nicht einer solchen Zuwanderung zu verdanken, sondern einer Verbindung von mittelhelladischer Art mit einer neugewonnenen Ritterlichkeit unter Hinzutreten starker minoischer Kultureinflüsse. Ritterliche Art war damals im balkanisch-südosteuropäischen Hinterland aber, soweit wir sehen, völlig unbekannt.

So werden wir eben doch auf die Arier verwiesen. Aus der arischen Zone könnte der Streitwagen aber auf folgenden Wegen nach Mykenai gelangt sein :

1. Nördlich um das Schwarze Meer herum direkt von den eurasischen Weiten auf dem Wege durch Südrußland und die Balkanhalbinsel nach Griechenland.

2. Aus den arischen Bereichen im Kaukasus, Armenien und Mesopotamien quer durch Kleinasien zur Ägäis und dann entweder auf dem Lande über Thrakien, oder aber zur See durch das Ägäische Meer nach Griechenland.

3. Aus Syrien über das Mittelmeer.

4. Aus Ägypten über das Mittelmeer.

Den ersten beiden Möglichkeiten scheint WIESNER<sup>23</sup> irgendwie zuzuneigen. Verfolgen wir diesen Gedanken weiter, so hätten wir in Erwägung zu ziehen, ob nicht etwa — sei es über Kleinasien und die Ägäis, sei es über Südrußland und Thrakien — einzelne arische Rittergeschlechter bis nach Mykenai gelangt seien. Sie könnten hier ja ähnliche Herrschaften begründet haben wie andere arische Adelige in Syrien und würden sich nicht minder rasch an das achäische Griechentum der hier angetroffenen Bevölkerung assimiliert haben, als die Arier Syriens an das Semitentum Vorderasiens. Für eine Einwanderung aus bzw. über Kleinasien würde eventuell die mythische Nachricht von der kleinasiatischen Herkunft der Pelopiden sprechen, deren Alter und Glaubwürdigkeit allerdings zweifelhaft bleibt<sup>24</sup>. Gegen das Auftreten arischer Geschlechter in Mykenai würde sprechen, daß die Namen der Pelopiden, wie z. B. Atreus und Agamemnon, keinerlei arische Anklänge aufweisen. Auch lassen sich trotz WIESNERS verzweifelten Bemühungen (dazu s. u.), archäologische Zusammenhänge zwischen Mykenai und seinen „nordöstlichen Bergbereichen“ zu konstruieren, auf solchem Wege keinerlei tragfähige Argumente gewinnen. Da in Anatolien das Auftreten von Ariern allein bis nach Kizwatna (Kilikien ?) verfolgt werden kann<sup>25</sup> und wir in

<sup>23</sup> WIESNER, *Fahren*, p. 38 ; *Vor- und Frühgeschichte der Mittelmeerländer I* (Göschens No. 1149) 1943. p. 86 ff., 95 ff. ; *Arch. f. Religionswissenschaft* 37. 1941/42. p. 38 dachte er an Thraker als Vermittler, was allerdings völlig in der Luft hängen würde.

<sup>24</sup> PRELLER-ROBERT, *Die griechische Heldensage I*. 1920. p. 285 ff. *Ilias II*. p. 100 ff. erwähnt eine kleinasiatische Herkunft des Pelops bzw. Tantalos noch nicht.

<sup>25</sup> BRANDENSTEIN, p. 142 f. *Überblick über die anatolische Geographie u. a. in meinem Buche Hethiter und Achäer*, 1935. p. 58 ff., wo ich die Frage nach der Lokalisierung von Kizwatna offen lassen mußte. Doch neigt sich die Wahrscheinlichkeit jetzt dem Ansatz in Kilikien zu (vgl. darüber bes. GÖTZE, *Kizzuwatna and the Problem of Hittite Geography*, *Yale Oriental Series XII*. 1940. und GARSTANG, *AJA* 47. 1943. p. 35 ff.).

Mittel- wie Westanatolien und in Thrakien von ihnen keine Spuren finden, will mir die Annahme einer arischen Zuwanderung — sei es über den Pontos, sei es über Anatolien — doch als zu gewagt erscheinen. Wir können sie nicht stringent widerlegen, aber sie wird um so unwahrscheinlicher, als sich andere Möglichkeiten als die besseren empfehlen. Solches scheint mir aber der Fall zu sein:

Wie bereits p. 705 erwähnt, suchte ich schon *Symbolae HROZNÝ II.* 1949. p. 331 ff. nachzuweisen, daß die mykenische Kultur um 1570 durch engen Kontakt nicht nur mit Kreta, sondern auch mit Ägypten entstanden ist. An diese Forschungen anschließend, wollen wir nun die Frage stellen, ob nicht auch der Streitwagen, den ja die Hyksos ebenso wie ihre ägyptischen Gegner damals bereits zu Kriegszwecken benützten, vom Nil her nach Mykenai gelangt sei. Es soll zu diesem Zweck zweierlei untersucht werden, einmal die Beschaffenheit des mykenischen Streitwagens im Vergleich zu dem von den Ariern selber benützten bzw. von ihnen in Ägypten eingeführten Typus, weiter auch die Typologie des mykenischen Streitwagenbildes und seine eventuelle Abhängigkeit von ägyptischen oder orientalischen Vorbildern. Liegt es doch nahe, daß eine Abhängigkeit im Streitwagenbild ein nicht unbeträchtliches Argument auch für die Entlehnung des Streitwagens selber bedeutet. Denn wer würde schon den Streitwagen aus dem einen Land, das Streitwagenbild gleichzeitig aber aus einem andern entlehnen?

## 2. Die Typologie des Streitwagens in Vorderasien und in Ägypten

Leider besitzen wir vom Typus des Streitwagens, so wie ihn die Arier im Laufe des 18. oder 17. Jahrhunderts nach Mesopotamien und Syrien brachten, keinerlei Abbildungen. Auch der Wagen, welcher im 17. und 16. Jahrhundert in diesen Ländern verwendet wurde, ist uns nur aus flüchtigen Gravierungen von Siegelzylindern (z. B. Tafel 1 a, b) bekannt<sup>26</sup>. Aus ihnen können wir erkennen, daß es sich um ein einachsiges Gefährt handelt, dessen Räder (wenigstens zumeist) vier Speichen hatten. Der Wagenkasten saß zuerst symmetrisch oder fast symmetrisch mit seiner Mitte auf der Achse, schob sich im Lauf der Zeit aber mehr nach vorne. Die Deichsel ging vom Wagenboden aus. Eine Art Oberdeichsel (vgl. hierzu p. 720 f.) glaubte man auf einem einzigen Siegel zu erkennen<sup>27</sup>, doch scheint mir das in Anbetracht

<sup>26</sup> Man könnte hier am ehesten anführen Stücke wie DELAPORTE, Musée du Louvre, Cat. de cyl. II. 1923. Tafel 97, 27 = WRESZINSKI, Löwenjagd, Abb. 17; MOORTGAT, Oriental. Lit. Ztg. 1930. p. 842. Tafel I, 3; DE CLERQ 310 = WRESZINSKI, Abb. 25 = MOORTGAT, p. 846. Tafel I, 4; vgl. auch CONTENAU, La glyptique syro-hittite 1922. Tafel 28, 197 (= BN 479). Beachte aber, daß die so altertümlich aussehenden Siegelbilder von Nuzi (PORADA, Seal Impressions of Nuzi, Annual Amer. Schools of Or. Res. 24. 1944/45. p. 83 ff. No. 527. 910-913) doch erst aus dem 15. Jahrhundert stammen.

<sup>27</sup> So WRESZINSKI, Löwenjagd, p. 9, der hinsichtlich des bekannten Siegels im Louvre (DELAPORTE II. Tafel 97, 27; s. Anm. 26) von einem „Wimpelstab“ spricht, was unserem Ausdruck „Oberdeichsel“ (s. u. Seite 720 f.) entsprechen mag. Auch ich habe ursprünglich eine solche zu sehen vermeint, bin aber auf Grund der genauen Nachzeichnung bei CONTENAU, Tafel 31, 208 wieder davon abgekommen und glaube nun in



der Flüchtigkeit der Linienführung ganz unsicher zu sein. Über die Schirrung läßt sich infolge der Kleinheit und Flüchtigkeit der Gravierungen nirgends etwas aussagen.

Erst das 15. Jahrhundert bringt uns Abbildungen von hinreichender Deutlichkeit, so auf einer Goldschale von Ugarit (Syria V. 1934. p. 124 ff. Taf. 16 ; vgl. unsere Fig. 4 a) u. auf ägyptischen Grabfresken, welche syrische Tribute zur Darstellung bringen<sup>28</sup>. Die Räder sind hier noch vierspeichig. Der Wagenkasten sitzt zu Ugarit fast mit der Mitte, in den Fresken aber mit einer etwas stärkeren Verlagerung nach vorne auf der Achse. Der hintere Kastenrand verläuft in einer Kurve und biegt so in den oberen Rand ein. An der Seite des Kastens ist in diagonaler Stellung eine Bogentasche, bzw. der Köcher angebracht. Die einzige Deichsel geht mit einer Schwingung vom Wagenboden aus. Sie ist mit der oberen Vorderkante des Wagens durch Gurten verbunden, doch greifen letztere nicht am Deichselkopf, sondern bereits am hinteren Viertel der Deichsel an.

Genau der gleiche Typus, wie er für das 15. Jahrhundert in Syrien festgestellt werden kann, tritt uns auch in Ägypten und zwar bereits in den ältesten erhaltenen Streitwagenbildern der Zeit um 1550 (Fig. 2 d, 3 c) entgegen<sup>29</sup>. Da die Ägypter den Streitwagen von Vorderasien übernommen haben, erklärt sich diese Übereinstimmung ohne weiteres aus der typologischen Abhängigkeit von vorderasiatischen Vorbildern. Der syrische Wagen um 1600 mag daher nicht anders ausgesehen haben als der ägyptische um

der in Frage kommenden Linie einen Zügelstrang zu sehen. Daß man sich auf Siegeln bemühte, alle vier Zügel wiederzugeben, lehren uns Exemplare wie WRESZINSKI, Abb. 18. Der Hersteller des Stückes im Louvre (zur Not könnte man in ihm allerdings mit PORADA, p. 85. Anm. 164 einen Griechen aus Ugarit erblicken) hätte demnach zuerst einmal zwei parallele Stränge gegeben und darüber noch die Andeutung eines dritten. Für den vierten reichte der Raum nicht mehr hin. Entscheidend ist in der Frage schließlich (falls wir nicht PORADAS Ausweg beschreiten), daß wir sonst auf keiner einzigen Streitwagendarstellung auch nur die geringste Andeutung einer Oberdeichsel finden. Erst in viel jüngerer Zeit tritt an assyrischen Wagen eine Art „Verbindung“, wohl aus Leder bestehend, in Erscheinung (vgl. NUOFFER, Der Rennwagen im Altertum I. Diss. Leipzig 1904. p. 39 f.).

<sup>28</sup> Vgl. die Fresken in den Gräbern des Mencheperreseneb, des Rechmere und Imaunezch (aus der Zeit Thutmosis III. — Amenophis II.), weiter die Bilder am Streitwagen des Thutmosis IV. (WRESZINSKI, Atlas I. 269, 273, 276 f., 335, 337, II 1).

<sup>29</sup> Zum Streitwagen in Ägypten vgl. u. a. WRESZINSKI, Löwenjagd, p. 8 ff., 14 ff. ; WIESNER, Fahren p. 29 ff. ; POPLOW, p. 28 ff., 39 ff. ; WOLF, Die Bewaffnung des alt-ägyptischen Heeres 1926. p. 87 ff. ; POTRATZ p. 29 f. ; weitere Literatur s. p. 712. Anm. 20. Älteste Streitwagendarstellungen in Ägypten sind gegenwärtig die schöne Streitwagen-Hieroglyphe der Inschrift des Achmose von Elkab (LEPSIUS, Denkmäler III, 12 d) ; der Skarabäus des Thutmosis I. (NEWBERRY, Scarabs 1906. Tafel 27, 4 = WIESNER, Tafel I, 8) ; der Kalaureia-Skarabäus (Athen. Mitt. 1895. p. 300. Fig. 20) ; das fragmentierte Bild DAVIES, Five Theban Tombs 1913. Tafel 22 = WRESZINSKI, Löwenjagd, Abb. 11 (wohl beides aus der Zeit Thutmosis I.). Ältestes vollständig erhaltenes Fresko erst aus der Zeit Thutmosis III. — Amenophis II. bei WRESZINSKI, Atlas I, 26. Im Original erhalten hat sich der Wagen des Juja (WOLF, Tafel 18 ; vgl. QUIBELL, Tomb of Yuua and Thuiu, Tafel 53), eine Anzahl von Prunkwagen des Tutenchamun (CARTER, Tut-ench-Amun II. 1927. p. 108 ff.) und das bekannte Exemplar zu Florenz (s. p. 712, Anm. 20).

1550. Syrischer Streitwagen bedeutet aber für die damalige Zeit so viel wie arischer Streitwagen schlechthin. Wir gelangen hierdurch, wenn auch auf einem Umwege, doch zu einer hinreichenden Vorstellung vom originalarischen Streitwagen unmittelbar nach der Einwanderung. Der arische Typus etwa des frühen 15. Jahrhunderts mag uns dann im Florentiner Wagen entgegen-treten, dessen Hölzer ja aus den armenisch-kaukasischen Bergländern stammen.

Ein paar Worte noch über die weitere Entwicklung des Streitwagens in Vorderasien und Ägypten. Hier wie dort ist man noch im 15. Jahrhundert zu sechsspeichigen Rädern<sup>30</sup> übergegangen, auch versuchte man es vorübergehend in Ägypten wie in Vorderasien mit dem achtspeichigen Rad<sup>31</sup>. Hier wie dort wurden nun Bogentaschen bzw. Köcher verschiedentlich auf der gleichen Wagenseite überkreuzt angebracht. Vereinzelt in Syrien-Palästina, vor allem aber bei den Assyryern, nahm man die Lanze neben dem Bogen mit auf den Wagen und hatte sie in einer Führung am hinteren Wagenrand stecken<sup>32</sup>. Der Wagenkasten wurde nun so weit nach vorne gerückt, daß er vielfach geradezu mit dem hinteren Rand auf der Achse aufsaß. Der hethitische Wagen unterschied sich vom damaligen syrischen, assyrischen und ägyptischen zwar nicht durch eine andere Form, wohl aber durch seine Geräumigkeit, welche es ermöglichte, neben dem Lenker und einem Lanzenkämpfer auch noch einen Schildknappen mitzuführen<sup>33</sup>. Wieweit die Hethiter auch mit Pfeil und Bogen vom Wagen aus kämpften, müssen wir offen lassen.

### 3. Der Streitwagen zu Mykenai und seine orientalischen Vorbilder

Die verhältnismäßig reichen Knochenfunde der verschiedenen neolithischen Stationen Griechenlands gestatten uns *à silentio* den Wahrscheinlichkeitsschluß, daß Pferde im ägäischen Bereich während der Steinzeit überhaupt unbekannt waren. Das braucht uns nicht zu verwundern, da zur gleichen Zeit das Pferd sogar in der südrussischen Tripolje-Kultur nur eine ganz untergeordnete Rolle spielte, und erst an ihrem Ende in der Ukraine reichere

<sup>30</sup> Vgl. WRESZINSKI, Atlas II, 1 (nach CARTER-NEWBERRY, The Tomb of Thoutmôsis IV), wo die feindlichen Syrer noch vierspeichige Wagen benützen, während der Pharao bereits auf einem solchen mit sechs Speichen einherfährt. Räder mit sechs Speichen sind nachher allgemein (vgl. WRESZINSKI, Atlas I, 284 und viele andere).

<sup>31</sup> WRESZINSKI, Atlas I, 189, 191 und PORADA No. 527.

<sup>32</sup> Gekreuzte Taschen in Ägypten: WRESZINSKI, Atlas II, 18. 34. 36. 54 und öfter (seit Sethos I); in Syrien: WRESZINSKI, Atlas II, 55 a. 56; Syria XIX. 1939. p. 353 ff. Fig. 5. Tafel 37, 1 (die Originalpublikation der Elfenbeinarbeiten von Megiddo ist mir im Augenblick leider nicht zugänglich). Lanze: Syria a. a. O.; ebenso auf den sogenannten altassyrischen Siegelzylindern, vgl. besonders HERZFELD, Arch. Mitt. a. d. Iran IX. 1938. p. 51 ff., 67 ff. Die bekannten Streitwagenfigurinen von Ugarit (Syria XVII. 1936. Tafel 18) sind leider zu schlecht erhalten und geben auch keine Einzelheiten.

<sup>33</sup> So allgemein auf den Bildern der Schlacht von Qadesch (z. B. WRESZINSKI, Atlas II, passim). Gegenüber den assyrisch-ägyptischen Typen zeigt die Form des Wagenkastens einige Abweichung. Neben sechsspeichigen Rädern kommen ganz vereinzelt (WRESZINSKI II, 83, 87, 89) auch vier- und achtspeichige vor. Beachte, daß die Kämpfer, soweit Waffen überhaupt angegeben werden, die Lanze führen und daß dort den Wagen die Köcher wie Bogentaschen fehlen.



Funde von Pferdeknochen auftreten<sup>34</sup>. Im ägäischen Bereich erscheinen Reste von Pferdeknochen zuerst allein in Makedonien und zwar in der älteren Bronzezeit (Frühmakedonische Stufe)<sup>35</sup>. Im gleichzeitigen Frühhelladikum des griechischen Festlandes treten sie aber auch damals noch nicht auf. Erst mit der Mittelhelladischen Zeit, also etwa seit 1900 v. Chr. lassen sich Reste von Equiden auch in Hellas und zwar zu Malthi feststellen<sup>36</sup>. Da das Mittelhelladikum durch die Einwanderung der ältesten griechischen Stämme heraufgeführt wurde, liegt es nahe, auch die weitere Verbreitung des Pferdes mit diesem Eindringen der ältesten Griechen in Verbindung zu bringen. Doch spricht nichts dafür, daß es während des Mittelhelladikums (1900-1600) etwa schon Streitwagen gegeben habe. Eher könnte man annehmen, daß für die damaligen so schlichten, ländlichen und ganz unritterlichen Ur-Griechen das Roß kultische Bedeutung gehabt habe, auch wäre es nicht ausgeschlossen, daß man Schimmel für irgendwelche Umfahrten oder Prozessionen verwendete, desgleichen, daß man als Nahrung Pferdefleisch genoß. Zu Fahrten wird man sicherlich nichts anderes als einen schweren vierrädrigen Wagen benützt haben, wie er ansonsten von Rindern gezogen wurde. Auch könnte man sich recht wohl vorstellen, daß Rosse damals eher als Weidevieh in Hegungen gehalten wurden, denn als voll domestizierte Arbeitstiere.

Während die ältesten Griechen auf dem Festlande in äußerst schlichter Weise dahinlebten, erblühte auf Kreta seit ca. 2000 v. Chr. bereits die reich entwickelte höfische Palast-Kultur. Auch hier gab es aber nur den schweren vierrädrigen Wagen<sup>37</sup> und waren Pferde überhaupt unbekannt. Denn die minoische Kunst hätte sich andernfalls die Darstellung von Rossen in ihren eidetischen Bewegungsbildern<sup>38</sup> sicher nicht entgehen lassen. Desgleichen fehlen in der Zeit vor 1600 auf Kreta auch alle anderen Anzeichen von Rossehaltung und kommen auch keine Pferdeknochen vor<sup>39</sup>.

Auf dem griechischen Festland brachte, wie bereits oben p. 705 dargestellt, die Zeit um 1570 den Beginn des Späthelladikums und zugleich die Entstehung der mykenischen Gesittung. Welch bedeutsame Rolle damals das wenn auch nur episodische Auftreten von mykenischen Griechen in dem vom großen Erdbeben geschwächten Knossos wie auch ihr Eingreifen im ägyptischen Freiheitskampf gegen die Hyksos spielte, habe ich bereits Symbolae HROZNÝ II. p. 331 ff. behandelt. Hier brauchen nur die Belege für das schlagartige Auftreten des Streitwagen besprochen zu werden.

Nichts ist bezeichnender für die hohe Einschätzung, welche die neu-eingeführte Streitwagenwaffe und damit nun mit einem Male auch das Pferd

<sup>34</sup> HANČAR, Blick nach Osten 1949. p. 45 ff.

<sup>35</sup> HEURTLEY, Prehistoric Macedonia 1939. p. 88.

<sup>36</sup> VALMIN, The Swedish Messenia Expedition 1938. p. 58, 101, 103, 108, 138. Eingehender handelte ich darüber in meinem Buch über Poseidon und die Entstehung des griechischen Götterglaubens 1950. p. 53 f.

<sup>37</sup> EVANS, Palace IV. p. 807. Fig. 787.

<sup>38</sup> SNIJDER, Kretische Kunst, 1936.

<sup>39</sup> Erst in der spätminoischen Periode (s. Min. I) treten auf Kreta Pferdeknochen auf; vgl. HAZZIDAKIS, Tylissos, 1921. p. 76.



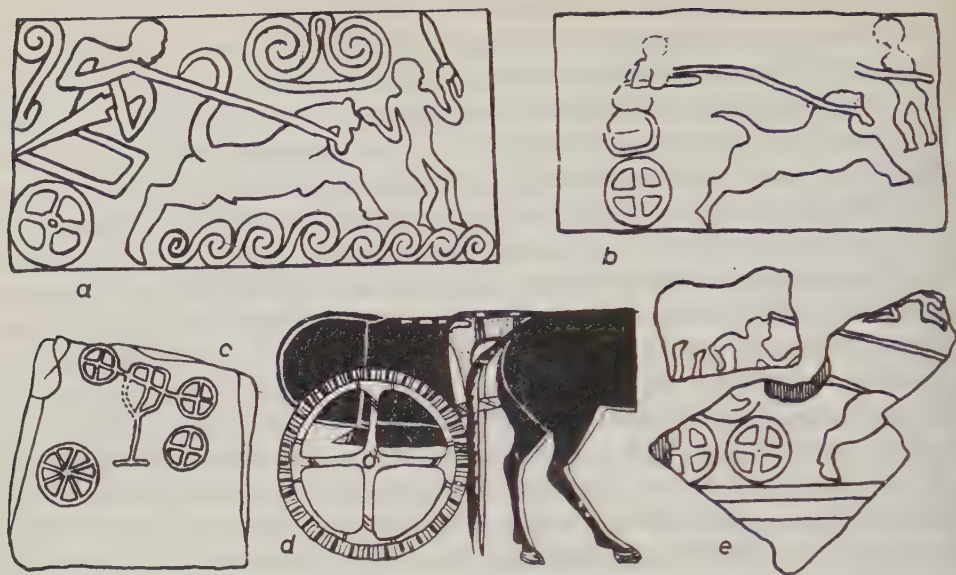


Fig. 1. *a*: Streitwagenszene auf Schachtgräberstele von Mykenai. Aus: KARO, Schachtgräber von Mykenai, Tafel 5. BRUCKMANN, München 1931. *b*: Streitwagenszene auf Schachtgräberstele von Mykenai. Aus: KARO, Schachtgräber von Mykenai, Tafel 6. *c*: Bild eines Streitwagens auf ostkaukasischem Plattengrab. Aus: Forschungen und Fortschritte XIX. 1943. p. 26, Bild 1. AMBROSIOUS und BARTH, Berlin. (Aus einem Artikel von HANČAR.) *d*: Streitwagen auf Fresko von Tiryns. Aus: RODENWALDT, Tiryns I, Tafel 12. FILSER, Augsburg. *e*: Vierrädriger Streitwagen auf Schachtgräberstele von Mykenai. Aus: KARO, Schachtgräber von Mykenai p. 33, Abb. 12 IX *a*, *b*.

erfährt, als die Tatsache, daß auf den figuralen Stelen der mykenischen Schachtgräber — also zur Zeit unmittelbar nach Beginn der mykenischen Ära — mit besonderer Vorliebe entweder Streitwagenszenen (Fig. 1 *a*, *b*, *e*, 4 *d*) oder freilaufende Rosse dargestellt werden <sup>40</sup>. Nur ein einziges Mal bringt eine Stele neben der Streitwagenszene auch noch eine Tierverfolgung (Löwe hinter Antilope). Die Streitwagenszenen gelten, soweit erkennbar, kriegerischen Aktionen, in denen der Gegner entweder schon auf dem Boden liegt oder flieht <sup>41</sup>, oder sich dem Gespann entgegenstellt. Die Stelen sind von einheimischen Werkmeistern gearbeitet, denen für Wagenszenen bemerkenswerter Weise noch keine geeigneten minoischen Vorbilder zur Verfügung standen. Dagegen haben sie den erwähnten Löwen nach einem minoischen Vorbild kopiert.

<sup>40</sup> Das Material der Schachtgräber wurde in vorbildlicher Weise behandelt von KARO, Die Schachtgräber von Mykenai, 1930. Hier zu den Stelen p. 29 ff.; vgl. weiter HEURTLEY, Annual Brit. School at Athens (BSA) XXV. p. 126 ff.

<sup>41</sup> So richtig KARO p. 33. HEURTLEYS Annahme (p. 132), daß es sich um einen das Pferd führenden Knappen handle, widerlegt sich nicht nur dadurch, daß die Pferde galoppieren, sondern hätte analoge Freskenkompositionen zur Voraussetzung, welche es zur Zeit der Schachtgräber aber noch gar nicht gegeben hat.

Der Streitwagen besaß auf einer Stele (Fig. 1 *e*) noch vier Räder <sup>42</sup>, von denen in der Seitenansicht natürlich nur zwei zu sehen sind. Auf den übrigen handelt es sich bereits um das aus Vorderasien und Ägypten her bekannte leichte zweirädrige Gefährt, wobei der Kasten mit seiner Mitte auf der Achse aufsaß. Deichsel und Anschirrung werden nicht wiedergegeben, wohl aber die Zügel. Die Rosse zeigen einen mehr gedrungenen Bau und mehrfach einen langen buschigen Schwanz.

Dieser Befund der Schachtgräber ist insofern von höchster Bedeutung, als er die Einführung des Streitwagens durch zuwandernde Streitwagenritter ausschließt. Diese hätten aus ihrer früheren Heimat den Streitwagen doch zweifellos bereits in seiner fertigen Form mitgebracht und würden nimmermehr zuerst mit einem vierrädrigen Typus experimentiert haben. Dagegen paßt eine solche kurze Übergangsstufe sehr wohl zu der Annahme, daß die mykenischen Griechen in Ägypten bei Freund und Feind wohl die Streitwagen kennengelernt hatten, daß es aber immerhin noch einige Zeit brauchte, bis man es lernte, die Vorbilder auch richtig nachzuahmen. Letzteres ist dann noch während der Schachtgräberzeit selber gelungen, wie uns die Bilder der übrigen Stelen zeigen.

Die Schachtgräber bringen übrigens auch unter den Beigaben Darstellungen vom bereits zweirädrigen Streitwagen und von Pferden. Aus dem vierten Grab stammt ein leider jetzt verlorengegangenes Stück des bekannten Silberrhytos <sup>43</sup>, das uns zum ersten Mal die am Wagenboden ansetzende Deichsel zeigt; weiter ein Goldring mit Hirschjagd vom Streitwagen aus <sup>44</sup>, zweifellos von einem minoischen Meister für seine mykenischen Herren gefertigt (Fig. 3 *b*). Auf dem Wagen stehen hier zum ersten Male zwei Personen, auch sind schon, wie später immer, zwei Pferde nebeneinander dargestellt, was die Stelen noch nicht auszudrücken vermochten. An den Pferden fällt Bauchbehaarung und die Buschigkeit von Schweif und Mähne auf. — Aus dem fünften Schachtgrab haben wir auf einer von minoischer Hand zu Mykenai verfertigten Schwertklinge <sup>45</sup> die Darstellung von Rossen, die auf freier Wildbahn galoppieren. Auch hier ist wieder die starke Behaarung auffallend. Nach GANDERT bei KARO, Schachtgräber p. 339 Anm. 2 müßte man annehmen, daß es sich um einen tarpanartigen Schlag gehandelt habe, wohl um den gleichen, der uns schon auf den Stelen und auch in den Knochen von Malthi entgegengetreten war. Wir entnehmen hieraus wiederum das Vorhandensein von ungeschultem Pferdmaterial, das nun erst, da es für den Streitwagen Bedeutung gewann, völlig domestiziert wurde.

Auf Fresken hat man während der Schachtgräberzeit (d. h. also während

<sup>42</sup> HEURTLEY p. 135 hält es für möglich, daß dort zwei Streitwagen hintereinander gemeint wären. KARO p. 34 nimmt an, daß der Skulptor naiverweise die zwei Räder eines Wagens nebeneinander gesetzt habe. Die Frage erledigt sich aber durch die Analogie des ungefähr gleichzeitigen und sicher vierrädrigen (oder wenigstens dreirädrigen) Streitwagens von Tylissos (s. unten).

<sup>43</sup> REICHEL, Homerische Waffen 1901. p. 17. Fig. 17 *c*; Palace IV. p. 820.

<sup>44</sup> KARO p. 74, No. 240, Tafel XXIV; Palace IV. p. 579, Fig. 564.

<sup>45</sup> KARO p. 136, No. 748, Tafel 80 und 86.

der frühmykenischen Ära), soviel ich sehe, Pferde und Wagen überhaupt noch nicht dargestellt. Das wenige, was uns aus Mykenai und Tiryns an figuralen Wandmalereien erhalten ist <sup>46</sup>, zeigt sich nicht nur von kretischen Meistern verfertigt, sondern verbleibt auch den dargestellten Szenen nach durchaus im Rahmen der minoischen Vorbilder. Es bringt daher Kultisches und Stierszenen, aber weder Kampf noch Jagd <sup>47</sup>.

Auf Kreta selbst mag der Streitwagen kaum viel später als in Mykenai eingeführt worden sein. Wir sprechen hier von der Unterstufe Spätminoisch I, was mit Späthelladisch I (Frühmykenisch) des Festlandes ungefähr gleichzeitig ist. Auf Kreta mußte man damals auch das bisher noch nicht vorhandene Pferd mit importieren. Die älteste Streitwagendarstellung der Insel stammt von einer Schrifttafel von Tylissos (Fig. 3 a). Es handelt sich, ähnlich wie bei dem Gefährt der einen Schachtgräberstele, wohl um einen vier-rädrigen Typus <sup>48</sup>. Höchstens könnte man sich fragen, ob nicht das Experiment mit einem dreirädrigen Wagen vorliegt (daß sich auch derartiges ausdenken ließ, zeigt uns der Kultwagen von Dupljaja im Banat, Handbuch d. Archäol. II. 1950. Tafel 11).

Wie auf dem Festland, ist man aber auch auf Kreta alsbald zum leichteren und schnelleren zweirädrigen Wagen übergegangen. Ihn zeigt der Amygdaloid von Knossos <sup>49</sup> (Fig. 4 b), und er darf auch auf dem Siegelabdruck von Hagia Triada (Fig. 3 e) vorausgesetzt werden <sup>50</sup>. Deichselkonstruktion scheint in beiden Fällen bereits die später übliche gewesen zu sein. Wenn ich nicht irre, bestand sie aus der Kombination einer vom Wagenboden ausgehenden Unterdeichsel und einer vom oberen Kastenrand ausgehenden Oberdeichsel <sup>51</sup>. Beide trafen sich am vordern Ende. Nach rückwärts zu waren

<sup>46</sup> RODENWALDTS Chronologie der mykenischen Wandgemälde, welche er in Tiryns II, 1912 und Der Fries des Megarons von Mykenai 1921 (abgekürzt: Fries) vorlegte, hat sich durch die englischen Ausgrabungen zu Mykenai und die Forschungen K. MÜLLERS zur Baugeschichte von Tiryns als in vieler Hinsicht unrichtig herausgestellt (vgl. LAMB, BSA XXV. p. 164; K. MÜLLER, Tiryns III. 1930. p. 215 f.). Ein gutes Buch bleibt aber ein gutes Buch, auch wenn seine These schließlich widerlegt wird. So stellen die beiden Arbeiten RODENWALDTS immer noch mit das Trefflichste dar, was je über die mykenische Zeit geschrieben wurde. Es ist sehr zu bedauern, daß RODENWALDT auf die ganze Frage und insbesondere auf das Verhältnis der tirynter Fresken zu den aufeinanderfolgenden Palastanlagen der spätmykenischen Zeit nicht mehr zurückkommen konnte.

<sup>47</sup> Ganz sicher fühle ich mich bei einem Ansatz von figuralen Fresken in die frühmykenische Zeit nur bei Stücken wie Tiryns II. Tafel 2, 7 oder bei Fragmenten des Ramp House von Mykenai, BSA XXIV. p. 189 ff.

<sup>48</sup> HAZZIDAKIS, Tylissos 1921. p. 21. Da Vorder- und Hinterräder verschieden konstruiert sind, steht hier die Vierrädrigkeit (oder wenigstens Dreirädrigkeit) völlig außer Zweifel.

<sup>49</sup> Palace IV. p. 815 f. Fig. 795. Die Gravierung des Stückes ist in den Einzelheiten flüchtig und daher nicht voll verlässlich.

<sup>50</sup> Palace IV. p. 828, Fig. 808; vgl. auch die Siegelbilder von Slavokampos: MARINATOS, Ephemeris archaeolog. (Eph.) 1939/41 (1948). Tafel 4, 8 f.

<sup>51</sup> Meist als „Verbindung“ bezeichnet. Daß die Unterdeichsel die eigentliche Deichsel wäre, ist durchaus richtig, desgleichen, daß die Verbindung ursprünglich aus Stricken oder Gurten bestanden habe. Aber schon der Amygdaloid setzt eine feste





b



a



- a : Mesopotamischer Siegelzylinder. Streitwagenbild mit schreitenden Rossen. Aus : WRESZINSKI, Löwenjagd im Alten Ägypten, Tafel 6, Abb. 17.  
 b : Mesopotamischer Siegelzylinder. Streitwagenbild, die Rosse im Spritzgalopp. Aus : WRESZINSKI, Löwenjagd im Alten Ägypten, Tafel 8, Abb. 25.  
 c : Jagdbild im Grab des Userhet aus der Zeit Amenophis II (ca. 1435). Die Rosse im Absprunggalopp, das verfolgte Wild meistens im fliegenden Galopp. Aus : WRESZINSKI, Atlas der altägyptischen Kulturgeschichte I, Tafel 26 a. HINRICHS, Leipzig 1923.



sie miteinander durch bogenförmige (federnde ?) Versteifungen (Arkaden) oder durch im Zickzack verlaufende Bänder verbunden <sup>52</sup>. Auf dem Siegelabdruck und am Amygdaloid kann man die Oberdeichsel erkennen, auf letzterem auch noch die Zickzackverbindungen zur Unterdeichsel. Die Form des Wagenkastens entspricht im großen und ganzen dem des zweirädrigen Typus der Schachtgräberdarstellungen, wenn man auch in den Einzelheiten der Konturierung noch nicht zu der später allgemein gültigen Lösung gelangte. Die Anschirrung der Rosse ist bloß auf dem Amygdaloid noch primitiver, auf dem Siegelabdruck dagegen schon die später allgemeine mit Hals- und Bauchgurt. Man hat somit den Eindruck, als ob auf Kreta sehr schnell der spätere Gespanntypus seine feste Form erhalten habe. Gleiches mag aber auch für das Festland gelten, nur sind dort die Darstellungen für Deichsel und Beschirrung weniger aufschlußreich. Offen muß dabei bleiben, ob der spätere Konventionstypus seine Ausgestaltung auf Kreta oder in Mykenai fand. Technische Voraussetzungen hierfür hätten wohl die Minoer in höherem Maße geboten, an Leidenschaftlichkeit der Anteilnahme für die Wagenfahrt waren ihnen die Achäer aber weit überlegen. Um mehr als um eine Ausgestaltung handelt es sich ja keinesfalls, da im Grundtypus die mykenisch-kretischen Streitwagenformen durchaus von ihren orientalischen Vorbildern (dazu p. 714 ff.) abhängig sind.

Zweierlei erscheint uns an den erwähnten minoischen Gemmendarstellungen noch bedeutsam: Einmal, daß sie im Gegensatz zu den mykenischen Bildern ein durchaus friedliches Fahren (Spazier- oder Wettfahrt) darstellen. Weiter, daß sich der Pferdetypos des Amygdaloids von dem der frühmykenischen Darstellungen deutlich unterscheidet. Der Körper erweist sich als gereckter, der Hals ragt steiler auf, von der geduckten Weichheit der Schachtgräberpferde ist nichts mehr zu merken <sup>53</sup>. Wir haben also damit zu rechnen, daß man auf Kreta nun einen anderen Schlag zog, als er sich in Hellas gefunden. Solches konnte sehr wohl geschehen, wenn man — was an sich sehr wahrscheinlich ist — wenigstens einen Teil des Pferdmaterials aus Kleinasien, Syrien oder Ägypten importierte. Wohl mag man auch griechische Rasse eingeführt haben, doch sorgten die minoischen Gestüte sicherlich für Aufzucht und günstige Kreuzungen. Damit vollzieht sich hier die gleiche Wandlung wie auf dem Festland, wo ebenfalls ein größerer Schlag schon in mittelmikenischer Zeit (= späthelladisch II) den bodenständigen Typus als

---

Oberdeichsel voraus. Auf den späteren Fresken wird eine solche dann mit aller Deutlichkeit zur Darstellung gebracht. Vgl. zur Konstruktion von Wagen und Geschirr im übrigen v. MERCKLIN, *Der Rennwagen in Griechenland*, 1909. p. 11 ff., 26 ff. und REICHEL, *Homerische Waffen*, 1901. p. 120 ff.

<sup>52</sup> Sie werden teils aus Stricken oder Lederzeug, teils aus Holz bestanden haben. Bei den bogenförmigen Versteifungen (Arkaden) möchte ich an federndes Holz denken (vgl. auch SCHAEFFER, *BSA XXXVII*. 1936/37. p. 219, 234). Die Bezeichnung als Wimpel (z. B. MERCKLIN p. 12) ist sehr unglücklich. Außerdem hat es noch Verschnürungen mit freihängenden Enden gegeben, wie die tirynter Fresken lehren (Tiryns II. Tafel 12).

<sup>53</sup> Gleiches könnte auch von den Rossen des Siegelabdruckes gelten, doch sind hier die Merkmale weniger deutlich zur Darstellung gebracht.



Rennroß abzulösen scheint. Hier dürfte aber durch die Einfuhr von Zucht-tieren eine Veredlung des einheimischen Schlages erzielt worden sein <sup>54</sup>.

Schon an der Wende von früh- und mittelmikenischer Zeit tritt uns auf dem Sardonyx des Kuppelgrabes zu Vaphio (Fig. 2 b) der hochgebaute Pferdetypus auch als Renner des Festlandes entgegen <sup>55</sup>. Auf diesem Stein wird die starke Unterdeichsel, die dünne und gerade Oberdeichsel wie das Arkadenwerk dazwischen in deutlicher Weise dargestellt. Der Wagenkasten ist genau der gleiche wie auf dem knossischen Amygdaloid.

Aus der mittelmikenischen Zeit (= Späthelladisch II) stammen die ersten festländischen Reste von Fresken, welche Pferd und Wagen darstellen. Das wenige, was hiervon aus Mykenai erhalten ist, läßt auf einen großen Wandfries mit zahlreichen Figuren schließen <sup>56</sup>. Die Fragmente zeigen Rosse, welche von Knappen herangeführt werden, um vor einen Streitwagen gespannt zu werden; die Szene galt also der Vorbereitung zur ritterlichen Ausfahrt. Die Rosse selbst sind bereits vom hochwüchsigen Typus, ihre Mähne ist — wie später allgemein — in Büschel gebunden, die Deichselkonstruktion zeigt schon alle Einzelheiten der späteren Anordnung. Vor allem tritt nun aber die nachher allgemeine Zweiteiligkeit des Wagens in Erscheinung. Von den „älteren“ Wandgemälden von Tiryns <sup>57</sup> zeigen einige mittelmikenische Reste gleichfalls Wagen und Pferde, so einmal ein Gespann in Bewegung. Auch diese Fragmente stammen von einem großen Wandfries. Kein Zweifel, daß nun die Streitwagenszenen bereits den Vorzug errungen haben vor fast allen anderen Darstellungstoffen. Nur der Vorwurf der Frauenprozession erfreute sich einer ähnlichen Beliebtheit.

Vom gleichzeitigen Kreta (Spätminoisch II) wird uns ein verhältnismäßig reiches Material z. T. ganz anderer Art geboten. Hier sind es die zahlreichen Tontafeln in Linearschrift B, gefunden zu Knossos im sogenannten Arsenal und an einigen Stellen des Palastes, welche uns die Bedeutung der Streitwagenwaffe für das spätminoische Heerwesen anschaulichst vor Augen führen <sup>58</sup>. Wir erkennen daraus u. a., daß in den königlichen Kanzleien über die (in Bilderschrift wiedergegebenen) Wagen und Pferde, ja über die einzelnen Wagenbestandteile z. T. auch getrennt, Buch geführt wurde. Der Wagentypus (vgl. Fig. 2 a) ist übrigens genau derselbe wie auf dem Festland, und gleiches gilt nach Ausweis der Tontafeln auch von der neuen Mähnen-

<sup>54</sup> Zwei Schläge nimmt auch KARO p. 301, 339 und WIESNER, *Fahren*, p. 24 f. an. RODENWALDT, *Fries* p. 27 hält das Auftreten von verschiedenen Rassen anscheinend ebenfalls für möglich. Nach GANDERT bei KARO p. 339, Anm. 2 kommt für den Typus der Schachtgräberpferde allein der Tarpan in Frage. Vgl. aber HILZHEIMER, *Natürliche Rassengeschichte der Haussäugetiere*, 1926. p. 122.

<sup>55</sup> Eph. 1889. p. 10, 1; Palace IV. p. 820, Fig. 799.

<sup>56</sup> Ich rechne mit Sicherheit hierher nur die Fragmente bei LAMB, BSA XXV. p. 164, Liste B, No. 1 (I-X) = RODENWALDT, A. M. 1911. p. 239-246. Ob etwa auch der Rest eines männlichen (LAMB, Liste B, No. 3) und eines weiblichen Wagenlenkers (LAMB, B, No. 4 = Tiryns II. p. 108, Fig. 46) noch mittelmikenisch und nicht erst spätmykenisch sind, läßt sich ohne Kenntnis der Originale nicht entscheiden.

<sup>57</sup> Am ehesten mag Tiryns II. p. 10 ff., No. 7-14 mittelmikenisch sein.

<sup>58</sup> Palace IV. p. 786 ff., 799 ff., 821.

tracht der Pferde. An Gemmen zeigt uns ein Sardonyx von Avdo ein phantastisches Wildziegengespann, aber mit ganz normalem Streitwagen und der nun allenthalben gleichartigen Beschirrung<sup>59</sup>. Im „Kleinen Palast“ von Knossos fand sich u. a. ein leider verquetschter Siegelabdruck mit dem Kopf eines (ausnahmsweise) nicht angeschrirten Pferdes<sup>60</sup>, vor allem aber der berühmte andere Abdruck mit der Darstellung eines Pferdetransportes zu Schiff. Wieder handelt es sich um den hochgebauten Rassentypus. Daß das Pferd im Schiffe befindlich zu denken sei, ergibt sich daraus, daß es mit den Zügeln am Mast befestigt erscheint. Auch werden die Hufe z. T. von den Riemen der Rudermannschaft überschritten. Daß es sich um die Darstellung des „ersten“ Pferdeimportes handle, bedeutet allerdings aus chronologischen Gründen eine Fehlinterpretation, denn dieser fand etwa ein Jahrhundert früher statt. Aber es wurden nach der Insel sicherlich von Zeit zu Zeit immer wieder Pferde importiert, da man sie für die Aufrüstung zu Lande dringend benötigte. Hierauf wird sich unser Siegelabdruck beziehen<sup>61</sup>. Im 15. Jahrhundert ist den Minoern ja die Seegeltung endgültig verlorengegangen. Sie mußten von nun ab mit achäischen Landungen auf der Insel rechnen und stellten zu deren Abwehr das Korps der Streitwagenkavallerie auf, dessen Rosse und Gefährte in den oben besprochenen Tontafeln verzeichnet erscheinen. So gab man sich nun auch auf Kreta, wenn auch recht wider Willen, einigermaßen kriegerisch, und dem mag es entsprochen haben, wenn auch auf einem Fresko ausnahmsweise einmal ein Streitwagen abgebildet wurde<sup>62</sup>.

Daß alle diese Rüstungen nichts fruchteten, und der Untergang der minoischen Herrlichkeit nicht mehr aufzuhalten war, lehrt der Ausgang des 15. Jahrhunderts. Die kretischen Paläste wurden damals zerstört und auch mit der minoischen Streitwagenwaffe hatte es ein Ende. Nur auf dem Sarkophag von Hagia Triada<sup>63</sup> finden wir an den Schmalseiten diese Wagen noch einmal dargestellt, auf der einen Seite noch von Rossen, auf der anderen aber von Fabelwesen gezogen. Da die Malereien des Sarkophages dem Totenkult

<sup>59</sup> Palace IV. p. 822 f., Fig. 803.

<sup>60</sup> EVANS glaubt auf dem Abdruck des Pferdekopfes, Palace IV. p. 828, Fig. 809 allerdings auch so etwas wie ein Zaumzeug zu erkennen. Durch die Fundumstände ist die Datierung der Siegelabdrücke auf spätminoisch II vollauf gesichert.

<sup>61</sup> Zutreffende Interpretation bei EVANS, Palace IV. p. 827. Ganz unglücklich war der Gedanke ROBERTS, Zum Gedächtnis von LUDWIG ROSS, p. 22 (derzeit unzugänglich), daß es sich um das Troianische Pferd und um die Abfahrt der Achäer vom ilischen Strand handle. Hat doch die Expedition nach Troia frühestens etwa ein Jahrhundert nach der Zeit des Siegelabdruckes stattgefunden! Auch die Auffassung RODENWALDTS, Fries p. 66, Anm. 80 kann ich nicht teilen. Mythologische Szenen sehen auf Siegeln ganz anders aus (vgl. z. B. Palace IV. p. 952, Fig. 921).

<sup>62</sup> RODENWALDT, Jahrb. Arch. Inst. XXXIV. 1919. p. 98, Anm. 2; Fries p. 24; auch ein Freskenrest mit Pferdehals und abgebundenen Mähnenbüscheln hat sich erhalten (Fries p. 66, Anm. 80). Beides ist leider unpubliziert geblieben.

<sup>63</sup> Monum. Antichi XIX. 1908. p. 67, Fig. 20 und Tafel 3. Den Zweifel, ob überhaupt Pferde dargestellt seien (MALTEN, Jahrb. Arch. Inst. XXIX. 1914. p. 254), möchte ich nicht so ohne weiters teilen. Höchstens könnte man mit MERCKLIN p. 18 an Maultiere denken.



gelten, so werden auch die Frauen, welche die erwähnten Wagen lenken, als Unterweltsgöttinnen aufzufassen sein. Entsprechend der späten Entstehung des Särkophages bald nach der Zerstörung der minoischen Paläste, haben wir hier bereits mit Einflüssen mykenischer Religionsanschauungen zu rechnen. Denn nur bei den Griechen, nicht aber auf Kreta, war das Roß mit Unterweltsvorstellungen eng verbunden.

Während wir im übrigen seit 1400 von Pferden und Streitwagen auf Kreta durch zwei Jahrhunderte nichts mehr erfahren <sup>64</sup>, liefert uns das gleichzeitig zu höchster militärischer und politischer Machtentfaltung gelangende mykenische Festland eine wahre Fülle von Belegen. Voran stehen wiederum die argivischen Residenzen Mykenai und Tiryns mit ihren Fresken. Zu Anfang der spätmykenischen Zeit entstand der gewaltige, 17 Meter lange Fries, welcher die nördliche und einen Teil der westlichen Mauer des jetzt erbauten, prächtigen Megarons von Mykenai bedeckte <sup>65</sup>. Die Anschirrung der Wagen, die Ausfahrt, der Kampf mit dem Gegner rund um eine feindliche Stadt wird hier mit wunderbarer Anschaulichkeit geschildert. Die Fragmente zeigen uns den noch unbespannten Wagen, das Heranführen der Rosse durch die Knappen, das fertig geschirrte Gespann in Ruhe und im fliegenden Galopp der kämpferischen Aktion. Wesentlich jünger, aber immer noch der spätmykenischen Blütezeit angehörig, ist der große Jagdfries des Palastes von Tiryns <sup>66</sup>. Wieder wird die Ausfahrt mit besonderer Liebe dargestellt, an der übrigens auch Frauen teilzunehmen pflegten, weiter das Gespann in voller Fahrt, schließlich die Stellung der verfolgten Wildschweine durch Jäger und Hunde. Ähnliche Bilder wie die zuletzt beschriebenen muß es zu Tiryns, den zufällig erhaltenen Resten nach zu schließen, noch mehrfach gegeben

<sup>64</sup> Nur auf Larnakes von Zapher Papura und Episkopi finden sich Reste von Wagen: EVANS, *Prehist. Tombs*. p. 29, Fig. 26 a; *Kret. Chron. I.* 1947. p. 638.

<sup>65</sup> RODENWALDT, *Fries* p. 24 ff.; LAMB, *BSA XXV*. p. 249 ff. mit richtiger chronologischer Einstufung, bedingt durch die Tatsache, daß das Megaron erst zu Anbeginn der spätmykenischen Zeit entstanden ist (vgl. *BSA XXV*. p. 245 ff., 268 f.).

<sup>66</sup> RODENWALDT, *Tiryns II.* p. 96 ff., No. 113-193. Mit Recht nimmt RODENWALDT die Abhängigkeit von älteren Vorbildern an.

#### Fig. 2.

- a: Skizzen von Streitwagen auf Tontafeln von Knossos (Linearschrift B). Aus: EVANS, *Palace of Knossos IV. 2.* p. 821, Fig. 800. MACMILLAN, London 1935.
- b: Sardonyx von Vaphio. Gespann im Stechtrab. Aus: EVANS, *Palace of Minos IV. 2.* p. 820, Fig. 799. MACMILLAN, London 1935.
- c: Streitwagen im Museum von Florenz. Aus: W. WOLF, *Die Bewaffnung des alt-ägyptischen Heeres*, Tafel 17 oben. HINRICHS, Leipzig 1926.
- d: Skarabäus Thutmosis I. Aus: WIESNER, *Fahren und Reiten. Alter Orient* 38. 1939. 2-4. Tafel I 8. HINRICHS, Leipzig.
- e: Gefäß aus Pferdegrab von Schachtachty. Aus: *Archiv für Orientforschung XIV.* 1944. p. 287, Fig. 1. (Aus einem Artikel HANČARS.)
- f: Absprunggalopp auf Fresko von Hagia Triada. Aus: EVANS, *Palace of Minos II. 1.* p. 355, Fig. 201. MACMILLAN, London 1928.
- g: Amphore des VI. Schachtgrabes mit gerahmtem Greif. EVANS, *Palace of Minos I.* p. 559, Fig. 406 a. MACMILLAN, London 1921.





Fig. 2.

haben, ebenso zu Orchomenos und sicher auch in einigen anderen Herrensitzen<sup>67</sup>. Sie waren das Lieblingsthema der spätmykenischen Freskomalerei.

Da sich in der spätmykenischen Zeit auch die Vasenmalerei zur Wiedergabe von figuralen Szenen entschließt, versteht es sich von selbst, daß nun vor allem die Wagenfahrt abgebildet wird. Solches tritt uns mit besonderer Häufigkeit auf Kypros entgegen, wo eingewanderte achäische Töpfer<sup>68</sup> immer wieder Kratere in mykenischem Stil mit dem Bilde eines in Ruhestellung befindlichen Streitwagens schmücken<sup>69</sup>. Ohne Zweifel geht dieses ursprünglich auf ein Freskenbild zurück, wurde dann aber mechanisch von einem Krater auf den anderen kopiert und verlor so immer mehr den Zusammenhang mit dem im Freskenvorbild ursprünglich so genau beobachteten Objekt. Auch die im kyprischen Typus mitunter beigegebenen Begleitfiguren zu Fuß gehen ursprünglich auf das Inventar der Freskenmalerei zurück, besonders der das Pferd am Zügel führende Knappe<sup>70</sup>. In sachlicher Hinsicht lernen wir aus diesen Wagenbildern, daß nun auf Kypros mitunter (wohl unter hethitischem Einfluß) auch drei Personen im Wagen Platz fanden und daß die Fahrt nicht mehr so sehr kriegerischen Zwecken als friedlicher Repräsentation gedient zu haben scheint.

Die Vasenmaler des griechischen Festlandes haben gelegentlich den kyprischen Typus, der auf Krateren ja auch nach Griechenland importiert wurde<sup>71</sup>, in seiner hieratischen Steifheit nachgeahmt oder auch unmittel-

<sup>67</sup> Vgl. die tirynter Fragmente, Tiryns II. p. 8 ff., No. 4 f., p. 162, Fig. 68 f.; zu Orchomenos s. BULLE, Orchomenos, Abh. Bayer. Akad. d. W. XXIV. 1907. p. 71 ff. Tafel 28, 15, 17.

<sup>68</sup> Daß die kypromykenische Ware auf der Insel selbst von eingewanderten Achäern hergestellt wurde, habe ich gegen FIMMEN, Die kretisch-mykenische Kultur p. 105 und GJERSTAD, Studies on prehist. Cyprus 1926. p. 218 ff. schon Etruskische Frühgeschichte p. 23 betont. Das hat durch die Arbeiten der Schweden und Franzosen nun seine volle Bestätigung gefunden; vgl. SCHAEFFER, Missions en Chypre 1936. p. 75 ff.; FURUMARK, The Mycenaean Pottery, Analysis 1941. p. 431 ff. und bes. Sjöqvist, Problems of the Late Cypriote Bronze Age 1940. p. 66 f.

<sup>69</sup> Liste der kyprischen Wagenkratere bei MERCKLIN p. 20 f. (hier auch Scherben von MILET erwähnt). Vgl. weiter die Behandlung der Gattung bei FURUMARK p. 433 ff. und ANDERSON IMMERWAHR, AJA 49. 1945. p. 544 ff. Zur festländischen Klasse FURUMARK p. 448 ff. (s. ebd. p. 237 ff., 242 ff., 332 ff., 433 ff. mit den Abb. 25 f. und 56). Zu den kypromykenischen Krateren in Syrien und Palästina s. WACE-BLEGEN, Klio 32. 1939. p. 142 und SCHAEFFER, BSA XXXVII. 1936/37. p. 212 ff. In Kypros wurde die Streitwagenszene übrigens auch auf Siegelzylindern abgebildet. Vgl. das östlich von Knossos gefundene kyprische Stück, Palace IV. p. 425 f., Fig. 351, das sowohl Pferde wie auch geflügelte Greifen zeigt.

<sup>70</sup> Zur Wiedergabe dieses Motivs auf Vasen vgl. Corpus Vasorum. Niederlande 12, 7 und die Liste FURUMARKS, p. 449 sub 11 f. Hierzu gehört aber sicher auch noch das wohl vom griechischen Festland importierte (oder nach einem festländischen Import kopierte) Stück bei SCHAEFFER, Ugaritica I. 1939. p. 103, Fig. 96 E. Ein ähnliches Exemplar soll nach FURUMARK p. 244 aus Berbati stammen.

<sup>71</sup> Importiert nach Nauplia: FURTWÄNGLER-LÖSCHCKE, Mykenische Vasen (MV) 15, 97 und Rhodos: Annuario (Sc. Arch. Atene) VI/VII. p. 233 f., Fig. 149 f. = C. Vas. Italien 460; Münchener Vasenkatalog No. 47. Imitationen zu Tiryns, Mykenai, Berbati (s. nächste Anm.) und auf Rhodos (Annuario VI/VII. p. 151 f., Fig. 73 f.). Nach Kypros weist auch der mit vier Personen besetzte Prunkwagen auf dem an der Suda-Bucht

bar ein stehendes Gespann der ihnen zugänglichen Fresken zur Vorlage genommen<sup>72</sup>. Daneben gab es aber Vasenmaler, die sich von Fresken (wenigstens, soweit wir diese kennen) wie von keramischen Vorbildern unabhängig machten. Einer von ihnen schuf die wunderbare Skizze eines sich aufbäumenden Rosses<sup>73</sup>. Im übrigen steht hier Originelles neben Stümpereien<sup>74</sup>. Mehrfach wird der Streitwagen völlig anders abgebildet als auf den Fresken. Schwerlich hat sich der Bau des Wagens verändert, eher die Art, ihn darzustellen<sup>75</sup>.

An sonstigem Material bietet uns die spätmykenische Zeit noch einige „abgekürzte“ Tonstatuetten, welche die Streitwagenfahrt darstellen sollen, in den Gräbern<sup>76</sup> und ebenda ausnahmsweise auch Pferdetrensen<sup>77</sup>.

Soviel über den Streitwagen in mykenischer bzw. minoischer Zeit. Vergleichen wir nun den mykenischen Typus mit seinen orientalischen Parallelen, so erkennen wir ohne Mühe, daß es sich um die gleiche Grundform handelt (eine Achse, vierspeichige Räder, Kasten mit der Mitte auf der Achse aufsitzend, Deichsel vom Wagenboden ausgehend, zwei Mann Besatzung). Seine Entlehnung um 1570 v. Chr. aus dem Orient kann somit als sicher angenommen werden, nur ist es ganz unmöglich zu entscheiden, welcher speziellere Teil des Orients hierfür in Frage kommt, da sich damals der ägyptische vom vorderasiatischen Typus in keiner Weise unterschieden hat.

In einigen Einzelheiten wendet sich allerdings der spätere mykenische Typus vom orientalischen ab. Es handelt sich dabei um folgende Abweichungen:

gefundenen und von DRERUP veröffentlichten Krater (Forschungen auf Kreta 1942, hrsg. von MATZ, 1951. p. 82 ff.). Vgl. auch das von JANTZEN ebd. Tafel 3, 1 und 50 publizierte Gefäß aus Kydonia mit Streitwagenszene und außerdem Hesperia XVIII. 1949. p. 156 f. zum Fund von Korinth.

<sup>72</sup> SCHLIEMANN, Tiryns Tafel 14, 15, 17 b, 21 a, b, 22 e; p. 408, Fig. 152; BSA XXV, Tafel 14, 1 d; vgl. ANDERSON IMMERWAHR, a. a. O. p. 554 ff.

<sup>73</sup> MV 41, 429. Es handelt sich um ein ausgesprochenes Bewegungsbild, wie es eigentlich nur von der Hand eines Minoers und in der Zeit vor 1400 zu erwarten wäre. Doch gab es damals auf Vasen u. W. noch keine Pferdeszenen.

<sup>74</sup> Vortrefflich SCHLIEMANN, Tiryns p. 409, No. 155, das die Streitwagen in Kavalierverspektive (zu dieser RODENWALDT, Fries p. 55) übereinander zeigte, so wie das auch auf Fresken vorgekommen sein könnte (mutatis mutandis auch im gleichzeitigen Ägypten; z. B. WRZSZINSKI, Atlas I, Tafel 26). Wohlgelungen weiter der bewaffnete Mann, welcher ein Roß am Zügel führt MV 38, 395.

<sup>75</sup> Zum „Bügelwagen“ vgl. MERCKLIN p. 28 ff. Doch meinen die Darstellungen MV 41, 427 und SCHLIEMANN, Tiryns p. 409, No. 155 m. E. unbedingt die normale Form des Wagens. Aber auch bei MV 40, 420; 38, 390 und 391 und dem Heidelberger Fragment Arch. Anz. 1927. p. 250 ff., Abb. 1 könnte höchstens die Konturierung des Geländers eine andere gewesen sein. Im übrigen liegt der Unterschied zur Normaldarstellung ja einfach darin, daß auch die Unterkörper der Fahrer sichtbar sind, also vom Wagen nur der Geländerrand, nicht aber die Wandverkleidung angegeben wird.

<sup>76</sup> Mykenai: Eph. 1888. p. 170; WACE, Chamber Tombs at Mycenae 1932. p. 216 f., Tafel 24 a. — Heraion: BLEGEN, Psosymna 1937. p. 365, Fig. 617 f. — Nauplia: BLEGEN, p. 365, Anm. 2. — Ialysos: Myk. Vas. p. 9, Tafel 11, 68. Vgl. zu den Exemplaren aus Nauplia, Vari und Kypros MERCKLIN p. 13.

<sup>77</sup> Milet und Mykenai: POTRATZ, Archiv für Orientforschung XIV. 1941. p. 4, 6, 8 f.; WIESNER, Religionsgeschichtl. V. u. V. 26. 1938. p. 147. Aus einem Grab von Mykenai auch ein Pferdeschädel: WACE p. 14.



1. Die Einführung einer Verbindung des oberen Kastenrandes mit dem Deichselkopf (also nicht so, wie im Orient mit dem ersten Viertel der Deichsel), zuerst wohl durch Gurten, dann aber (was im Orient anscheinend unbekannt blieb; s. p. 714 f.) durch eine Holzstange (Oberdeichsel), welche mit Hilfe von Gurten oder Holzversteifungen (Arkaden) mit der Unterdeichsel verbunden war.

2. Erweiterung des Wagenkastens zu dem sog. zweiteiligen Typus.

3. Führung der Zügel, nicht durch Jochringe, sondern direkt von der Hand des Lenkers zu den Pferdemaulern.

4. Die Mähnen der Pferde wurden zu Büscheln aufgebunden.

Bei der zuerst angeführten Abweichung dürfte es sich mit Sicherheit um eine im ägäischen Raum (in Kreta oder Mykenai) vorgenommene spontane Erfindung zur Verstärkung der Deichselkonstruktion handeln, gefordert durch das hier für Wagenfahrten viel ungünstigere Terrain. Die Erweiterung des Wagenkastens erfolgte sicher erst in mittelmikenischer Zeit, denn auf den frühmykenischen Darstellungen ist sie noch nicht vorhanden. Auch die Mähnenbüschel treten erst damals auf und haben im Orient keinerlei unmittelbare Parallele<sup>78</sup>. Handelt es sich bei alledem um Ausgestaltungen, welche man im ägäischen Bereich auf eigene Faust durchgeführt hat, so stellt sich andererseits die mykenische Zügelführung gegenüber der orientalischen als die primitivere dar. Weshalb man sich zu einem derartigen Rückschritt entschlossen haben sollte, ist schwer zu sagen. Vielleicht verhielt es sich aber so, daß die freie Zügelführung um 1570 auch bei den Ariern noch die allgemein übliche war, und daß man hier erst gegen 1550 nach dem Vorbild des altmesopotamischen schweren Wagens zu der Verwendung von Jochringen überging, was man im ägäischen Bereich nicht mehr mitmachte. Das würde damit übereinstimmen, daß man in Knossos und Mykenai auch die anderen orientalischen Neuerungen, wie das sechs- oder achtspeichige Rad, nicht übernommen hat. Überhaupt können wir ja folgendes feststellen — und das ist ein immerhin bedeutsames Ergebnis —: Ein Zusammenhang zwischen orientalischem und mykenischem Typus besteht überhaupt nur zu Anfang und gleichsam punktuell zur Zeit der Entlehnung. Weitere gegenseitige Beeinflussungen von irgendwelcher Bedeutung fanden nachher nicht statt<sup>79</sup>. Nach 1570 entwickelten sich beide Typen vielmehr selbständig voneinander weiter. Auf der orientalischen Seite zweigte sich schließlich der hethitische Dreimannwagen ab, während die Wagen von Syrien und Ägypten auch weiterhin einen

<sup>78</sup> Möglich, daß man hierzu durch die Mähnenzier der pharaonischen Prunkgespanne angeregt wurde, doch haben deren Straußenfedern mit den Mähnenbüscheln der kretisch-mykenischen Rosse nur eine ganz entfernte Ähnlichkeit.

<sup>79</sup> Die Besatzung von drei Mann tritt nur auf Kypros, wohl unter hethitischem Einfluß, vereinzelt in Erscheinung (z. B. Bull. Corr. Hell. 1907. p. 230 sub No. 5, Fig. 8 f. oder Brit. Mus. Cat. I, 2. p. 69 f., C 352). Zusammenhänge ergeben sich weiter in den Pferdetransporten (vgl. POTRATZ, Archiv für Orientforschung XIV. 1941. p. 2 ff., 10 ff.; zu den Radtrassen wären auch die Scheibentrassen der mykenischen Fresken Tiryns II, Tafel II, 4 und XIV, 2 zu vergleichen!), doch könnte das schon von der Streitwagenentlehnung um 1570 seinen Ausgang genommen haben; zu den Trassen im allgemeinen vgl. G. HERMES a. O. und W. SCHMIDT p. 110, 112, 123 f.

so gut wie identischen Typus zeigten. Auf Kreta und in Mykenai schlug man einen etwas anderen Entwicklungsgang ein und verfolgte diesen gemeinsam. Für die Frage nach dem Weg, auf dem der Streitwagen von den Ariern nach Mykenai gelangte, vermag unsere typologische Untersuchung also nichts auszusagen. Wir erkennen wohl, daß ein einmaliger Entlehnungsakt vorliegt, der in die Zeit fällt, da die Griechen vorübergehend die Macht zur See wie die Herrschaft über Kreta gewonnen hatten und den Ägyptern bei der Vertreibung der Hyksos halfen. Ein typologischer Nachweis für eine unmittelbare Entlehnung aus Ägypten läßt sich aber infolge der Gleichartigkeit des damaligen ägyptischen Wagens mit dem vorderasiatisch-arischen nicht erzielen.

Auch die Frage nach den Pferderassen führt uns hier nicht weiter. In Mykenai hat man zuerst die in Griechenland heimischen, bis dahin offenbar in einem noch gleichsam halbwildem Zustand gehaltenen Pferde eingespannt (s. o. p. 717 ff.), und erst nachträglich die Rasse durch Import aus dem Orient verbessert. Auf Kreta mußte man von Anfang an importieren und tat das anscheinend gleich auch vom Orient her. Da aber die Ägypter ihre Rosse aus Vorderasien erhielten, kann man natürlich nicht sagen, ob die importierte Rasse unmittelbar aus Vorderasien oder aber über Ägypten eingeführt wurde.

Im Grunde bleibt somit für uns immer noch offen, auf welchen Wegen Streitwagen und Rennpferd nach der Ägäis gelangten, ob über Ägypten, direkt von Syrien oder aber über Kleinasien. So verlockend der historische Synchronismus von 1570 (Einführung von Wagen und Rennroß, gleichzeitig Teilnahme an der Hyksosvertreibung in Ägypten) auch ist, an der Uniformität des orientalischen Vergleichsmaterials scheitert alles Bemühen einer ergänzenden typologischen Spezifizierung.

#### 4. Die Herkunft des mykenischen Streitwagenbildes

RODENWALDT<sup>80</sup> glaubte mit seiner These vom „asiatischen Galopp“ ein Indizium für die direkte Entlehnung des Streitwagens von Vorderasien aus (also unter Ausschaltung Ägyptens) gewonnen zu haben. Träfe das zu, so würde auch die Möglichkeit eines Auftretens von Ariern bis in den ägäischen Bereich, ja bis nach Mykenai selbst, beträchtlich an Wahrscheinlichkeit gewinnen. Es obliegt uns daher, der Frage nach der Herkunft dieser Art der Galoppdarstellung, wie überhaupt der Frage nach der Entstehung wie der Geschichte des Streitwagenbildes mit aller Sorgfalt nachzugehen.

Wir können im ägäischen Raum des zweiten Jahrtausends drei Arten von Galoppdarstellungen unterscheiden: den immer schon so genannten „fliegenden Galopp“<sup>81</sup>, weiter zwei andere Arten, welche ich als „Absprung-

<sup>80</sup> Ἐπιτύμβιον ΧΡΗΣΤΟΥ ΤΣΟΥΝΤΑ, Athen 1940, p. 431 ff.

<sup>81</sup> Die Bezeichnung stammt von REINACH in seiner grundlegenden Abhandlung über die Galoppdarstellung in der Vergangenheit *Rev. Arch.* 3. Ser. 36. 1900. p. 216 ff., 441 ff.; 37. 1900. p. 244 ff.; 38. 1901. p. 27 ff., 224 ff.; 39. 1901. p. 1 ff.; vgl. weiter PROCOPE-WALTER, *Syria* X. 1929. p. 85 ff. und LEFORT DES YLOUZES, *Rev. Arch.* VI. Ser. 94. 1939. p. 45 ff.

galopp“ und als „Aufsprunggalopp“ bezeichne. Wir müssen uns mit allen dreien eingehender beschäftigen.

Der fliegende Galopp zeigt den Tierkörper horizontal und gleichsam in der Luft schwebend, die Vorderbeine sind nach vorne, die Hinterbeine nach rückwärts gereckt und berühren nirgends den Boden (bzw. eine Grundlinie). REINACHS Annahme, daß es sich bei dem fliegenden Galopp ausschließlich um eine bildnerische Fiktion handle, hat durch EDGERTON (*Journal of the American Oriental Society* 56. 1936. p. 178 ff.) eine Modifizierung erfahren, da er an Hand von Filmaufnahmen nachwies, daß wenigstens eine Doggenart den fliegenden Galopp wirklich ausführt. Daß Gleiches auf das Pferd nicht zutrifft, ist bekannt. Für eine Reihe von Tierarten mangelt es bisher leider an kinematographischen Feststellungen über die Art ihres Galoppierens<sup>82</sup>.

Der fliegende Galopp wurde in Ägypten wie in Vorderasien erst verhältnismäßig spät in die bildende Kunst eingeführt. In Ägypten verwendet man noch im Mittleren Reich vielmehr eine Art von Spreizstellung (Fig. 5), bei der die mäßig nach vorne bzw. rückwärts gereckten Extremitäten des Tieres mit den Hufen auf der Grundlinie aufsitzen<sup>83</sup>. Gleiches gilt für manche

<sup>82</sup> Doch behält REINACH (auch gegenüber EDGERTON und LEFORT DES YLOUZES, p. 47) vollkommen recht mit der Ansicht, daß der fliegende Galopp nicht so ohne weiteres in spontaner Analogie an mehreren Stellen unabhängig voneinander erfunden werden konnte. Wenn es erst kinematographischer Aufnahmen bedarf, um festzustellen, daß wenigstens bei einer Tierart der fliegende Galopp tatsächlich vorkommt, so lernen wir daraus immerhin, daß eine derartige bildnerische Konzeption keineswegs nahe lag, sondern viel eher einen Akt von ganz ungewöhnlicher Ingen'ösität darstellt.

<sup>83</sup> Vgl. die Szene aus dem Mittleren Reich bei BLACKMAN, *The Rock Tombs of Meir I*, Tafel 6 und DAVIES, *The Tomb of Antefoker*, Tafel 6 (WRESZINSKI, *Atlas I*, 215). Im Grab des Mer ausnahmsweise auch einige Tiere, welche bloß auf den Hinterfüßen stehen, doch handelt es sich dabei mehr um ein Aufbäumen als Reaktion auf erhaltene Pfeilschüsse als um Galopp.

Fig. 3.

- a : Streitwagen von Tyliossos. Aus : HAZZIDAKIS, Tyliossos. p. 41, Fig. 20. GEUTHNER, Paris 1921.
- b : Goldring des IV. Schachtgrabes mit Hirschjagd. Aus : KARO, Schachtgräber von Mykenai, Tafel 24, No. 240. BRUCKMANN, München 1931.
- c : Streitwagen-Hieroglyphe aus der Achmose-Inschrift von Elkab. Nach LEPSIUS, *Denkmäler III*. 12 b.
- d : Minoisches Flachsiegel mit Aufsprunggalopp. Aus : EVANS, *Palace of Minos I*. p. 716, Fig. 539 c. MACMILLAN, London 1921.
- e : Siegelabdruck aus Hagia Triada. Gespann im Stechtrab. Aus : EVANS, *Palace of Minos IV*. 2. p. 828, Fig. 808. MACMILLAN, London 1935.
- f : Kanne im Zweifarbenstil aus dem VI. Schachtgrab von Mykenai. Aus : EVANS, *Palace of Minos I*. p. 559, Fig. 405 g.
- g : Dolchgriff des Hyksoskönigs Apophis. Aus : EVANS, *Palace of Minos I*. p. 717, Fig. 540.
- h : Streitwagenszene von ägyptischem Fayence-Becher in Eton College. Aus : *Journal of Egyptian Archaeology V*. 1918. Tafel 25 A. (Egypt. Explor. Fund. London).
- i : Siegelabdruck aus Hagia Triada : Zwei Löwen im fliegenden Galopp. Aus : EVANS, *Palace of Minos I*. p. 716, Fig. 539 a.



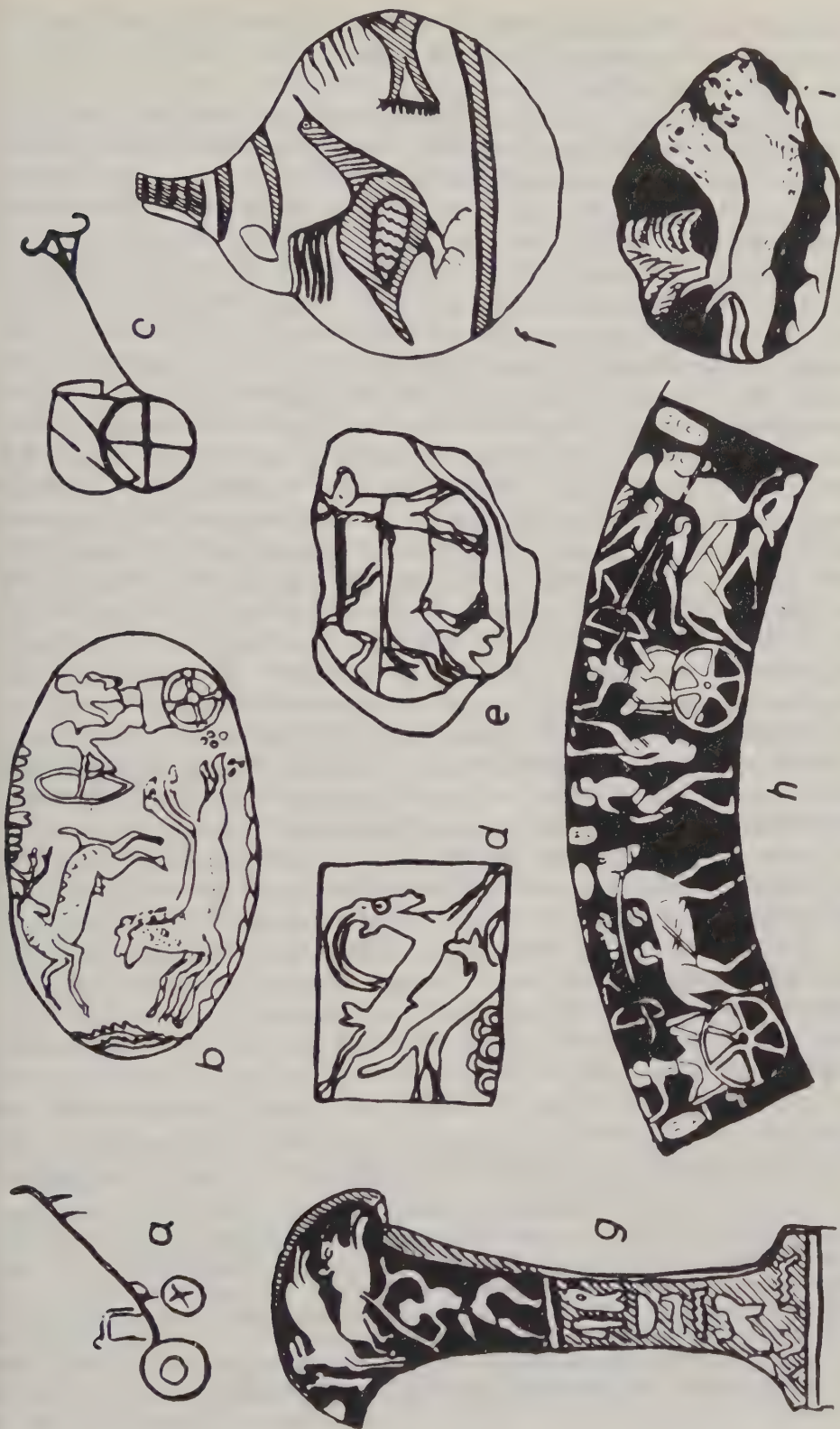


Fig. 3.

vorderasiatische Darstellungen (s. p. 714, Anm. 26, Tafel 1 b), doch sind die Extremitäten oft so wenig gereckt, daß man zweifeln kann, ob überhaupt ein Galopp wiedergegeben werden soll<sup>84</sup>.

Die Erfinder der Darstellung des fliegenden Galopps waren vielmehr die Minoer. Schon als Meister des eidetischen Bewegungsbildes wäre ihnen eine derartige Schöpfung am ehesten zuzutrauen. Und in der Tat zeigen uns bereits Siegelabdrücke aus Mittelminoisch III den fliegenden Galopp mit solcher Virtuosität (EVANS, Palace I. p. 716. Fig. 539 a, b; unsere Fig. 3 i) verwendet, daß seine Kreierung mindestens in die vorausgegangene Stufe Mittelminoisch II (ca 1850-1700) zurückversetzt werden muß. Damit stimmt überein, daß auch die zweite Erfindung der Minoer, der Aufsprunggalopp, bis in Mittelminoisch II zurückverfolgt werden kann (vgl. EVANS I. p. 716. Fig. 539 c; unsere Fig. 3 d), wie er ja mit der des fliegenden Galopps aufs engste zusammengehört (s. u.). Auch der Greif im fliegenden Galopp auf einer melischen Vase (EVANS, I. p. 558. Fig. 405 a-c), aus Mittelkykladisch III stammend, setzt eine längere Verwendung dieser Darstellungsart auf Kreta voraus und weist auf Mittelminoisch II als Entstehungszeit. Der fliegende Galopp ist daher auf Kreta viel älter als in Ägypten und Vorderasien. Er wird also erst durch minoischen Einfluß dahin gelangt sein. Das älteste uns bekannte Fundstück, welches in Ägypten den fliegenden Galopp zeigt, ist die Klinge aus dem Grab der Achhotep (1570-1550). Daß die darauf dargestellte Tierverfolgung von Kreta her beeinflusst ist, zeigt die charakteristisch minoische Felszeichnung, welche (ganz so wie auf einer Klinge des IV. Schachtgrabes; vgl. beide nebeneinander abgebildet bei EVANS, Palace I. p. 715. Fig. 537 f.) uns die Annahme nahelegt, daß der Entwurf zur Gravierung (bzw. deren Vorbild in Gestalt einer echt ägäischen Klinge) von minoischer Hand stammt, die Ausführung des uns vorliegenden Exemplars jedoch von ägyptischer Seite erfolgte. In welchem hohen Maße der fliegende Galopp in der Folgezeit bei den Ägyptern für freilaufende Tiere Anwendung fand, belegen uns die Jagdgemälde (z. B. Tafel 1 c) der Gräber der XVIII. Dynastie<sup>85</sup>.

Nach Vorderasien ist der fliegende Galopp noch viel später und erst unter ägyptischem bzw. minoischem Einfluß gelangt. Er tritt uns hier am frühesten auf der einen Goldschale von Ugarit (Fig. 4 a; vgl. Syria XV. 1934. Tafel 16; wohl aus dem 15. Jahrhundert) und auf einem etwa gleichalten Siegelzylinder<sup>86</sup> entgegen.

Die zweite Art der in der Ägäis verwendeten Galoppdarstellungen bezeichnete ich als Aufsprunggalopp. Die gereckte Stellung des Tieres ist die nämliche wie im fliegenden, nur neigt sich der Körper kopfvoraus

<sup>84</sup> Wohl zeigen die ganz alten Siegelbilder von Susa (vgl. CONTENAU, Manuel Arch. Orient. I. 1927, Fig. 291 f., 302) schon so etwas wie fliegenden Galopp, doch nur durch Weglassung der Grundlinie. Wo diese vorhanden ist, berühren die Hufe der galoppierenden Tiere ausnahmslos den Boden. Zu einer richtigen Durchbildung und Weiterentwicklung zu einem fliegenden Galopp ist dieser Ansatz niemals gekommen, vielmehr geriet er bald wieder in Vergessenheit.

<sup>85</sup> Vgl. z. B. WRESZINSKI, Atlas I. 26, 185, 53, 262, 353.

<sup>86</sup> FRANKFORT, Cylinder Seals 1939. Tafel 44 b; MOORTGAT, Rollsiegel 1940. Tafel B 8.

nach abwärts, so daß die Vorderhufe sich dem Boden entweder nähern oder ihn bereits berühren. Es soll somit dargestellt werden, wie der Sprung zu Ende geht. Wieder handelt es sich um ein echt minoisches Bewegungsbild. Das erwähnte Siegel aus Mittelminoisch II (Fig. 3 *d*) zeigt uns, daß diese Art des Galopps damals bereits mit vollendeter, meisterlicher Freiheit verwendet wurde. In Ägypten hat man auch sie nachher (dazu u. p. 738) übernommen und auf Jagdbildern zusammen mit dem fliegenden verwendet (Tafel 1 *c*)<sup>87</sup>. Gleiches belegt uns für Vorderasien die Goldschale von Ugarit (Fig. 4 *a*) und der bereits erwähnte Siegelzylinder.

Und nun zum Absprunggalopp. Die Minoer waren nicht nur die Meister des Bewegungsbildes schlechthin, sondern sie vermochten es auch, eine Bewegungsaktion in verschiedenen Phasen darzustellen. So z. B. beim Stierspringen den Augenblick, da der Springer die Hörner faßt, weiter den anderen, in dem er das Rad über den Stierrücken schlägt und vielleicht auch den dritten, in welchem der Akrobat wiederum auf dem Boden landet. In ähnlicher Weise haben wir auch die minoischen Galoppdarstellungen aufzufassen: Absprung, fliegender und Aufsprunggalopp sind drei Phasen einer einzigen Bewegungsaktion. Haben wir das einmal richtig erkannt, so liegt die Annahme nahe genug, daß auch der Absprunggalopp eine minoische Erfindung sei. Und in der Tat zeigt sich so etwas wie ein Absprung auf dem bekannten Freskenfragment von Hagia Triada (EVANS, Palace II. p. 355. Fig. 201), wo das Tier wohl auch schon mit den Hinterhufen den Boden verlassen hat, der Körper aber noch nach aufwärts gestreckt erscheint, was auf hochgehobene Vorderbeine schließen läßt (Fig. 2 *f*). In ähnlichem Absprunggalopp wird uns der Hirsch auf dem Goldring des vierten Schachtgrabes (KARO, Schachtgräber. No. 240. p. 73 f. Tafel 24) dargestellt (Fig. 3 *b*). Wieder haben die Hinterhufe den Boden bereits verlassen, der Körper ist aber nach aufwärts gerichtet, die Vorderbeine sind erhoben, außerdem der Kopf zurückgewandt<sup>88</sup>. Die allererste Phase des Absprungs, in welcher die Hinterhufe des Tieres noch auf dem Boden stehen und es sich damit gleichsam in schräger Richtung nach aufwärts abstößt, ist meines Wissens in Kreta nicht zu belegen.

Wann tritt der Absprunggalopp nun jenseits des Mittelmeeres auf? RODENWALDT, 'Επ. Τσ. p. 431 bezeichnete die Darstellung der ersten Phase des Abspringens, in der die Hinterhufe noch auf dem Boden stehen, der Körper und die vorderen Extremitäten aber bereits gehoben sind, als „asiatischen

<sup>87</sup> Vgl. die p. 732, Anm. 85 angeführten Bilder und bes. auch DAVIES, The Tomb of Puyemrê I, Tafel 7. Mit Vorliebe wurde der Aufsprunggalopp für verfolgende Hunde verwendet, so auf Kreta und unter minoischem Einfluß in Ägypten, Ugarit und Griechenland (vgl. Tiryns II. p. 128 ff., Tafel 13). Der Aufsprung gilt hier allerdings öfter dem verfolgten Tiere.

<sup>88</sup> Eine Vorstufe hierzu haben wir in dem M. M. II. Siegel EVANS, Palace IV. p. 500, Fig. 439 zu erblicken. Es scheint aus der früheren Hälfte der genannten Periode zu stammen, in der der Absprunggalopp noch nicht erfunden war und stellt gleichsam ein Experiment auf dem Wege zu seiner Erfindung dar. Gegen Ende von M. M. II. wird (da gleiches vom fliegenden und vom Aufsprunggalopp gilt) auch der Absprunggalopp bereits erfunden gewesen sein.



Galopp“, führt also seine Herkunft auf Vorderasien zurück. Dort hätte man ihn zu allererst, und zwar für Streitwagenbespannungen verwendet. Von dort wäre er dann etwa gleichzeitig (und zwar zusammen mit dem Streitwagenbild wie auch mit dem Streitwagen selbst) einerseits nach der Ägäis, andererseits nach Ägypten gelangt (RODENWALDT, p. 433 und ihm folgend MATZ, Handbuch der Archäologie II. 1950. p. 266. Anm. 2).

Nach der neuen mesopotamischen Chronologie (s. p. 708) können die Arier frühestens nach 1758 bzw. 1670 in Mesopotamien und Syrien eingebrochen sein; doch ist solches wahrscheinlich erst um 1741 bzw. 1654 geschehen, sicher aber nicht nach 1600. Von da an kann es erst ein Streitwagenbild gegeben haben (die aus der Zeit vorher stammenden Fresken von Mari zeigen bezeichnender Weise noch keines). In der Tat treten uns Streitwagenszenen auf vorderasiatischen Siegelzylindern seit dem Ariereinbruch mehrfach entgegen. Nach den vierspeichigen Rädern können wir die ältesten, „mitannischen“ Exemplare etwa des 17. bis 15. Jahrhunderts gegenüber den jüngeren aussondern. Aus dem 15. Jahrhundert stammen auch die Siegel aus Nuzi<sup>89</sup>. Was aber müssen wir hinsichtlich der Gangart feststellen? Gerade diese ältesten Siegelgruppen kennen den Absprunggalopp noch nicht, sondern zeigen die Rosse mit allen vier Beinen auf der Grundlinie fußend, entweder in gewöhnlichem Sinne schreitend oder aber die Extremitäten mitunter in der nämlichen Weise gereckt (Taf. 1 a, b), wie das im Mittleren Reich Ägyptens der Fall ist. Daß letzteres den Galopp andeuten soll, zeigen uns noch die Abrollungen „mitannischer“ Siegelzylinder auf babylonischen Tontafeln der späteren Kassitenzeit<sup>90</sup>, von denen die eine in die Zeit zwischen 1350 und 1230 datiert werden kann. Die hier dargestellten „Kentauren“ sind zweifellos galoppierend gedacht. Dennoch stehen sie mit allen vier Hufen auf dem Boden. Weder der Absprung- noch der fliegende Galopp war damals also schon bis Babylonien vorgedrungen. Andererseits bringt die Goldschale von Ugarit zwar schon ein Streitwagenbild mit Absprunggalopp (Fig. 4 a), doch ist sie gegenüber den Schachtgräberszenen viel zu jung. SCHAEFFER, Syria XV. 1934. p. 130 datierte sie ins 14. Jahrhundert, während ich lieber an das 15. dachte<sup>91</sup>. Die Figuren dieser Schale stehen bereits ganz unter ägyptisch-ägischem Einfluß. Wäre sie ein Beleg für die Bodenständigkeit des Ab-

<sup>89</sup> Vgl. die p. 714, Anm. 26 zitierten Zylinder, weiter HOGARTH, Journal Egypt. Arch. VII. 1922. p. 213, Tafel 24, 10 f. Aber auch noch bei Siegeln mit sechsspeichigen Rädern treffen wir verschiedentlich auf die ältere Stellung der Pferde, so WRESZINSKI, Löwenjagd, Abb. 18 und 23, vgl. weiter HERZFELD, Arch. Mitt. aus Iran IX. 1938. p. 52, No. 139 (= GUIMET 115). Mit Recht hat HERZFELD p. 67 ff. darauf hingewiesen, daß für das ältere Streitwagenbild eine beträchtliche Zeitdauer angenommen werden muß und daß das Bild mit der neuen Galoppart daher nicht in Mesopotamien entstanden sein kann.

<sup>90</sup> CLAY, Univ. Penns. Babyl. Exped. XIV. p. 15, Tafel 15, 48, 4. 6 (zur Datierung WEIDNER mündlich); DE CLERQ 263 = FRANKFORT, Cyl. Seals, Tafel XXXI f.

<sup>91</sup> Ich möchte die Schale zeitlich nicht zu weit von den minoischen Treibarbeiten entfernen. Auch die Vierspeichigkeit des Wagenrades befürwortet das 15. Jahrhundert als Herstellungszeit. [Korr.-Zus.: In Ugaritica II. 1949. p. 5 datiert SCHAEFFER die Schale jetzt auf Grund der Stratigraphie von Ugarit auf 1450-1365 v. Chr.]

sprunggalopps in Nordsyrien, so müßten wir erwarten, daß dieser auch in Mesopotamien früher zur Einführung gelangt sein würde, als dies der Fall ist. Ich möchte das Streitwagenbild von Ugarit daher auf ägyptische Bilder zurückführen, wofür auch zwei Einzelheiten sprechen: einmal daß nur der Bogenschütze, nicht aber auch ein Lenker auf dem Wagen steht, gerade so



Fig. 4. a: Jagdszene der Goldschale von Ugarit. Aus: Syria XV. 1934. Tafel 16. GEUTHNER, Paris. b: Amygdaloid aus Knossos. Gespann zum Stechtrab ansetzend. Aus: EVANS, Palace of Minos IV. 2. p. 816, Fig. 795. MACMILLAN, London 1935. c: Levantinischer Zweifarbenstil. Gerahmte Tierbilder. Aus: Quarterly of the Department of Antiquities in Palestine VIII. 1938. Tafel 14 B oben. Oxford University Press. (Aus einem Artikel HEURTLEYS.) d: Streitwagenszene von Schachtgräberstele in Mykenai, darunter Tiervverfolgung. Aus: EVANS, Palace of Minos IV. 1. p. 251, Fig. 189. e: Levantinischer Zweifarbenstil. Fries mit Wasservögeln. Aus: Quarterly of the Department of Antiquities in Palestine VIII. 1938. Tafel 15 a.



wie das beim Streitwagen des Pharaos der Fall ist, weiter, daß er die Zügel um den Leib geschlungen trägt, um die Hände zum Bogenschuß freizubekommen. Bedenken wir, daß die Szene mit Absprunggalopp in Mykenai bereits in der Zeit seit 1570 auftritt, so wird uns klar, daß diese Neuerung nicht von Asien gekommen sein kann, da sie dort erst später und allmählich Eingang fand. Wohl zeigen jüngere Siegel etwa seit dem 14. und 13. Jahrhundert in zunehmender Zahl den Absprunggalopp (vgl. u. a. MOORTGAT, Mesopotamische Rollsiegel, Tafel 67, 563; OLZ XXXIII. Tafel I. 5. und besonders das auf etwa 1132 datierte assyrische Siegel bei OPITZ, Archiv für Orientforschung X. 1935. p. 48 ff.), gerade daß sie aber nun erst den älteren „Spreizgalopp“ und das gewöhnliche Schreiten ablösen, bezeugt uns ihr jüngeres Alter. Damit erweist sich die Bezeichnung „Asiatischer Galopp“ als durchaus ungerechtfertigt, seine Heimat ist anderswo zu suchen.

Man könnte nun auf den Gedanken kommen, daß das Streitwagenbild mit dem Absprunggalopp einfach in Mykenai entstanden sei, oder noch besser auf Kreta selbst. Gegen Mykenai spricht aber, daß der Absprunggalopp dort nur zu Anfang, d. h. allein in den Streitwagenbildern der Schachtgräber in Erscheinung tritt <sup>92</sup>, um dann wieder zu verschwinden. Schon zur Schachtgräberzeit selbst experimentiert man (wie der Goldring mit der Hirschjagd zeigt) gleichzeitig mit dem fliegenden Galopp <sup>93</sup>. Nachher übernimmt man von Kreta (dazu s. u.) den Stechtrab (so im Sardonyx von Vaphio; EVANS, Palace IV. p. 820. Fig. 799) oder läßt die Gespanne im fliegenden Galopp dahinfliegen <sup>94</sup>.

Noch näherliegend könnte der Gedanke erscheinen, daß das Streitwagenbild mit Absprunggalopp einfach auf Kreta entstanden sei. Gerade das trifft aber mit Bestimmtheit nicht zu. Die Minoer haben, wie oben dargelegt, die drei Arten des Absprung-, des fliegenden und des Aufsprunggalopps erfunden, jedoch nicht für Pferdegespanne, welche es damals noch gar nicht gab, sondern für ledig dahinsprengende Tiere auf freier Wildbahn, also für Gazellen, Wildziegen, Hirsche, Stiere, Hunde u. dgl. Als sie nachher den Streitwagen übernahmen, konnten sie sich nicht entschließen, eine dieser Galopparten für das Streitwagenbild zu verwenden. Der Aufsprunggalopp verbot sich ihnen von selbst, da er Sprünge von einer Höhe darstellte, wie sie von Streitwagenrossen nimmermehr ausgeführt werden konnten. Aber auch der Absprunggalopp (in Kreta ja immer die zweite vom Boden sich ablösende Phase!) und der fliegende waren für die Minoer viel zu sehr mit der Vorstellung eines ungebundenen Springens in hohem Bogen verbunden, als daß sie am Joche ziehende Rosse in solcher Weise dargestellt hätten. Auch wäre

<sup>92</sup> Daneben auf dem Fragment des Silberrhytons aus dem IV. Schachtgrab (REICHEL, Homerische Waffen, 2. Aufl. p. 13, Fig. 17 c) die Tiere in ruhiger Schreitstellung, wie gelegentlich auch auf Kreta (s. u.).

<sup>93</sup> KARO, Schachtgräber, Tafel 5-7.

<sup>94</sup> RODENWALDT, Tiryns II. p. 104 f. (die Reste setzen fliegenden Galopp voraus) und besonders Fries p. 32, Beilage II. Für die Verschiedenartigkeit der Kunstgesinnung von Kreta und Mykenai ist bezeichnend, daß man auf dem Festlande die Mißlichkeit einer Übertragung des fliegenden Galoppes auf Streitwagenrosse im Gegensatz zu Kreta in keiner Weise empfand.





Fig. 5. Ägyptisches Jagdbild aus dem Mittleren Reich im Grab des Snbj, Mer. Die Tiere meistens im Spreizgalopp. Aus: WRESZINSKI, Löwenjagd im alten Ägypten. Morgenland 1932. 23. Tafel 4, Abb. 10. HINRICHS, Leipzig.

beim fliegenden Galopp der Abstand von Pferdekörper und Wagenkorb unnatürlich groß geworden<sup>95</sup>. So lehnte man mit feinem Stilempfinden alle diesbezüglichen Versuche, wie man sie auf dem Festland unternahm<sup>96</sup>, ab, lehnte auch die ägyptische Lösung des Problems (dazu s. u.) ab, und schuf für das minoische Streitwagenbild einen neuen Typus der Bewegungsdarstellung (Fig. 3 e, 4 b), die ich als „Stechtrab“ bezeichnet habe. Die Pferde stehen mit allen Hufen auf dem Boden, je ein Vorder- und ein Hinterbein ist stramm nach vorne gestreckt, das andere nach rückwärts. Das wirkt wie Trab, wirkt zugleich elegant und bewegt<sup>97</sup>. Auch mag solch wohlgemessenes Dahinfahren dem minoischen Geschmack besser entsprochen haben als ein wildes Hetzen im Galopp.

Da somit weder Vorderasien, noch Mykenai, noch auch Kreta als Schöpfer des Streitwagenbildes mit Absprunggalopp in Frage kommen, werden wir schon durch den daraus sich ergebenden Exklusionsschluß auf Ägypten verwiesen. Und in der Tat weist nun alles darauf hin, daß hier das Ursprungsland des Streitwagenbildes der Schachtgräber zu suchen sei. Hier wurde man schon zur Hyksoszeit mit den minoischen Galoppdarstellungen vertraut. Das zeigt uns der bekannte Bronzedolch aus Sakkara<sup>98</sup>, welcher

<sup>95</sup> Das merkt man deutlich auch an der Rekonstruktion bei RODENWALDT, Fries, Beilage II.

<sup>96</sup> Es war sicherlich ein Kretenser, welcher die Hirschjagd gravierte, allerdings in einer festländischen Werkstatt. In genialer Weise überwand er die Schwierigkeit des allzugroßen Abstandes zwischen Pferdeleib und Wagenkasten, indem er die Deichsel überhaupt nicht darstellte. Doch hat sein Beispiel keine Nachahmung gefunden. Auf Kreta selbst schuf man gleichzeitig ja das Streitwagenbild mit den Pferden im Stechtrab. Im langsameren Schreiten ließ man dagegen die Wildziegen des Sardonyx von Avdu sich fortbewegen (Palace IV. p. 822 f., Fig. 803).

<sup>97</sup> Vgl. vor allem die Siegel von Hagia Triada, Palace IV. p. 828, Fig. 808 bzw. Slavokampos MARINATOS, Eph. 1939-41 (1948), Tafel 4, 8 f. und den Amygdaloid von Knossos Pal. p. 815 f., Fig. 795. Wie der Sardonyx von Vaphio lehrt (ebd. p. 820, Fig. 719), hat man derartige Stücke auch nach dem Festland importiert.

<sup>98</sup> DARESSY, Ann. du Service VII. p. 115 ff., Tafel 7; EVANS, Palace IV. p. 717, Fig. 540; LABIB p. 28, Tafel 2 f.

eine Gazelle (?) im Absprunggalopp und darunter einen Löwen in einer an den Absprunggalopp erinnernden Aufbäumung zur Darstellung bringt (Fig. 3 g). Leider sind uns aus dieser Zeit und aus der des nachfolgenden Achmose noch keine datierten Streitwagenszenen bekannt. Aber schon der Skarabäus Thutmosis I.<sup>99</sup> erweist, wie wohl man sich des minoischen Absprunggalopps für die ägyptische Streitwagenszene zu bedienen wußte (Fig. 2 d). Zeigt er doch bereits die typische Darstellung des Bogenschießenden Phrao auf dem Streitwagen, die Pferde davor im Absprunggalopp. Gleiches gilt wohl von dem ebenfalls aus der früheren XVIII. Dynastie stammenden Skarabäus von Kalaureia<sup>100</sup> und bes. von den nunmehrigen ägyptischen Fresken und Reliefs. Diese bieten Jagd- wie Kampfbilder (Tafel I c), die Pferde beim fahrenden Wagen im Absprunggalopp<sup>101</sup>. Gejagte Tiere kommen zwar bald im fliegenden Galopp, zu Anfang aber doch noch im Absprunggalopp vor. Das diesbezügliche Bild im Grab des Enene (ca. 1550) verrät Zusammenhänge mit dem oben erwähnten Hyksos-Dolch<sup>102</sup>. Zweifellos ist ja auch dieser in der Tierdarstellung von Jagdfresken abhängig, welche ihrerseits die Galoppdarstellungen von Kreta bezogen haben.

Das Bedürfnis nach dem Streitwagenbild war am Nil von dem Augenblick an gegeben, als man die Streitwagenfahrt als etwas Integrierendes, als für Krieg und Herrschaft Wesentliches empfand. Solches war in der zweiten Hälfte der Hyksosherrschaft und ebenso unter Achmose bereits der Fall. Da man damals den minoischen Absprunggalopp ohnehin schon für Jagdbilder verwendete, liegt die Annahme am nächsten, daß die Übernahme dieses Galopptypus auch für die Darstellung des Streitwagenspannes bereits zur ausgehenden Hyksoszeit oder wenigstens zu der des Achmose erfolgte. So schuf man damals den Grundtypus des ägyptischen Streitwagenbildes, welcher am Nil für alle Zeiten verbindlich bleiben sollte. Von Ägypten her wurde dieses Streitwagenbild alsbald auch in Mykenai (nicht aber in Kreta) übernommen und auf den Schachtgräberstelen wiedergegeben. Für letztere Annahme führe ich als Beweise auch noch folgendes an: Auf den Schachtgräberstelen wird der Streitwagen in Kampfszenen dargestellt. Der Gegner liegt auf der einen bereits tot unter den im Absprunggalopp befindlichen<sup>103</sup> Rossen

<sup>99</sup> NEWBERRY, Scarabs Tafel 27, 4; WIESNER, Fahren Tafel I, 8.

<sup>100</sup> Athen. Mitt. Arch. Inst. (A. M.) 1895. p. 300, Fig. 20. Daß es sich hier um einen Absprunggalopp handelt, ergibt sich vielleicht aus der Art, wie die vier Vorderbeine enden, nämlich im Sinne einer schräg nach aufwärts verlaufenden Linie. Wäre der alte Spreizgalopp dargestellt, so müßten alle vier Beine bis zu einer zu denkenden horizontalen Grundlinie verlängert sein.

<sup>101</sup> Vgl. WRESZINSKI, Atlas I. 26 (aus Privatgrab, aber sicherlich nach dem Pharaonenbild dargestellt); II. 1 f. und die vielen Bilder aus der Zeit der 19. Dynastie (Atlas II passim).

<sup>102</sup> Die Stellung des gejagten Löwen auf dem Dolche entspricht durchaus der einiger gejagter Tiere aus dem Grab des Enene (WRESZINSKI, Atlas I. 262).

<sup>103</sup> Beachte bei diesem Stelenbilde das gleichzeitige Hereinspielen minoischer Einflüsse. So fehlt der Streitwagenszene die Grundlinie und schwebt das abspringende Roß hierdurch im freien Raum. Gleiches gilt von der darunter dargestellten Tierverfolgung, welche den Löwen in fliegendem Galopp, das verfolgte Wild aber im Absprunggalopp zeigt. Minoisch ist natürlich auch die Terrainzeichnung am rechten und linken Rande.

(KARO, Tafel 7 ; vgl. unsere Fig. 4 *d*), in zwei anderen Stelenbildern (KARO, Tafel 5 und 6 ; unsere Fig. 1 *a* und 1 *b*) befindet sich der Feind vor dem ansprengenden Gespann (das eine Mal in Abwehrstellung, das andere Mal auf der Flucht). All das kehrt nun im ägyptischen Streitwagenbild wieder, der Tote unter den Pferden im Skarabäus von Kalaureia und auf einem Fayence-Gefäß im Eton College <sup>104</sup> (Fig. 3 *h*), der Feind gegenüber dem Gespann aber auf dem Skarabäus Thutmosis I. (Fig. 2 *d*). Auf einer Schachtgräberstele (Fig. 1 *e*) stürzt zudem ein Gegner hinter dem Streitwagen im Sinn der Kavalierverspektive ebenso nach abwärts wie auf dem Gefäß vom Eton College. Was aus Ägypten übernommen wurde, war somit bereits ein richtiges Bild, eine Szene, so wie sie entweder seit den späteren Hyksos, oder aber unter Achmose dargestellt wurde.

Auf Grund der hiermit beendeten Untersuchungen möchte ich die Geschichte des Streitwagenbildes nun etwa folgendermaßen rekonstruieren :

Ein ältestes Streitwagenbild wurde in Mesopotamien und Nordsyrien unmittelbar nach dem Einbruch der Arier und offenbar für diese geschaffen. Es zeigt Jagd- und Kampfszenen. Da man hier die kretischen Galopppdarstellungen noch nicht kannte, verwendete man für die Pferde den Spreizgalopp, bei dem alle vier Beine auf der Grundlinie ruhten. In Kampfbildern füllte man zum Teil den Raum zwischen den Vorder- und Hinterbeinen, bzw. über den Rossen oder hinter dem Wagen mit fallenden oder bereits gefallenem Gegnern aus. Belege bieten uns die sog. „mitannischen“ Siegelzylinder <sup>105</sup>.

Von den Ariern übernahmen die Hyksos und Achmose zusammen mit dem Streitwagen auch das Streitwagenbild. Da man in Ägypten aber bereits die minoischen Galopppdarstellungen kannte, so änderte man es dahin ab, daß man die Rosse nun im Zustand des Absprunggalopps darstellte. Bei Kampfszenen ließ man den Gegner entweder wie in Vorderasien unter den Rossen liegen, oder hinter dem Wagen herabstürzen, oder aber man stellte ihn, wie das ägyptischen Anschauungen besser entsprach, dem Gespann gegenüber. In letzterem Sinne wurde das ägyptische Streitwagenkampfbild im Laufe der XVIII. Dynastie weiter ausgestaltet. Auch das Jagdbild stellte dem Gespann alsbald ein ganzes Rudel von Wild gegenüber.

Als die mykenischen Griechen 1570 am Nil gegen die Hyksos kämpften, lernten sie nicht nur den Streitwagen kennen, sondern übernahmen auch das ägyptische Streitwagenbild mit dem Absprunggalopp und dem Gegner unter bzw. hinter oder vor den Rossen (Schachtgräberstelen). Daneben begann man in Mykenai aber sogleich auch mit einigen Versuchen zur Schaffung eines selbständigeren Streitwagenbildes (z. T. unter Verwendung des fliegenden Galopps). Auf Kreta übernahm man zwar ebenfalls den Streitwagen, nicht aber das ägyptische Streitwagenbild. Man komponierte vielmehr eine eigene

<sup>104</sup> Journal Egypt. Arch. V. 1918. Tafel 23, 25 A. Das uns erhaltene Fayencegefäß ist natürlich beträchtlich jünger (daher schon das sechsspeichige Rad).

<sup>105</sup> Wie eng die ägyptischen und vorderasiatischen Streitwagenbilder in Einzelheiten zusammenhängen, zeigt uns die Tatsache, daß der mit dem Kopf nach unten stürzende Gegner hinter dem Wagen nicht nur in Ägypten und (daher abgeleitet) in Mykenai (vgl. vorige Anmerkung), sondern auch in Nuzi vorkommt (PORADA No. 527).



Streitwagenszene, die friedliche Ausfahrt darstellend, und verwendete als Bewegungstypus den Stechtrab. Das fand auch in Mykenai einigen Anklang (Sardonix von Vaphio), doch ging man hier alsbald zur Schaffung von Freskenbildern über, welche teils der Zurüstung zur Ausfahrt, teils dem Kampf und der Jagd galten. Sie brachten die Gespanne entweder stehend bzw. in langsamem Schritt, oder aber im fliegenden Galopp. Der ägyptische Bildtypus mit dem Absprunggalopp wurde in Mykenai noch im 16. Jahrhundert wieder aufgegeben und ist nie wieder verwendet worden.

In Syrien entwickelte sich unter minoischen und ägyptischen Einflüssen eine außerordentlich hochstehende toreutische Bildkunst. Diese schuf im 15. Jahrhundert nach ägyptischem Vorbild auch ein neues Streitwagenbild. Im Unterschied zu dem „mitannischen“ Typus zeigte es den ägyptischen Absprunggalopp (Goldschale von Ugarit). Von Syrien her eroberte sich im 14. und 13. Jahrhundert diese neue Darstellungsweise auch den mesopotamischen Raum. Der Tote unter dem Pferde wurde bei Kampfbildern weiterhin beibehalten. Belege bieten zahlreiche Siegelzylinder der jüngeren Zeit <sup>106</sup>.

Soviel über die Geschichte des Streitwagenbildes, wie wir sie mit Hilfe der Denkmäler rekonstruieren konnten. Für die Frage nach den mykenisch-ägyptischen Beziehungen ist sie von hoher Bedeutung, da sie einen neuen Beleg für unsere Symbolae HROZNÝ II. p. 331 ff. vertretene Auffassung bringt, daß die Griechen um 1570 unter Ausschaltung kretischer Vermittlung in unmittelbarem Kontakt mit Ägypten standen <sup>107</sup>.

Aber auch für die Frage nach der Herkunft des mykenischen Streitwagens scheint mir unsere Feststellung der Entlehnung des Schachtgräberbildes aus Ägypten von nicht geringer Wichtigkeit zu sein. Grundsätzlich wäre es natürlich möglich, daß die Griechen gleichzeitig über Ägypten und außerdem noch auf einem anderen Wege (z. B. über Anatolien oder Thrakien) mit der neuen Waffe vertraut wurden. Wenn Mykenai aber schon sein ältestes Streitwagenbild aus Ägypten bezog, so bleibt es doch bei weitem das wahrscheinlichste, daß es auch den Streitwagen selber (den man zu genau der gleichen Zeit wie das Bild übernahm!) von dort und von nirgends anders her hatte. Nur können wir die anderen Möglichkeiten nicht völlig ausschließen. Arische Einwirkungen direkterer Natur auf Mykenai bleiben weiterhin möglich, nur haben sie beträchtlich an Wahrscheinlichkeit verloren, da wir sie nun zur Erklärung der mykenischen Streitwagenfahrt wirklich nicht mehr benötigen.

Allerdings haben wir auch noch eine andere Neuerung zu erklären, das mit dem Streitwagen gleichzeitige Auftreten von Ritterschaft. Solche

<sup>106</sup> Vgl. p. 715 f.; weiteres Material u. a. bei HERZFELD a. a. O.; vgl. weiter WRESZINSKI, Löwenjagd, Abb. 19 (= CONTENAU p. 123, Tafel 12, 73), 24 (bei MOORTGAT, Die bildende Kunst des Alten Orients und die Bergvölker p. 51 wohl zu hoch datiert) und 26 f. Vereinzelt tritt auch später noch der alte Spreizgalopp auf (v. LUSCHAN, Sendschirli III. 1902. Tafel 39).

<sup>107</sup> PERSONS Annahmen in New Tombs at Dendra near Midea 1942. p. 176 ff. werden durch unsere Untersuchungen, wenn auch nicht in den Einzelheiten seiner Argumentation, so doch im Grundgedanken weitgehend bestätigt.

hatten gerade die Arier nach dem Orient gebracht, wo sich ihr Ritteradel als *mariannu* bezeichnete. Das hing engstens mit dem Kampf auf dem Streitwagen und mit der Rossezucht zusammen. Nur die begüterten Junker einer sozial gehobenen Oberschicht konnten sich Rennställe und die nötige Wartung der Rosse leisten. Auch bedurfte das Fahren und eventuell noch Kämpfen auf dem Streitwagen eines so intensiven Trainings, daß es den ganzen Mann völlig in Anspruch nahm. Deshalb verwendete man im Orient die Bezeichnung *mariannu* alsbald für jeden geschulten Streitwagenkämpfer. Im Sinne einer ritterlichen Haltung fand mit den Ariern auch der Feudalismus in Vorderasien Eingang, die Bildung von Kleinherrschaften unter *mariannu*-Dynastien, welche aber vielfach einen Großkönig als Schutzherrn anerkannten.

In Griechenland kamen nun mit der mykenischen Zeit analoge Erscheinungen auf. Kleinstaaterei mag es hier schon vorher gegeben haben, doch scheint das Leben — vom etwas fortgeschritteneren Zentrum Mykenai abgesehen — einen durchaus ländlichen und bäuerlichen Charakter gehabt zu haben. Mit einem Mal tritt dann zugleich mit der Übernahme der Streitwagenfahrt die Ritterschaft in Erscheinung. In der Argolis und bald auch in anderen Teilen Griechenlands entstehen richtige Burgen, eine feudale Oberschicht hebt sich im ganzen Lande über die Bauern. Die Herren sehen geradeso wie die *mariannu* in Vorderasien in der Streitwagenfahrt, in Kampf und Jagd ihr Lebenselement. Wahrhaftig, die Analogien sind schlagend genug und dürfen daher nicht zu leicht genommen werden. Gerade ihretwegen mußten und müssen wir uns auch mit der Frage des Verhältnisses von Ariern und Griechen so eingehend beschäftigen.

Hätten wir Veranlassung, die Einführung des Streitwagens einem Einbruch arischer Geschlechter in den ägäischen Raum zuzuschreiben, so würde sich damit auch das Aufkommen der Ritterschaft bei den Griechen am zwanglosesten erklären. Da wir demgegenüber aber als das Wahrscheinlichere annehmen müssen, daß man in Griechenland den Streitwagen auf dem Wege über Ägypten kennengelernt, haben wir zu einer anderen Erklärung zu greifen:

Wenn die Arier durch den Wagenkampf zur Ritterschaft geführt wurden, konnte das gleiche auch bei den mykenischen Griechen geschehen. Hatten diese einmal den Streitwagen übernommen und sich der neuen Kampfweise ganz hingegeben, so bildeten sich ganz von selbst für die Streitwagenkämpfer die nämlichen Bedingungen und Erfordernisse heraus wie für den arischen *mariannu*. Sie führten über eine gewaltige waffentechnische Überlegenheit zu einer wirtschaftlichen wie sozialen (bzw. oft auch asozialen) Auswertung der neuen Stellung im Sinne der Kastenbildung, einer engeren Kastenethik und einer kastenmäßigen Arroganz wie Brutalität. So könnten wir den mykenischen Ritter unter Umständen einfach aus dem Streitwagenkampf erklären, ohne gleichzeitig eine Entlehnung der Ritterschaft selber fordern zu müssen.

Außerdem haben wir zu bedenken, daß seit der frühmykenischen Periode (und trotz der zeitweise wiedererstarkenden minoischen Seegeltung) ein ständiger Kontakt zwischen Griechenland und den orientalischen Küsten bestanden haben muß, da sich nur so der seit dem Ausgang des Frühmykenischen gar

nicht mehr abreißende Export mykenischer Keramik nach Syrien, Palästina und Ägypten erklärt<sup>108</sup>. Ganz abgesehen von solchem dauernden Austausch, will mir aber scheinen, daß die mykenischen Griechen auch schon um 1570, als sie bei der Vertreibung der Hyksos aus Ägypten mitwirkten, in ganz unmittelbare Berührung mit den Ariern gekommen sein dürften. Hierzu sei es gestattet, nochmals auf unsere p. 710 geäußerten Vermutungen zurückzukommen. Wir haben dort den Standpunkt vertreten, daß es aus chronologischen Gründen vorderhand ungewiß bleibt, ob die Hyksos als reine Semiten oder aber als Semiten unter arischer Anführung in Ägypten eingebrochen sind. Infolgedessen vermögen wir auch nicht zu entscheiden, ob die großen Herrscher der ersten Hälfte der Hyksoszeit, vor allem Chian und Apophis, also Manethos XV. Dynastie, bereits arischer Abstammung waren. Nun hat aber Africanus als XVI. Dynastie zweiunddreißig Hyksoskönige aufgezählt, zu der in der XVII. weitere dreiundvierzig traten (dieselbe Zahl wurde dann auf die gleichzeitigen Diospoliten übertragen). Diese Summe von fünfundsiebzig jüngeren Hyksoskönigen gab immer zu Bedenken Anlaß, bis GALLING (Zeitschr. D. Paläst. Ver. 62. 1939. p. 96) in überzeugender Weise darauf aufmerksam machte, daß die erwähnte Vielzahl allein dadurch erklärt werden könne, daß eine Reihe von Hyksosdynastien in den einzelnen Ortschaften des Deltas gleichzeitig nebeneinander regiert habe. Solches konnte auch recht wohl unter einem in Auaris residierenden Oberfürsten geschehen. GALLING sah nun in dieser Mehrzahl von gleichzeitigen Kleindynastien einen Beweis für ihren arischen Charakter, und in der Tat entspricht ein derartiges Nebeneinander durchaus den politischen Verhältnissen im damaligen (von Ariern beherrschten) Syrien. GALLING glaubte seine Beobachtung zu Gunsten eines Auftretens von Ariern unter den Hyksos seit ihrem Einbruch verwenden zu dürfen. Doch scheint uns das nicht ganz konsequent zu sein. Der politische Aggregatzustand hat sich ja erst in der zweiten Hälfte der Hyksoszeit zu dem arisch anmutenden Typus gewandelt. So läßt sich vorderhand nur für die jüngere Hyksoszeit ein Zusammenhang mit den Ariern wahrscheinlich machen. Gerade in dieser kamen jedoch die Griechen mit den Hyksos in unmittelbare — wenn auch feindliche — Fühlung. Daß man aber gerade vom Gegner vielfach geistiges und soziologisches Lehngut übernimmt, ist eine alte Erfahrungstatsache.

### 5. Mykenai und die „Streitwagenbewegung“

In den vorausgegangenen Abschnitten haben wir das Problem des Streitwagens wie auch des Verhältnisses von Griechen und Ariern, wie ich hoffe, hinreichend behandelt. Nun bedarf es nur noch einer kurzen Auseinandersetzung mit einigen Argumenten WIESNERS, welche er ins Treffen führte, um seine These von der Beeinflussung Mykenais im Sinne einer „Streitwagenbewegung“ über Thrakien, Südrubland oder Kleinasien, letzten Endes aber anscheinend von Bereichen rund um den Kaukasus her, zu stützen. Er spricht

<sup>108</sup> Grundlegend dazu WACE und BLEGEN, *Klio* XXXII. 1939. p. 141 f.; vgl. weiter vor allem KANTOR, *AJA* 51. 1947. p. 33 ff.



in diesem Zusammenhang gerne von „nordöstlichen“ Elementen, Bewegungen und Einflüssen, ohne aber im einzelnen Auskunft über deren Herkunft und genaueren Weg zu geben. Als solches nordöstliches Gut gilt in seinem Büchlein „Vor- und Frühzeit der Mittelmeerländer“ I (GÖSCHEN, 1149. p. 83) der Streitwagen, was wir bereits mit unseren obigen Ausführungen als unnötig und damit unwahrscheinlich erwiesen haben, weiter die Totenmasken, wofür aber hinreichende Belege durchaus mangeln. Außerdem führt er an (p. 86): die Tauben auf dem „Nestorbecher“ des IV. Schachtgrabes (KARO, No. 412. p. 100. Tafel 109), die Durchbruchtechnik an dem gleichen Gefäß, das Silbergefäß in Gestalt eines Rothirsches (KARO, No. 388. p. 94. Tafel 115 f.), weiter (p. 88, bzw. p. 113) die Tierkampfdarstellung, den Greif, die wappenartigen Doppeltiere und überhaupt die Schmuckbleche in Gestalt verschiedener Tiere, schließlich eine bisher meist als kykladisch angesprochene Vasengattung (p. 90; vgl. auch noch seine p. 96 f.). WIESNER scheint der Ansicht zu sein, daß all das „aus nordöstlichen Bergländern“ sowohl in Vorderasien wie auch in die mykenische Kultur eingedrungen sei (p. 88), und meint damit, wie bereits angedeutet, offenbar den kaukasischen Bereich<sup>109</sup>. Da er aber verabsäumt, und aus Mangel an geeignetem Material auch verabsäumen muß, aus diesen nordöstlichen Bergländern irgendwelche Fundstücke anzuführen, schwebt seine Hypothese völlig in der Luft.

Es ist immer mißlich, wenn Erscheinungen der Länder A und B auf eine gemeinsame Herkunft aus dem Lande C zurückgeführt werden, sofern in letzterem der Mangel an Funden einen exakten Nachweis unmöglich macht. Nach WIESNER wäre nun sowohl Vorderasien wie auch Mykenai von einer solchen archäologisch unbekannten Sphäre, anscheinend rund um den Kaukasus, beeinflußt. Er bleibt sich aber in chronologischer Hinsicht selbst nicht treu, indem er Tatbestände anführt, welche den zeitlichen Rahmen seiner „Streitwagenbewegung“ völlig sprengen. So gibt er (p. 88 und 83) selber zu, daß die Doppeltiere bereits in den Gräbern von Ur vorkommen, Totenmasken aber bereits in frühminoischer Zeit auf Kreta auftreten<sup>110</sup>. Hinsichtlich der Tierüberfallungen und der naturnahen Darstellung von Tieren überhaupt braucht man wahrhaftig nicht den Nordosten zu bemühen, da Kreta selbst, und zwar in der Tierdarstellung von neolithischer Zeit an, es zu vollendeter Meisterschaft gebracht hat. Bei der Durchbruchtechnik handelt es sich um eine durchaus naheliegende metallurgische Werkart von ganz allgemeiner orientalischer wie ostmittelmeerischer Verbreitung. Lehrmeister war hierin allerdings das durch Metallreichtum begünstigte Vorderasien (ob Sumer oder

<sup>109</sup> Archiv für Religionswissenschaft 37. 1941/42. p. 38 nahm er thrakische Gruppen als Vermittler an, welche zu den seiner Meinung nach erst damals in Hellas einwandernden mykenischen Griechen (Achäern) gestoßen waren. Doch führte er weder für eine Griecheneinwanderung um 1600 noch für den thrakischen Zuschuß irgendwelche Beweise an.

<sup>110</sup> Zu den Totenmasken s. WIESNER, Grab und Jenseits (Religionsgesch. V. u. V. 24) 1938. p. 109. Wappenartige Doppeltiere kommen seit der Frühzeit sowohl in Mesopotamien wie auch in den von dort abhängigen nördlicheren Ausstrahlungsbereichen vor. Sie sind über Kleinasien nach der Ägäis gelangt so gut wie vielerlei anderes orientalisches Kulturgut.

die Gebirgszone, muß dahingestellt bleiben), doch liegt kein Grund vor, solches mit einer Streitwagenbewegung in unmittelbare Beziehung zu setzen. Eine Allerwärtsform stellen Schmuckbleche dar, mit denen somit schon gar nichts anzufangen ist <sup>111</sup>. Die Greife von Mykenai sind ihrem typologischen Charakter nach unbedingt von Kreta und nicht von Osten her abgeleitet <sup>112</sup>. Daher treten sie auf der einen Schachtgräberklinge (KARO, No. 417. p. 101. Abb. 34) auch im Aufsprunggalopp auf.

Natürlich hat es zu allen Zeiten zwischen Kleinasien und Griechenland so manchen Austausch gegeben. Daß hierbei von dem metallurgisch viel weiter fortgeschrittenen Anatolien besonders auch Metallformen und metallurgische Werkarten ihren Ausgang nahmen, ist längst bekannt und vor allem für die frühhelladische Zeit immer wieder betont worden. Für einen kleinasiatisch-griechischen Austausch zeugt auch die Zwischenstellung von Troia. Mit einer Streitwagenbewegung braucht das aber nicht das mindeste zu tun zu haben. Der Austausch hat immerzu stattgefunden und hätte es auch dann, wenn es niemals eine Streitwagenbewegung gegeben hätte. Dabei kann man nicht einmal behaupten, daß zur Zeit der Schachtgräber dieser Austausch besonders intensiv gewesen wäre. Als original kleinasiatisch wird man im Schachtgräberinventar nämlich nur den Silberhirsch mit einiger Wahrscheinlichkeit ansprechen dürfen. Bei ihm handelt es sich wohl um eines der damals üblichen Geschenke, wie sie auf dem Wege eines diplomatisch-fürstlichen Handelsverkehrs von Residenz zu Residenz wanderten. Beim Nestorbecher könnten wir unter Umständen Ähnliches annehmen, wenn nicht die obere Partie von Becher wie Henkeln einfach die auf Kreta übliche Form der Vaphiobecher mit verdoppelten Vaphiohenkeln darstellen würde.

<sup>111</sup> Mit Kleinasien hat nur eine einzige, bestimmte Art von Schmuckblechen nähere Beziehungen. Es handelt sich um die rautenförmigen Beinknöpfe mit Goldblechverkleidung des IV. und V. Schachtgrabes (KARO No. 340-9, 668-674). Derartiges hat es in Ostanatolien schon zur Zeit der sog. bemalten ostkleinasiatischen Ware gegeben und wurde dort auch als Motiv für Vasenbemalungen verwendet (bestes Beispiel aus Alischar v. D. OSTEN, *The Alishar Hüyük, Seasons of 1930-32 I.* 1937. Univ. Chicago, Orient. Inst. Publ. XXVIII. Fig. 255, 2). Die bemalte ostkleinasiatische Keramik gehört in die Zeit kurz vor und während der Kappadokischen Tontafeln, also in die Ära kurz vor 2000 und in die unmittelbar folgenden Jahrh. Es wird also die Bleche in Anatolien wenigstens von 2000 an gegeben haben. — Wann sie auf dem Handelswege nach Griechenland kamen, ist ungewiß. Die Schachtgräberexemplare sind einheimischer Herstellung und verraten bereits längere Übung. Als Novum treten sie uns, wie manches andere, nur darum auf, weil man vor der Schachtgräberzeit den Toten überhaupt keine Wertgegenstände mit ins Grab zu geben pflegte.

<sup>112</sup> Um was für Tierarten es sich bei den eingestreuten Tierbildchen der Bandkeramik von Schipenitz handelt (KANDYBA, Schipenitz 1937. Abb. 19, 21, 23, 28, 64 f., 67, 72, 80, 199 f., 214, 233-42; vgl. auch CHRISTIAN, Mitt. d. Anthropol. Ges. Wien 58. 1928. p. 220; die hier zitierte Abhandlung von CHILDE, JRAJ 53. p. 283 ist mir leider nicht zugänglich), muß offen bleiben. Falls Zusammenhänge mit Vorderasien überhaupt vorliegen, wird man eher an eine Beeinflussung Südrußlands von Vorderasien her annehmen. Der „Greif“ auf der bekannten Scherbe von Kara Hüyük (CHANTRE, Mission en Cappadoce, Tafel 11, 1) stammt erst aus nachhethitischer Zeit und darf hier nicht herangezogen werden.

. Ganz allgemein möchte ich zu ägäisch-asiatischen Parallelen folgende vier Erklärungsmöglichkeiten anführen, von denen fallweise einmal die eine, dann wieder eine andere zutreffen wird: 1. Ursprüngliche Gemeinsamkeiten zwischen Ägäis und Kleinasien dürften sich als Ausfluß der ethnischen Zusammengehörigkeit der mittelmeeerischen Völkerfamilie von Ägäis und Anatolien auffassen lassen. Jüngere Parallelen erklären sich 2. als Folge einer Kulturbeeinflussung der Ägäis durch die insbesondere auf metallurgischem Gebiete voranstehenden Bereiche Vorderasiens, oder aber 3. als indoeuropäisches Gut, das von den einwandernden indoeuropäischen Schwärmen von nördlicheren Sitzen sowohl nach der Ägäis wie nach Asien mitgebracht wurde. Sehr viel darf man von der zuletzt angeführten Erklärungsmöglichkeit aber nicht erwarten, da das durch die Indoeuropäer verbreitete materielle Gut nur bescheidener Art war. Am ehesten wird man in Grabformen, Bestattungsgebräuchen und in gewissen Rückfällen in primitivere handwerkliche Formen derartiges indoeuropäisches Gemeingut erkennen. Als letzte und wichtigste Erklärungsmöglichkeit sei schließlich 4. auf die durch spontane Analogie hingewiesen. Ihr könnten recht wohl Parallelen zuzuschreiben sein, deren Erfindung so nahe liegt, daß man sie an mehreren Orten unabhängig voneinander machen konnte, z. B. die Schaffung einer tektonischen Schmuckordnung oder aber die Verwendung von Tierbildern zum Schmuck von Vasen, die naturnahe Darstellung von Tieren u. dgl. mehr.

WIESNER sucht unsere beiden Möglichkeiten 2. und 3. miteinander zu verbinden, indem er vorderasiatisches Gut für seine nordöstlichen Bergländer in Anspruch nimmt und seine Verbreitung durch eine arische Streitwagenbewegung erfolgen läßt. Dafür müßte eine solche bis in den ägäischen Kreis reichende Streitwagenbewegung aber erst nachgewiesen sein. Da dies nicht der Fall ist, gerät er in die Gefahr von Kreisschlüssen, denen wir uns nicht anschließen dürfen, da die zu erklärenden Parallelen sich keineswegs auf den chronologischen Rahmen des Auftretens von Streitwagen-Ariern in Vorderasien zusammendrängen lassen. So wenig wir den Wert der WIESNER-SCHEN Forschungen geringschätzen dürfen, so sehr wir vor allem seine bahnbrechenden Erkenntnisse in den Belangen von Fahren und Reiten anerkennen müssen, WIESNER scheint mitunter doch die Geschehnisse der Frühzeit allzu sehr unter den zuletzt genannten Gesichtspunkten zu sehen und daher auch mit der Verbreitung des Streitwagens manches zusammenzubringen, was damit schwerlich etwas zu tun hat. Zuletzt sei aber zu einem von WIESNER angeführten Tatbestand Stellung genommen<sup>113</sup>, der sich nicht so leicht abtun

<sup>113</sup> WIESNER zeigt sich in seinem Versuche, die arische Streitwagenbewegung archäologisch nachzuweisen, stärkstens von CHRISTIAN, Mitt. d. Anthropol. Ges. Wien 58. 1928. p. 210 ff. abhängig. Auch das aus der Keramik gewonnene Argument stammt bereits von CHRISTIAN (p. 220 f.). Als CHRISTIAN seine Abhandlung schrieb, hatte man aber noch keine Kenntnis von der Abfolge wie Datierung der kleinasiatischen Kulturen. Infolgedessen wird hier dauernd Nichtzusammengehöriges zusammengebracht (solches gilt naturgemäß auch für die noch früher erschienenen Ausführungen von FRANKFORT, Studies in Early Pottery of the Near East II. 1927). Da damals die Grabungsergebnisse von Alischar noch nicht vorlagen, kann man den zuletzt genannten Forschern nicht



läßt, da damit in der Tat gleichsam ein neuralgischer Punkt in unserem Wissen berührt wird: die polychrome Schachtgräberkeramik. Es handelt sich dabei um die kugeligen Kannen von Grab II (KARO, No. 200) und VI (KARO, No. 941. 946 f. 950-2; vgl. unsere Fig. 3 f), um die Amphoren von Grab IV (KARO, No. 591) und VI (KARO, No. 948 zu unserer Fig. 2 g), um den Askos und zwei Henkelbecher von Grab VI (KARO, No. 943 f. 954), schließlich um den bauchigen Topf des Grabes V (KARO, No. 858) <sup>114</sup>.

Diese Gefäße sind von verschiedenen, aber durchweg sehr sorgfältig arbeitenden Werkstätten hergestellt, von denen wenigstens eine bereits die Töpferscheibe verwendete. Sie werden durch die Dekoration mit bichromer Bemalung in Schwarz und Weinrot (besonders schwarzgeränderte rote Bänder) und auch durch die rötliche Farbe des meist härter gebrannten Tons zu einer Einheit verbunden. KARO glaubte (p. 254), den exotischen Charakter der ganzen Gruppe vermerken zu müssen, und verwies einige Exemplare nach den Kykladen, während er für andere das Herkunftsland offen ließ. Da in gleicher Weise wie zu Mykenai auch in Ostkleinasien schwarzgeränderte Rotbänder, Tiere in gerahmten Feldern, Wellenlinien u. dgl. vorkommen, mag das für WIESNER Veranlassung gewesen sein, die polychrome Gruppe von Mykenai mit seiner Streitwagenbewegung zusammenzubringen.

Seit KARO sich seine Meinung gebildet, ist aber auf dem griechischen Festlande so vielerlei polychromes Material gleicher Art zutage gekommen, daß die Gruppe in den Schachtgräbern nicht mehr räumlich beschränkt und gleichsam isoliert erscheinen kann, sondern als ein ziemlich allgemeines spätmittelhelladisches Phänomen angesprochen werden muß <sup>115</sup>. Gewiß findet sie

den mindesten Vorwurf daraus machen, doch sind ihre Ausführungen immerhin überholt. Mit WIESNER aber müssen wir uns auseinandersetzen, da er seine Auffassung noch 1943 in dem genannten Götschenbändchen vertreten hat.

<sup>114</sup> Das Gefäß des V. Schachtgrabes zeigt übrigens nicht schwarze, sondern weiße Ränderung. — Aus einem Schachtgrabe soll nach EVANS, Palace I. p. 559 auch die von WACE zusammengesetzte und Palace I. Fig. 406 b abgebildete Greifenkanne stammen. Leider erfahren wir nicht, aus welchem. Die Scherbe Myk. Tongefäße Tafel I, 4, welche möglicherweise dazugehören könnte, soll aus dem Schutt im Bereich des I. Schachtgrabes stammen. Sollte auch die Scherbe Mykenische Vasen p. 55, Fig. 32 zu dem Gefäß gehören, so müßte, was bei EVANS nicht erkenntlich, auch die Greifenkontur rot gemalt gewesen sein. Vgl. übrigens auch Myk. Tongefäße Tafel 7, 40 mit weißer Innenfüllung ähnlich wie ebd. Tafel 8. — Beachte, daß die festländischen Greifenvasen noch nicht den minoischen fliegenden Galopp aufweisen, im Gegensatz zu der melischen Greifenkanne (s. o. p. 732). Wir erkennen daraus, um wie viel stärker sich der minoische Einfluß auf dem benachbarten Melos als auf dem Festlande durchgesetzt hat. Kein Zweifel, die Werkstätten, welche die festländischen Greifenvasen anfertigten, waren zur Zeit der Schachtgräber in dieser Hinsicht noch rückständig. — Zur Gruppe der Vogelkannen vgl. auch die Abb. EVANS, Palace I. Fig. 405 f und g. Zu ihnen gehört übrigens der Form nach auch das unbemalte Exemplar KARO No. 857 = Myk. Tongefäße Tafel 7, 40 a.

<sup>115</sup> In Mykenai: BSA XXV. p. 44, 82, 175, 199, 306, 329, Tafel 30; auch die von FURTWÄNGLER-LÖSCHKE, Mykenische Tongefäße 1879. Tafel 1, 2, 5; 5, 23; 7, 36-8 veröffentlichten Scherben (sie stammen wie alle Einzelbruchstücke, die sich zu keinen ganzen Gefäßen zusammenfügen lassen, nicht aus den Gräbern, sondern aus dem sie umgebenden Schutt) wären hier zu nennen, ebenso die Myk. Vasen p. 54 f. angeführten

sich auch auf den Inseln <sup>116</sup>, aber keineswegs mit größerer Häufigkeit, so daß die Richtung der Beeinflussung offen bleiben muß. Wichtig ist dabei, daß sogar die Vogelbilder und Kugelbauchkannen, welche für die mykenische Gruppe so charakteristisch sind, an anderen peloponnesischen Orten, z. B. zu Asine und Zyguries, in irgendwelchen Spielformen <sup>117</sup> vertreten sind. Die gleichfalls charakteristischen konzentrischen Halbkreise treten uns im boiotischen Eutresis entgegen <sup>118</sup>, schwarzgeränderte Rotbänder sogar im messenischen Malthi <sup>119</sup>. Wir werden daher der Auffassung von BLEGEN und WACE (vermerkt bei KARO, p. 320), welche die in den Vasen von Mykenai vertretenen Gattungen „sämtlich für Erzeugnisse der Argolis ansehen“, insofern zustimmen, als für sie eine Herkunft aus größeren Fernen überhaupt nicht in Frage kommt, kykladische Provenienz höchstens für die eine oder andere Art von Kugelbauchkannen <sup>120</sup>, das übrige jedoch als argivisch oder wenigstens peloponnesisch anzusprechen ist <sup>121</sup>.

Ich möchte aber noch weiter gehen und auch den Formenschatz aus der lokalen mittelhelladischen, bzw. mittelkykladischen Entwicklung herleiten. Daß hiervon einiges letzten Endes mit Anatolien zusammengeht oder davon abhängt, werden wir noch zu vermerken haben. Doch handelt es sich dabei um zeitlich weiter zurückliegende Querverbindungen, welche für eine Streitwagenbewegung schon nicht mehr in Betracht kommen. Seit dem Frühhelladikum ist auf dem griechischen Festlande die Form der Amphoren (KARO, No. 590 f. und Prosymna No. 499. Tafel 4, 1) bodenständig. Hiervon darf auch der mehr eiförmige Amphorentypus (KARO, No. 948) nicht getrennt werden. Die „tektonische“ Bandverzierung ist gleichfalls seit frühhelladischer

---

Scherben. — Heraion : BLEGEN, Prosymna 1937. p. 386 ff., Fig. 651, Tafel 4, 1 f. — Zyguries : BLEGEN, Zygouries 1928. p. 134 f., Fig. 127, 1-8. — Asine : FRÖDIN-PERSSON, Asine 1938. p. 293 f. — Koraku : BLEGEN, Korakou 1921. p. 28 ff. mit den Scherbenproben Fig. 40 und 41. — Eutresis : GOLDMAN, Eutresis 1931. p. 167, 170 ff. — Malthi : VALMIN, The Swedish Messenia Expedition 1938. p. 302. — Aigina : Ein Bruchstück in meiner Scherbensammlung. — Auch im Scherbenmaterial von Eleusis (vgl. z. B. AJA XL. p. 418, Fig. 3 f.) scheint Einschlägiges zu finden zu sein (KURUNOTIS, Eleusiniaka I. ist mir gegenwärtig leider nicht zugänglich). — Zur Gattung mit den Tierbildern vgl. auch FURUMARK, Myc. Pott. Analysis. p. 232.

<sup>116</sup> Paros und Melos : RUBENSOHN, A. M. 42. 1917. p. 65 f.; Excav. at Phylakopi (Journal Hell. Stud. Suppl. IV) 1904. p. 169 f., Tafel 21 (Tier-, bes. Vogel-darstellungen); für die Kugelbauchkannen s. Tafel 9. Vgl. weiter EVANS, Palace I. p. 557 f., Fig. 404 h und 405 d.

<sup>117</sup> Asine p. 293; Zygouries p. 135; vgl. weiter auch Eutresis Fig. 242, 5.

<sup>118</sup> Eutresis Fig. 242, 3; Tafel 17, 1, 3; 18, 2.

<sup>119</sup> VALMIN Tafel 4, 20.

<sup>120</sup> Besonders möchte man das für die Kanne KARO No. 200 mit ihrem „kykladischen“ Laufspiralenband annehmen. Die Laufspirale auf der sicher festländischen Kanne Prosymna No. 649 sieht ganz anders aus. Auch die Vogeldarstellung der Schachtgräberkanne, KARO No. 952, hat ihre nächsten Parallelen auf Melos (s. Exav. at Phyl. Tafel 21 und Palace I. Fig. 404 h, 405 d). Anders die Schachtgräberkannen KARO No. 946 f., welche mit BSA XXV. Tafel 30 verwandt sind und festländisch sein könnten.

<sup>121</sup> Da auch schon in früher Zeit mitunter Töpferton von Ort zu Ort bezogen wurde, könnte man u. a. auch an eine der rührigen Werkstätten Aiginas denken.

Zeit im ägäischen Bereiche daheim<sup>122</sup>. Askoi treten seit dem Neolithikum in Thessalien auf und haben ihre erste große Blütezeit im Frühhelladikum<sup>123</sup>, eine Ableitung von KARO No. 944 aus Kleinasien kommt gar nicht in Frage. Bei KARO No. 943 und 954 handelt es sich einfach um Nachahmungen minoischer Metallbecher aus Mittelminoisch III<sup>124</sup>. Die Kugelbauchkannen sind zwar ein altanatolischer Typus aus dem 3. Jahrtausend (vgl. z. B. die Exemplare aus Babaköy, Archiv für Orientforschung XIII. 1939. p. 8 f. Abb. 6 f.), wurden aber schon in frühhelladischer Zeit nach den Kykladen wie nach dem Festlande übernommen. Ein altägäisches Dekorationsmotiv<sup>125</sup> stellen die konzentrischen Halbkreise dar (auf Kreta schon F. M. I; vgl. Palace I. Fig. 21 f.), desgleichen eingestreute Spirallocken und die Bänder, aus geraden Linien mit parallelen Wellenlinien kombiniert<sup>126</sup>. Auch der Rahmenstil hat sich in der vorausgehenden Stufe des Mittelhelladikums allmählich vorbereitet<sup>127</sup>. Ein Novum stellen wohl die Tierbilder dar, doch erklären sie sich vielleicht als mehr oder weniger glückliche Nachahmungen minoischer Siegelbilder. Von Kreta her dürfte auch die Idee der Polychromie, d. h. die gleichzeitige Verwendung von Rot und Schwarz (mitunter auch Weiß) angeregt worden sein. Es gibt somit an der ganzen Gruppe überhaupt nichts, was nach einer unmittelbaren Ableitung aus Anatolien verlangte.

Fragen wir nun, wo sich in Anatolien eine im Sinne WIESNERS in Frage kommende Ausgangskeramik findet, so halten wir vergeblich Umschau. Weder in Troia noch zu Larissa und im südwestkleinasiatischen Binnenland finden wir etwas auch nur Ähnliches; was sich allein in Vergleich setzen ließe, die phrygische Ware, ist um ca. ein halbes Jahrtausend zu jung. Aber auch die östlicheren Fundstätten von Boghazköy, Aladscha Hüyük, Alischar weisen für die Mitte des 2. Jahrtausends nur die sogenannte hethitische Ware auf, also eine monochrome Gattung, welche keinerlei Vergleichsmöglichkeiten mit Mykenai bietet. Gleiches gilt für Kültepe (Karum, Schicht I)<sup>128</sup>.

<sup>122</sup> Vgl. FUCHS, Die griechischen Fundgruppen der frühen Bronzezeit und ihre auswärtigen Beziehungen 1937. p. 95 ff.

<sup>123</sup> Aus dem Neolithikum (wohl aus der Diministufe) der Askos bei GRUNDMANN, A. M. 57. 1932. Beilage 28 (anstelle des Stabhenkels wäre hier m. E. ein Bandhenkel zu ergänzen). Zu den frühhelladischen Askoi s. u. a. MÜLLER, Tiryns IV. Tafel 9 und KUNZE, Orchomenos III. 1934. p. 24 ff.

<sup>124</sup> Beachte, daß bei KARO No. 954 der Henkel abgebrochen ist; die horizontale Mittelrippe hat ihre Parallelen in den Metallbechern KARO No. 73, 441, 627 ff.

<sup>125</sup> Es kommt übrigens auch schon in der Tell Halaf-Keramik und in Mersin vor (vgl. u. a. AJA 51. 1947. p. 377, Fig. 5, 3), weiter zu Aladscha Hüyük an einem Metallgefäß des dritten Jahrtausends (Ill. London News 21. Juli 1945. p. 79, Fig. 3). Wahrscheinlich ist dieses Schmuckmotiv schon ganz früh, vielleicht bereits zusammen mit der Übernahme der Töpferkunst vom Orient (eingehend habe ich hierüber gehandelt in La Nouvelle Clio 1950. p. 567 ff.) nach der Ägäis gelangt.

<sup>126</sup> Spirallocken in Kreta z. B. BSA IX. p. 303, Fig. 2; auf dem Festlande schon seit dem Dimini-Stil; vgl. z. B. A. M. 62. 1937. Tafel 34, 1 und TSUNTAS, Dimini und Sesko Tafel 24, 9, weiter WACE-THOMPSON, Prehistoric Thessaly Fig. 125, 126 g, h, 131 a, 132. — Wellenlinien: WACE-THOMPSON p. 184, Fig. 131 a.

<sup>127</sup> Vgl. WACE-THOMPSON p. 181, Fig. 125; Eph. 1895. Tafel 10, 1.

<sup>128</sup> Über die Keramik von Kültepe können wir uns erst seit dem Bericht von TAHSIN ÖZGÜC, Ausgrabungen in Kültepe 1950 (Türk. Tar. Kur. V, 10), eine klarere



Etwas anders verhält es sich allerdings mit Kypros, Palästina und Syrien, wo gerade im 17. und 16. Jahrhundert eine polychrome Ware auftritt, welche manches Vergleichbare bringt. Es handelt sich um den sogenannten *twocolour style* (Fig. 4 c und e), welchen HEURTLEY (Quarterly of the Department of Antiquities in Palestine VIII. 1938. p. 21 ff.) in so hervorragender Weise beschrieben hat (vgl. außerdem auch SCHAEFFER, Stratigraphie comparée I. 1948. p. 378 f.; Missions en Chypre 1936. p. 49 ff. und eingehend OTTO, Zeitschrift d. D. Paläst. Ver. 61. 1938. p. 221 ff.). Er stammt sicher vom Festlande, eher aus Palästina als aus Syrien<sup>129</sup>, tritt aber auch an der Ostküste von Kypros mit beträchtlichen Beständen auf. In dieser Gattung finden wir nun wie in Mykenai schwarzgeränderte Rotbänder (HEURTLEY, Tafel 8 f.), finden wir Wellenlinien zwischen Geraden (z. B. Tafel 8 a), Metopen, gerahmte Schulterfelder (z. B. Tafel 19 a, c) und darinnen Vögel, deren Körper (in schon sehr weitgehender Ähnlichkeit mit Mykenai) bei schwarzer Konturierung rote Innenfüllung aufweist<sup>130</sup>. Auch umlaufende Vogelfriesen kommen vor (z. B. Tafel 19 b, 20 b). Alles übrige ist freilich vollkommen verschieden, so die Gefäßformen, die Henkelbildungen und eine Fülle von Ornamenten (z. B. die Ketten von Tangentenkreisen, der „Union Jack“, das Sparrenmuster, auch die so zahlreichen Fischdarstellungen). Immerhin sind die Parallelen auffallend, zumal sie hier wie dort zur gleichen Zeit auftreten. Man könnte daher auf den Gedanken kommen, daß die polychrome Ware von Mykenai bei aller sonstigen Selbständigkeit wenigstens in der Idee, Tiere im gerahmten Feld abzubilden, in der Vogeldarstellung und in der kombinierten Verwendung von Rot und Schwarz, z. B. durch Kypros beeinflusst sei. Nun hat aber HEURTLEY (p. 21. Anm. 4) mit Hilfe der Feinchronologie von Megiddo festgestellt, daß der Zweifarbenstil in Megiddo den dortigen Schichten X (1650-1550) und IX (1550-1479) angehört, die Tierbilder aber erst gegen Ende von X, also erst nach 1600, auftreten<sup>131</sup>. Da andererseits

Vorstellung machen. Danach hat es hier in der Jahrhunderten unmittelbar nach 2000 bemalte Ware, zudem einen sehr schönen Rahmenstil, auch Vogelbilder (diese allerdings nicht einzeln gerahmt, sondern gereiht und in Zonen angeordnet) gegeben (vgl. Fig. 9 f. und 21). In der darauffolgenden Zeit (Schicht I) hört aber die bemalte Ware auf und macht der monochromen „hethitischen“ Ware Platz. Bemalte Ware folgt erst wieder in nachhethitischer Zeit (seit 1200, vor allem die sog. phrygische Ware). Zusammenhänge zwischen beiden sind unleugbar. Da die monochrome hethitische Ware nicht Träger dieser Verbindung sein kann, wird man eher an die Musterung von Textilien denken. Auch an ein Weiterbestehen des alten Stils während der hethitischen Zeit in irgendwelchen noch unerforschten Bereichen könnte man denken. Was wir aber z. B. aus Kilikien seit neuestem erfahren, scheint eine solche Annahme nicht zu begünstigen (s. p. 750).

<sup>129</sup> Dafür tritt vor allem HEURTLEY ein, und es ist in der Tat bei weitem das Wahrscheinlichere. Endgültiges wird sich sagen lassen, wenn einmal die Zahl der eingehender erforschten Fundorte in Syrien so groß ist, wie jetzt schon in Palästina.

<sup>130</sup> Vgl. HEURTLEY Tafel 15 mit BSA XXV. Tafel 30 und KARO No. 946 f. (auch Myk. Tongefäße, Tafel 9, 44). Dagegen fehlen den Vogelbildern des levantinischen Stils die Flügel.

<sup>131</sup> Vgl. auch HEURTLEY p. 27, 32 f.; OTTOS Ansatz p. 273 ist danach richtigzustellen.

auf Melos und in Mykenai Vogelkannen schon der Zeit der Temple Repositories (M. M. III) bzw. der ersten Bestattung des VI. Schachtgrabes zu gehören, also einer Zeit noch vor Beginn der griechischen Expansion und damit vor 1580, so liegt letzteres Datum für die Annahme einer Abhängigkeit von Kypros doch etwas zu früh. Ja, HEURTLEY (p. 34) erwägt sogar die umgekehrte Abhängigkeit und lehnt sie nur aus dem einen Grunde ab, da für die damalige Zeit noch keine Beziehungen zwischen Mykenai und der Levante angenommen werden könnten. Letzteres trifft nach neueren Feststellungen nun allerdings nicht mehr in völlig unbedingter Weise zu. Kamen die Griechen 1570 nach Ägypten, so können sie gleichzeitig auch mit den asiatischen Küsten mancherlei Beziehungen angeknüpft haben. Die Anregung zu den Vogelbildern (etwa auf exportierten melischen Weinkannen oder dgl.) hat somit möglicherweise doch von der Ägäis ihren Ausgang genommen. Der in der Levante noch ältere polychrome Rahmenstil müßte in diesem Falle allerdings hier wie dort unabhängig voneinander entstanden sein, da für die Zeit zwischen 1650 und 1600 in der Tat noch keine Anzeichen für einen direkten Verkehr zwischen der Levante und dem nichtminoischen Bereich der Ägäis feststellbar sind. Doch liegen sowohl Rahmenstil wie Polychromie so nahe, daß deren unabhängige Entstehung an mehreren Orten ohne weiteres möglich wäre <sup>132</sup>.

Noch haben wir zu erwägen, ob nicht die Levante wie der griechische Bereich den Zweifarbenstil mit Tierbildern von einem dritten Ausgangsbereich erhalten haben könnten. Daß sowohl West- wie Ostkleinasien hierfür nicht in Frage kommen, haben wir bereits betont. Die südkleinasiatische Küste ist uns bis auf Kilikien archäologisch nicht bekannt. Für Tarsos bringen die Grabungsberichte von HETTY GOLDMAN die keramischen Gattungen in geschlossener Reihenfolge, und wir erkennen daraus, daß es seit etwa 2000 in der Tat eine bichrome bemalte Ware gibt, welche rote Bänder mit schwarzer Ränderung zeigt, auch Wellenlinien zwischen Geraden <sup>133</sup>. Doch handelt es sich um einen reinen Zonenstil, dem Rahmung ferne liegt, der auch keine Vogelbilder bringt. Der Gedanke, rote Bänder schwarz zu rahmen, liegt nun so nahe, daß er ebensogut wie auch das Motiv der Wellenlinie mehrfach entstehen konnte.

Eine andere Möglichkeit bestünde darin, daß der Zweifarbenstil sowohl der Levante wie auch der Ägäis von Bereichen abzuleiten sei, welche nördlich oder nordöstlich der vorderasiatischen Kulturzone gelegen waren, etwa gegen den Kaukasus zu oder im Iran. Eine solche Annahme würde zu der These WIESNERS von einer gleicherweise nach Vorderasien wie nach der Ägäis ausstrahlenden Streitwagenbewegung besonders gut passen, da die Arier aus den Steppenbereichen in der Tat erst über Zwischenstationen in solchen

<sup>132</sup> HEURTLEY will p. 25 f., 34 die geometrischen Strukturelemente des levantinischen Rahmenstiles größtenteils von den kyprischen White Painted Waren herleiten, wo sie in der Tat älter sind und auch schon früher Rahmungen vorkommen. Bei den Ketten von Tangentenkreisen scheint mir eine — wenn auch vielleicht indirekte — Abhängigkeit von minoischen Spiralen erwägenswert zu sein.

<sup>133</sup> AJA 51. 1947. Tafel 107, 1; vgl. überhaupt die Tafeln 106 und 107.

Randgebieten in Vorderasien eingedrungen sind. WIESNER tritt daher (p. 114. 119) auch dafür ein, daß der levantinische Zweifarbenstil von den (nun durch Arier geführten) Churritern nach Syrien gebracht wurde.

Eine Reihe von Tatsachen scheint diese Annahme zu begünstigen, andere sprechen aber gegen sie. In ersterem Sinne könnten folgende Feststellungen aufgefaßt werden:

1. Der levantinische Zweifarbenstil tritt in Palästina und Syrien ohne örtliche Vorstufen auf. Die Rahmendekoration kann, muß aber nicht, von Kypros hergeleitet werden, die in den Rahmen gesetzten Tierbilder aber haben in den unmittelbar vorhergehenden Keramiken Vorderasiens überhaupt keine Vorstufen.

2. Der Zweifarbenstil tritt in Palästina und Syrien seit 1650 auf. Die Ariereinwanderung erfolgte nach unseren Feststellungen (p. 708 ff.) um ca. 1741 bzw. 1654, jedenfalls vor 1600. Sie könnte Palästina recht wohl um 1650 erreicht haben.

3. In Transkaukasien (dem Bereich zwischen Kaukasus und Armenien) treten zu verschiedenen Zeiten in der Tat Rahmenstile mit eingerahmten Tierbildern (auch Wasservögeln) auf (Fig. 2 e). Zweifarbentechnik kommt gleichfalls vor<sup>134</sup>. Tierbilder, besonders Vögel, sind auch in den bemalten Keramiken Irans nicht selten, des öfteren treten sie in Rahmen auf<sup>135</sup>. Letzten Endes handelt es sich dabei um Ausstrahlungen der bemalten Keramiken Mesopotamiens im vierten wie in der ersten Hälfte des dritten Jahrtausends. Während aber diese Stile im Zweistromlande selber ausgestorben sind, erhielten sie sich in den Randgebieten zum Teil noch weiter.

Gegen die zur Diskussion stehende Hypothese sprechen aber folgende Bedenken:

1. Nach den Feststellungen HEURTLEYS (s. o.) tritt in Palästina der Zweifarbenstil mit seinen Rahmungen schon seit 1650, die Tierdarstellung aber erst seit 1600 in Erscheinung. Hätten die Arier beide Neuerungen aus ihren früheren Sitzen mitgebracht, so ließe sich diese Aufeinanderfolge nicht erklären. Sie spricht daher für ein allmähliches Entstehen an Ort und Stelle, wobei der Rahmenstil aus kyprischen Vorbildern erwachsen wäre, wie dies HEURTLEY annimmt, während die Vogeldarstellungen vielleicht von der Ägäis her angeregt worden sein könnten (s. o. p. 750).

2. Hätten die Arier den Zweifarbenstil nach Vorderasien gebracht, so müßte man ihn auch dort erwarten, wo sie am dichtesten aufgetreten, nämlich im nördlichen Mesopotamien. Gegenwärtig liegt das Häufigkeitsoptimum für diese Keramik aber durchaus in Palästina, also in einem ausgesprochenen Randgebiet der arischen Ausbreitung. In Syrien ist der Zweifarbenstil, soviel wir sehen, nur mehr punktuell vor allem in Ugarit vertreten und es bleibt

<sup>134</sup> Vgl. das Gefäß von Schachtachty und die Keramik von Kyzyl Vank I a bei HANČAR, Archiv für Orientforschung XIV. 1944. p. 284 f., 290 ff., Abb. 2, 10.

<sup>135</sup> Vgl. z. B. CONTENAU-GHIRSHMAN, Fouilles du Tépé-Giyan 1935. Tafel 49, 51, 54 (Schicht V); Tafel 59, 61 (Schicht IV); Tafel 21 ff. (Schicht II). E. F. SCHMIDT, Excav. at Tepe Hissar (Damgham) 1937. p. 45, Fig. 35; p. 47, Fig. 37.



abzuwarten, ob er hier eine etwas allgemeinere Verbreitung gefunden. In Mesopotamien ist er überhaupt unbekannt.

3. Die Zeitstellung der Parallelerscheinungen in Transkaukasien ist so wenig gesichert, daß wir vorderhand noch keine Möglichkeit haben, irgendwelche von ihnen für die Zeit unmittelbar vor 1650 festzulegen<sup>136</sup>.

4. Was uns bisher aus Transkaukasien und dem Iran an Parallelen bekannt geworden ist, zeigt zwar gewisse grundsätzliche Ähnlichkeiten, doch sind dieselben keineswegs so zwingend, daß sie spontane Analogie auszuschießen vermöchten. Im Gegenteil, die Unterschiede im einzelnen erweisen sich als so beträchtlich, daß eine unmittelbarere Ableitung auf sehr beachtliche Widerstände stoßen würde.

Halten wir uns das angeführte Für und Wider vor Augen, so kommen wir zu dem Ergebnis, daß sich eine Einführung des levantinischen Zweifarbenstils durch die Arier zwar als eine Möglichkeit darstellt, daß wir diese aber keineswegs zu einer Wahrscheinlichkeit erheben können<sup>137</sup>. Noch sehr viel vager müßte uns aber die These einer Übernahme des mykenisch-kykladischen Zweifarbenstils von den Ariern erscheinen. In der Ägäis tritt zwar der Rahmenstil auf und kommen Vogelbilder vor, aber gerade die Vögel werden nicht in Rahmungen gesetzt (sondern Greife), auch erweist sich die Syntax im einzelnen als völlig verschieden von der Transkaukasiens oder des Iran. Der Schatten einer Möglichkeit ist allerdings auch hier vorhanden. Ihr steht aber die weit größere Wahrscheinlichkeit gegenüber, daß der mykenisch-kykladische Stil aus ägäischen Wurzeln lokal bedingt entstanden sei.

Wir können als Gesamtergebnis daher feststellen, daß ebensowenig wie aus den anderen von WIESNER angeführten Gegebenheiten sich aus der Keramik eine arische Streitwagenbewegung ableiten läßt, welche von den „nordöstlichen Bergländern“ aus — sei es über Kleinasien oder den Balkan — den mykenischen Bereich erreicht haben müßte. Allein eine ganz entfernte Möglichkeit scheint in dieser Hinsicht offen zu bleiben und damit viel zu wenig, um im Augenblick ernsthaft damit rechnen zu dürfen. Künftiger Materialzuwachs könnte natürlich auch in dieser Hinsicht zu einer Revision unserer Anschauungen führen. Gegenwärtig erscheint mir die Annahme aber am wahrscheinlichsten, daß die Übernahme des Streitwagens durch die

<sup>136</sup> Völlig undatierbar ist bislang das Gefäß von Schachtachty. Aber auch die Kyzyl Vank I a Ware könnte ebensowohl ins III. wie ins II. Jahrtausend gehören! Vgl. HANČAR, Archiv für Orientforschung XIV. p. 285, 297.

<sup>137</sup> Immerhin wäre es eher noch möglich, daß bei Entstehung des levantinischen Zweifarbenstils transkaukasische Rückverbindungen eine Rolle gespielt haben könnten, als bei dem mykenisch-kykladischen. Auffallend ist auf alle Fälle, daß das Gefäß von Schachtachty in einem Pferdegrab gefunden wurde. Pferdegräber gibt es bekanntlich aber im ägyptischen Neuen Reich, sie stellen eine Sitte dar, welche zugleich mit dem Pferd von Vorderasien aus nach Ägypten gekommen ist. Auch in Gaza treten sie damals auf: PETRIE, Ancient Gaza (mir unzugänglich) I. p. 3 f.; II. p. 5, 14, 16 (vgl. v. BISSING, Archiv für Orientforschung XI. 1937. p. 333, Anm. 61 und OTTO p. 259). Wenn nun auch Eselgräber vorkommen, so dürfte die Sitte primär doch wohl dem Pferde gegolten haben.

Griechen eine Folge ihres Auftretens in den Kämpfen gegen die Hyksos in der Zeit um 1570 war. Auch die ritterliche Feudalität des mykenischen Zeitalters ist im Zusammenhang damit und aus den Bedingungen des Streitwagenkampfes entstanden. Daß — insbesondere durch die Hethiter wie durch die mykenischen Griechen<sup>138</sup> vermittelt — der Streitwagen schließlich auch in Westanatolien verbreitet wurde, soll nicht geleugnet werden. Doch dürfte das vor allem im 14. und 13. Jahrhundert geschehen sein. Daß aber schon im 16. Jahrhundert versprengte arische Rittersippen in irgendwelcher Weise im Bereich der Ägäis selbst beispielgebend auftraten, bleibt zwar grundsätzlich möglich, die archäologischen Funde geben jedoch meines Erachtens dafür noch keinerlei verwendbare Zeugnisse ab<sup>139</sup>.

<sup>138</sup> Vgl. zu achäischen Streitwagenkämpfern (als achäischen *marionetten*) in kleinasiatischen Diensten die Ausführungen in meinem Buch über Poseidon und die Entstehung des griechischen Götterglaubens 1950. p. 174 ff.

<sup>139</sup> Weil wir schon über anatolisch-ägäische Parallelen sprechen, sei auch auf die so erstaunlichen Ähnlichkeiten zwischen der bemalten ostkleinasiatischen Ware und der mittelhelladischen Mattmalerei hingewiesen, auf die auch schon CHRISTIAN p. 214 aufmerksam gemacht hat. Sie sind durch das Material von Alischar (v. D. OSTEN, The Alischar Hüyük, Seasons of 1930-32, Univ. Chicago, Orient. Inst. Publ. XXVIII. 1937. p. 230 ff.) noch deutlicher geworden, und beziehen sich nicht nur auf die Dekoration, sondern auch auf einzelne (aber keineswegs alle!) Gefäßformen. Mit den Ariern kann das nichts zu tun haben, denn die ostkleinasiatische Ware gehört noch dem ausgehenden dritten und dem beginnenden zweiten Jahrtausend an. Durch die Informationen, welche wir TAHSIN ÖZGÜC, Ausgr. in Kültepe (s. o. Anm. 111), verdanken, wissen wir, daß sich die bemalte ostkleinasiatische Ware und die mittelhelladische Mattmalerei zeitlich etwa zwischen 1800 und 1700 tatsächlich getroffen haben könnten (wonach MERHART - Festschrift p. 46, Anm. 134 richtigzustellen ist). Damals hat es aber weder in Kleinasien noch in Mesopotamien Arier gegeben und war auch das mittelhelladische Griechenland noch fern von aller Ritterlichkeit.

# Textes ethnographiques de la « Tamâjeq » des Iullemmeden de l'est

(Touâreg de la Colonie du Niger, Afrique Occidentale Française)

Recueillis par M. l'Administrateur FRANCIS NICOLAS (1936-1940)

## Sommaire :

- I. L'Azâwar'
- II. Les Anciens
- III. Les gens d'Azâwar' noirs
- IV. Les Captifs
- V. Les Artisans
- VI. Le tannage du cuir
- VII. Tannage des Nègres
- VIII. Tannage de la peau d'oryx femelle
- IX. Dialogue sur l'histoire
- X. Les Français
- XI. Réunion (Concours, assises gouvernementales)
- XII. L'Administrateur
- XIII. Affaires judiciaires
- XIV. Le temps
- XV. Le vent
- XVI. L'eau
- XVII. Les puisards

## I. *Āzāway*

Donné par Ēl-Awəl Ag Ādēm (Ēnād'an)

1 *Āzāway* *éntā asām-nīt* <sup>1</sup> *n ākal* (= *āmādul*) -*nənəy* ; 2 *a* <sup>2</sup> *dèy-əs tənāḵəy* *ekaḵkāžan at tənāḵəy šihūn ōlānət èt tādāra n ȳškan, mašān šihūn a mōsnət ;* 3 *at tagrāwəy dèy tāmēsna āggūt n ȳəsən n aḥūtən éd kifītən, d ȳwilən n ikassən, ērəs ē ȳōrman a ȳšédnin éd zēkkwān. — 4 Amār-ad-da, ur t əhēn ȳōrman, ȳȳwnan ȳās, d ȳherwan wi n-ēggūtñn. 5 Ākal-nənəy ur t əhēn igērēwan šēlat*

<sup>1</sup> littéralement : son nom du...

<sup>2</sup> *a* : particule préfixiale du Futur (-indicatif ou conditionnel).



*n*<sup>1</sup> awa iğien γur Gağ-găo, d Ī-M-Borāyən; 6 dēy ākāl-nənəy at tənaiəy iylālən γās, ur tən hēn āman, entəniḍ<sup>2</sup> Tādīst d Āzar d Āšāway; 7 iyəzran wi m-moqqōrnin<sup>3</sup> ismāwən-nəsən<sup>4</sup> Ī-N-Afeīsawa ēd Dērūm ēd Bagām d Īyāzər-wa-maqqarən d Efeī-n-ātəs ēt Tābālaq, ma ssənəy?...

8 Āzāway ēnta āmāḍal ihōssējən immōlən, hant-t iškān d iləmzan kullū, han-t āman ēn γəzran d ēnwān ēd γūras elwānin.

9 Ākāl wā γəzran a igann gānri, wa n elmūnīən. 10 Āit-Ādām<sup>5</sup> n Āzāway gannin(-āsən) « Kēl Dīnnik ». 11 Īulləmmədən wi n Ātāram gannin Kēl Ātāram; 12 wi n Āgala, Īunnānən a-dər əgan; 13 wi n tāməsna-za<sup>6</sup> Arābən d Āhāggar ēd Fōyas d Āēr.

14 Īulləmmədən wi n Āzāway āyrəm wa n Tāwā a ittāfən el-hokum-nəsən; 15 Tāwā ēntāt<sup>7</sup> ēssūk maqqārən; 16 awiən-d<sup>8</sup> ēnele awiən-d<sup>9</sup> ēttāyam sēttagən -d ihērwan. — 17 Dēy bitikītən ēn Tāwā ta n āyrəm<sup>9</sup> at təgrāwəy isəlsa wi n təbāḍyin d āla d ēssōkōr d hārət kūl āwa ttərey. 18 Āzəl n ālhād a itagg<sup>10</sup> ēssūk ū-di; 19 ad ēgrāwən Īunnānən ihērwan-nənəy at tən-əzzēzin dēy Āgala sassər Hāusa ad ēgrāwən rība ta-tēggēt. 20 Nēkkəniḍ-da<sup>11</sup> ur natak<sup>12</sup> Āgala, Kēl Gərəs d Āēr a t<sup>13</sup> takkīn.

#### Traduction

##### I. L'Azāwar'

1 L'Azāwar', c'est-là le-nom du pays (= la terre)-de-nous; 2 tu y verra[i]s des-roches-détritiques, tu y verra[i]s des-roches qui-ressemblent à de[s]-tronc[s] d'arbres, cependant [c'est] des-pierres [qu'] elles-sont; 3 tu-trouvera[i]s dans le-Nord quantité d'os d'animaux-sauvages et [de] poissons, et de tessons de récipients, vestige[s] de bourgs qui ont-été ruinés, et [de] tombeaux. — 4 Actuellement, n'y sont-pas des bourgs, [mais] des-campements seulement, et des-troupeaux qui-sont-nombreux. — 5 Le-pays de-nous, n'y sont-pas des-fleuves comme celui coulant auprès-de Gaô, et [à] Boûrem; 6 dans le-pays de-nous, tu verra[i]s des-vallées seulement, n'y sont-pas d'eaux<sup>11</sup>, à-savoir le-Tadist et l'Āzar et l'Achāwar'; 7 les-mares les-grandes se-nomment Ī-N-Afeysāwa et Deroûm et Bagam et « la-Grande-Mare » et « la-crête de l'Acacia-Stenocarpa » et Tabālaq, et-coetera<sup>12</sup>...

8 L'Azāwar', lui [est] un-pays beau, doux<sup>13</sup>, sont en-lui les-arbres et

<sup>1</sup> *šelat* n... : litt. : « similitude de..., à l'instar de... ».

<sup>2</sup> litt. : « eux (sous-entendu : sont) ».

<sup>3</sup> litt. : « celles-étant-grandes... ».

<sup>4</sup> litt. : « le-nom d'elles... ».

<sup>5</sup> litt. : « Fils d'Adam ».

<sup>6</sup> litt. : « Ceux-du-Sud quant-à... ».

<sup>7</sup> *ēntat* : litt. : « elle » — féminin, en tant que nom de ville.

<sup>8</sup> litt. : « ils apportent ».

<sup>9</sup> litt. : « T'āoua celle de la ville » = la ville-même de T'āoua.

<sup>10</sup> litt. : « se fait ».

<sup>11</sup> = « sans eau ».

<sup>12</sup> litt. : « que sais-je [encore] ?... ».

<sup>13</sup> = « parfait ».

les-herbages tous, sont en-lui les-eaux des mares, et <sup>1</sup> des puisards et des puits-profonds nombreux.

9 [C'est] le-pays celui des mares qui est-appelé « Gan'ri » <sup>2</sup>, celui des bénédictions. 10 Les Humains de l'Azawar' se-nomment (on leur donne-le-nom [de]) « Gens-de-l'Est ». — 11 Les Îoullemmeden ceux-de-l'Ouest sont-dits « Gens-de-l'Ouest »; 12 ceux du Sud, [ce sont] les-Nègres qui y sont; 13 quant à ceux du Nord [ce sont] les-Arabes et les-[Kel]Ahaggâr et les-Îfôr'as et les-[Kel]Aër.

14 Les Îoullemmeden ceux de l'Azâwar', [c'est] le-poste de T'âoua qui détenant le-commandement d'iceux; 15 T'âoua c'[est] un-marché important; 16 on-[y] apporte du-petit-mil, on-[y] apporte du-sorgho, on-[y] pousse des-troupeaux. 17 Dans les-boutiques de T'âoua-Ville tu-trouvera[i]s des-vêtements ceux de cotonnades et du-thé et du-sucre et chose toute que tu-désires. 18 [C'est] le-jour de dimanche que se-tient le-marché celui-là; 19 trouveront les-Nègres les-troupeaux-de-nous pour les revendre dans le-Sud vers le-Haoussa pour obtenir un bénéfice qui est-important. 20 Nous-mêmes n'allons pas-vers le-Sud, [ce sont] les-Kel G'eres et les-[Kel] Aër qui y vont.

## II. *Kel Anîn*

Donné par Êl-Awəl Ag Ādēm (Ēnād'an)

1 — « *Manī-s d- ohan 'Māžayən ed Kēl Āzāway kullū?* » 2 — « *Îrū-irū, llan mīddən wī kawēlnīn taggəznīn* <sup>3</sup> *Āzāway et tenēre ta n Tāməsna imān-nūt.* 3 *Mīddən wi n tizzārət-īn* <sup>4</sup> *i-labāsīn ur līn tāyara ōlan et tāwaqqast;* 4 *uijēd tēi-ssən n* <sup>5</sup> *Īkanāwən — nənēy;* 5 *Kəla ur əlin* <sup>6</sup> *imēnas izəgran yās;* 6 *dəffər ā-dī ősān-d* <sup>7</sup> *Āit-Īdēm zagğāynīn entəniḍ a ēktəbnīn fəl šihūn yur Tāzūwin ed Batrākum et Tūrəft.* 7 *Šihūn ši n dī at tənəjəy fell-āsnaḥ ērəs n imūdərən d Āit-Īdēm arkəd mədyan d imēnas d izəgran ed zammān d ērəs em mīddən ətātāfnīn allāyən meḡ təburūgin et təkabūwin;* 8 *uijēd izubbārən izuwurnīn ēsšōhnīn.* 9 *Aligurrān entā āsəm -nūt n ijen dəy-sən iqqīm eḡhān-nūt iyāzən dəy tāma n ādyāy wa n Tāzūwin.* 10 *Kēl Āmdəd Igdālən a mōsən wi n əyāznīn yārus wa n Ī-N-Ayamman;* 11 *ažubbar ijen dəy imərwān ē Kēl Ēmdəd kəlad itūtəṭṭər ēdégən wi n āman ad isəség ad ēsšēn hān-t āman ēdég mandām ad āsən ann* <sup>8</sup> *əyézət dā-dəy-da at-təgrāwəm āman.* 12 *İlla ijen yārus gər Ī-N-Ayamman ed Bāzagor immūt iṭkar amādal illa ijen ahādən dəy Šī Walūmban tēi-ssən en* <sup>7</sup> *Tigğīrmat a t-əyāznīn* <sup>8</sup> *entəniḍ d Īllabākan ed Kēl Āzar.* 13 *Šihūn-nūt iwar-tənət ākatab en tārabt.* 14 *İjen yārus Ī-N-teze-n-tezt ijen*

<sup>1</sup> = « ainsi que... ».

<sup>2</sup> synonyme de « Eden ».

<sup>3</sup> litt. : « entraient dans... ».

<sup>4</sup> litt. : « autrefois là-bas... ».

<sup>5</sup> litt. : « leurs pères des... ».

<sup>6</sup> litt. : « ne-pas ils ne possédaient... ».

<sup>7</sup> litt. : « leurs pères des... ».

<sup>8</sup> litt. : « l'ayant creusé ».

Bāzagor iñen Ī-N-Ayammān; 15 wa n Ī-N-Ayammān enta i-zagrīn dēy ākal kŭl<sup>1</sup>. 16 yur Tēdōq illā azəkka a irūan elliānāt šihūn šī -n-ēktābnīn s tārabt et tōfinay; 17 dā-dēy tēmbel tănēslamt iñet maqqārēt ā-di a tāmāl tīrāut.

18 Arābēn wi n<sup>2</sup> Ālmāšākāra entāniḍ a ēyāznīn ēnwan wi n Tamāja d āSsādrōy. 19 Īmyārēn n Īeddēs han-tēn isālan n awā igan anīn ssānēn ākal kŭl arkād mīddēn-nīt. 20 Īrū as ēggazēn Āzāway ēzzārēn i Arābēn kŭl dēy ākal. 21 Amnōkal wa n Tamāja iker<sup>3</sup> ēzzār iqāg Āgala iḍa fēl wa n Tēdōq igā ēgen fēl mīddēn-nīt ar tēn loya; 22 tāušet ən Kēl Tēdōq āsēm-nīt Attāmnad enādan d Īkanāwēn a -dər tēga<sup>4</sup>.

23 Ēzzār ēkārēn-d<sup>4</sup> Īgdālēn d Īberōgan-nāsēn ed Kēl-Ēs-Sūq d Āit-Awāri; 24 ḍəffər-ēsēn Tegarēḡgarēi a tēffalat d Āḡr.

25 Ēzzār ḡsan-d<sup>4</sup> Īmāžayēn entāniḍ ērgāzēn ēssōhēn hullān; 26 amānōkal-nāsēn ssā ḡlan a iṭṭaf ēlhōkum n akāl-ā; 27 ḡyan iherwān en Tegarēḡgarēi gan amāna i ākal kēt-nīt<sup>5</sup> ēttāfēn ākal kŭl edēgēn Āgala arkād Dīnnik sa<sup>6</sup> edēgēn Ātāram. 28 Āzēl iñen ēkārēn-d ēnan n Īnēslāmēn<sup>6</sup> edēgēn Hāusa ēzzār ēwādēn Sōkoṭo ed Kābbi; 29 ar tēn iggāz ēlwāba; 30 tāsānēy as āman n agēnna wa n tāmēsna entāniḍ ḡfan wi n Āgala; 31 ikallēn wi n yōrman ḡfan-tēn wi n tāmēsna. 32 a kāi sēssāgreḡy tāyāra n tōllēmīn; 33 tamērkest ta n Āḡr ta-zuwurēt fēl-as ikallēn ən tāmēsna ḡfan wi n Āgala, ḡfan kŭl; 34 āmyar en Nēslāmēn āsēm-nīt Ēl Žilāni iga krād ḡlan dēy Sōkoṭo; 35 as d-ēqqolēn ul līn walā; 36 azzāman n ēšših Fōḍia (yōsmān dā Fōḍia) a ēhsar iqqīm rūr-ēs Bello iqqol Āmīr-āl-Mūmānīn; 37 ēzzār d-ēqqolēn-d akāl-wā; 38 as abā amānōkal wa m Māžayēn ak iñen ikannas; 39 Īmyād d Īklan Īmāžayēn a ēkkosēn imārwan-nēsēn; 40 Īmāžayēn ēttāfēn ēlhōkum ē Kēl Āzāway kŭl; 41 Īnēslāmēn-za tiššīt-nēsēn šī m Māyād dat Fransēs; 42 ābarēqqa wa m Māžayēn zannīt, ābarēqqa wa n Nēslāmēn zannīt; 43 iḍuf n ākal et tēla n āit-Īdēm enta izuzzarēn mīddēn. — 44 As illa amānōkal issōhēn anāfrūg-za ur ēfrēgēn mīddēn wa labāsēn; 45 as t<sup>u</sup> ur illa ad ēkārēn āit-Īdēm a ur naksūd Mēššī-nāy ad iyšād ākal kŭl. 46 kawēniḍ Fransēs tātṭāfēm ākal kēt-nīt. 47 Mašān māni amānōkal-nēwēn māni amānōkal dēy-wēn mē-dēy yur-nāy a tezuzzarēm akāl-ā? 48 Nəṭṭaf ēlyādāt-nēnēy awā ā-s tēgannēm; 49 mašān urgiy Fransēs kŭl a ssānīn ēlyādāt-nēnēy; 50 kut tēssūkām kēl-bātu i anēslām iñen nēnēy māni ālēs wa išiheššēlēn āit-Īdēm as tēytēs<sup>7</sup> bātu māni as tēga ēššarīya tē-di? 51 awādēm ur nēra amānōkal-nīt a yur-wēn azzal ad iyattēs amānōkal-nīt ar tēyarrīm amānōkal ā-di a t<sup>u</sup> tāsēstēnām tēšikarēirējēm-t<sup>u</sup>; 52 d'fər-ās ūr āgrēwēn imāksēnēn<sup>8</sup> n imānōkalēn

<sup>1</sup> litt. : « dans le pays entier... ».

<sup>2</sup> litt. : « ceux des... ».

<sup>3</sup> *inker, inker-d<sup>u</sup>* : signifie à la fois : « se leva, surgit, survint, s'élança, vint-à agir, intervint dans l'actualité, etc... ».

<sup>4</sup> litt. : « artisans (en fer, bois, etc.) et potiers que-de-elle-était-faite ».

<sup>5</sup> litt. : « totalité de lui ».

<sup>6</sup> *Īnēslāmēn* : litt. : « Ceux-de-l'Īslām », i. e. : « les gens consacrés à la religion », ceux des tribus maraboutes (en arabe : les Mrābtin, les Zwayet) : tributaires inféodés aux Īmājer'en, sans être tribus serves.

<sup>7</sup> *ēytēs bātu* : litt. : « trancher un litige ».

<sup>8</sup> litt. : « hâisseurs ».



walá ur égrīwən imənoḳālən ūdam-nəsən<sup>1</sup> ad ēlīsən ark-āit-Īdam šiyəttas d ayāšad n amādal. — 53 Māni əssahat n imənoḳālən? 54 Təssānəy as awādam ur nala walá ur ilā əssahat ur t-əksūdət<sup>2</sup> šiləqqāwīn. 55 Kawəniḍ-day təkəəsəm tala-nnəsən d İklan-nəsən d İmyād-nəsən i imāžəyən; 56 dəffər ā-di təgamməjəm yur-sən əššəyəl iəggīn d ašihəššəl n āit-Īdam dəy amāna mē-dəy əššəyəl ən tarrajin. 57 Māni eddəbāra? 58 Ātārām-za ur iga ā-di; 59 ətəbəl n iUlləmmədən wi m Mānaka mey wā Fōyas ur iyšēd. 60 Amar-ān, əlhokum gar-ənəy d ayrəf<sup>3</sup> ən tiləqqāwīn əlkītab a t-igān. 61 Kawəniḍ tēnnam əlhokum ā-di, ur tilla. 62 Əssahat abā-tat. Kawəniḍ Fransēs a talam əssahat, təhōrəm 'at-təknīm əššəyəl-nēwən endəba ur t-illā əlhokum ūl iien ur t<sup>u</sup> tella əššəriya.

63 İhaggārən ed Fōyas ābārəg-nəsən i-zuwūrən; 64 Āhaggār təgirməmt yās, ən tayəra ed ši n āwal-nəsən; 65 ran āwa imaqqārən yās — igrəwən ərrahmēt dəy Fransēs-nəsən wi n Tāmasna aijen-tən iKōffar<sup>4</sup> d eyšēdən ākal kūl. 66 İfōyas entəniḍ İmyād i n iyəf maqqārən<sup>4</sup> ur nōnən. — 67 İbərkwōrəjən-za təisəst yās (= təsa, tārammiq, adəggég) mey šiyəttas. 68 İulləmmədən-da<sup>u</sup>-mēssāu-sən n əlyādət d əssahat ur nələmməd hārət, ur ətīməškālən; 69 entəniḍ İmāžəyən wi n izzowī. 70 Ur z-ardīn i wa igan dəy ākal ur nəmōs i-nnəsən; 71 ur ɛzlaijən ed bīdigātən ənnan ur ərən dəy ā-di ur nəmōs takōtə n imərwan-nəsən; 72 awā-fəl əhləkən ».

#### Traduction

#### Les Anciens

1 « D'où sont-originaires les Īmājer'en ainsi-que les-gens-d'Azāwar' tous ? » 2 « Il-y-a-très-longtemps, étaient des-hommes ceux-qui étant-noirs qui hantaient l'Azāwar' et la-plaine-nue celle du Nord elle-même. 3 Les-hommes ceux de ce temps-là-éloigné étaient-mauvais, ils-n'avaient pas caractère-normal, ils-étaient-pareils-à la-faune-sauvage ; 4 certains [étaient] les-ancêtres des Potiers-de-nous ; 5 Ils ne possédaient pas [de] chameaux du-tout, [mais] des-bœufs seulement ; 6 après cela s'en-vinrent des-gens rouges [ce sont] eux qui ayant-écrit sur les-roches à Taz'īwin et [à] Batrākoum et [à] Toûreft. 7 Les-roches celles de là-bas tu-verra[i]s sur-elles une-sortie d'animaux et [de] gens, ensemble des-girafes et des-camelins et des-bœufs et des-oryx et une-sortie d'hommes tenant[s] des-lances ou des-bâtons et des-sabres ; 8 certains [étaient] des-géants énormes [et] puissants. — 9 Aligourrân' c'est le-nom d'un parmi-eux, reste la-demeure -de-lui creusée dans la-paroi de la-montagne celle de Taz'īwin'. 10 Les Kel-Amdéd, [c'est] des İgdālen qu'ils-sont, ceux-qui ayant-creusé le-puits-profond celui de Ī-N-Ar'ammān ; 11 un-géant l'un parmi les-ancêtres des Kel-Amdéd était-à-chercher les-endroits ceux de l'eau, se mettait-à-renifler pour savoir [si] y-étaient les-eaux [à]-l'endroit un-tel, et-de leur dire « creusez ici-même [et] vous-trouverez de-l'eau ». 12 Il existe un-certain puits-profond entre Ī-N-Ar'ammān et Bazagor,

<sup>1</sup> litt. : « leur face ».

<sup>2</sup> craindre, respecter : même mot pour les deux sens.

<sup>3</sup> ayrəf : litt. : « la fédération » de tribus ; ici : l'ensemble, la masse de la population.

<sup>4</sup> litt. : « ceux-de-tête-grosse ».

il-est-mort, il-est-plein-de sable, il-y-en-a un autre à Chi-N-Oualoûmbân', [ce sont] les-pères des Tiggîrmat qui l'ont-creusé, eux avec les-Ïllabâkan et les-Kel-Âzar. 13 Ses-roches, est-sur elles une-écriture d'arabe. 14 Un [de] puits-profond, [est] Î-N-Tézé-N-Téz't, un : Bazagor, un Î-N-Ar'ammân ; 15 celui de Î-N-Ar'ammân c'est le [plus]-profond de tout le-pays. — 16 A'Tedoq existe un-tombeau qui est-antique, sont des-roches qui-sont-écrites en arabe et [en] tiffinar' ; 17 c'est-là-même-qu'est-ensevelie maraboute-une considérable, c'est-ça qu'indique l'écrit.

18 Les Arabes Almechakra [ce sont] eux qui ayant-creusé les-puits ceux de Tamâya et [de] Ssâdror'. — 19 Les vieillards des Yaeddès sont en-eux les-renseignements de ce-qui se-fit jadis<sup>1</sup>, ils-connaissent le-pays tout ainsi-que ses-hommes. 20 [c'est] anciennement qu'ils-pénétrèrent-en Azâwar', ils-précédèrent les-Arabes tous dans le-pays. 21 Le chef celui de Tamâya se-leva puis il-poussa-une-expédition-vers le-Sud, il-tomba-sur celui de Têdoq, il-fit un-r'azzou contre ses-hommes jusqu'à les razzier ; 22 La-tribu des Gens-de-Têdoq, son-nom [était] les-Attamnad', [c'est] de-Forgerons et [de] Potiers qu'elle-était-composée.

23 Alors survinrent les-Ïgdâlen et leurs-Ïbérôgan' et les-Kel = Es-Soûq et les-Aît = Aouâri ; 24 après-eux, [c'est] la-Tégarèy-garèy, qui sortit d'Aër.

25 Alors vinrent les-Ïmâjer'en, [ce-sont]-eux-qui parcoururent [le-pays], ils-étaient-puissants très. 26 Leur-chef, [c'est] sept années qu'il-détint le-commandement de ce-pays-ci ; 27 ils-razzièrent les-troupeaux de la-Tégarèy-garèy, ils-imposèrent-l'Aman<sup>2</sup> au pays entier ; ils-détenaient le-pays tout, ils-poussèrent-des-pointes-vers le-Sud, ainsi-que [vers] l'Est au-loin, ils-per-cèrent-à l'Ouest. 28 Jour-un, se-mirent-en-mouvement les-tentes des Maraboutiques, qui-poussèrent-vers le-Haoussa<sup>3</sup> et-puis ils atteignirent Sokoto et le-Kabbi ; 29 [et] c'est-alors-que en-eux entra l'épidémie ; 30 tu-sais que l'eau de pluie celle du Nord [c'est] elle qui-valant-mieux-que celle du Sud ; 31 Les-pays ceux des villages, valent-mieux-qu'eux ceux du Nord ; 32 que je te fasse comprendre la-caractéristique des chamelles : 33 [c'est] la-pâtûre celle d'Aër qui-étant-[le-plus]-importante parce-que les-pays du Nord valent-mieux-que ceux du Sud, ils-valent-mieux-que tous ; 34 le-vieux-chef des Musulmans, dont le-nom [était] El-Jilâni, passa trois années dans Sokoto ; 35 quand ils-s'en-revinrent ils-ne-possédaient plus-rien. 36 [c'est] à l'époque du chaikh Fôdya ('Othmân dan Fôdya) qu'il<sup>4</sup> nomadisa [là], demeura auprès-de lui Bello qui-devint « Commandeur-des-Croyants »<sup>5</sup> ; 37 c'est-alors-qu'ils-s'en-revinrent vers ce pays-ci ; 38 Quand disparut le-chef celui-des Ïmâjer'en,

<sup>1</sup> c'est-à-dire : « eux sont particulièrement savants en ce qui concerne les faits du passé ».

<sup>2</sup> = soumission, tribut de.

<sup>3</sup> le Haoussa : les confins de la Nigeria et celle-ci, synonyme de « Sud », de « pays des Nigritiens ».

<sup>4</sup> sous-entendu : El-Jilâni.

<sup>5</sup> plus exactement : « chaikh-ul-Ïslam. » 'Amir âl Mūmnîn est la traduction communément admise du titre haoussa de : *Sērki-m Musulmi* (« chef des Musulmans », titre instauré lors de la fondation de l'Empire Peul de Sokoto au 18<sup>e</sup> siècle) ; *sērki* a été assimilé à tort à l'arabe 'amir au lieu de *šāḥ*.

chacun se-querella ; 39 Les-Vassaux et les-Serfs, [ce sont] les Îmâjer'en qui héritaient-de leurs-auteurs ; 40 les Îmâjer'en détenaient le-commandement des gens-d'Azâwar' tous ; 41 quant-aux Maraboutiques leur-qualité [était] celle de vassaux, avant les-Français ; 42 la-voie celle des Îmâjer'en [est] d'une-part, la-voie celle des Maraboutiques d'autre-part ; 43 la-détention du pays avec la-possession des humains [c'est] elle-qui faisait-dominer les-hommes <sup>1</sup>. 44 Quand il-y-avait un-chef'étant-fort [c'était] donc la-capacité, ne pouvaient les-hommes ce-qui étant-mauvais ; 45 quand il-n'y [en] avait pas, se levaient les-humains qui ne respectaient pas Notre-Seigneur, de-sorte-qu'allait-s'abîmer le-pays entier <sup>2</sup>. 46 Vous-autres Français vous-détenez le-pays entier. 47 Mais où [est] le-chef-de-vous, où-est le-chef parmi-vous, ou-bien chez-nous, que vous-ayez-fait-commander-à-ce-pays-ci ? 48 Nous-gardons-possession-de notre-loi-coutumière, c'est-là-ce-que vous-dites ; 49 cependant ce-nesont pas les-Français tous qui sachent notre-coutume ; 50 Si vous-envoyez des-plaideurs <sup>3</sup>-à-marabout un de-nous, où [est] l'homme qui contraignant les-humains quand a-été-réglée la-cause, où [est-ce] qu' a-eu-lieu la-juridiction celle-là <sup>4</sup> ? 51 L'humain qui n'aime pas son-chef [le voilà] qui chez-vous accourra calomnier son-chef jusqu'à-ce-que vous-convoquiez le-chef celui-là pour-que lui vous-interrogiez, [et] le-brimiez ; 52 après-ça n'auront obtenu les-contempteurs des chefs rien, n'auront retrouvé les-chefs leur-prestige, et recommenceront les-mauvais-humains les-calomnies et la-ruine du pays. 53 Où [est] la-force des chefs ? 54 Tu-sais que l'humain qui ne-possède rien ne possède pas la-force, ne le-craignent pas les-gens-de-l'ordinaire <sup>5</sup>. 55 Vous-mêmes avez-enlevé leur-bien et leurs-serfs et leurs-vassaux aux Îmâjer'en, 56 en-sus-de cela vous-demandez auprès-d'eux une-tâche en-quantité et la-contrainte des humains dans le-tribut ou-bien le-travail des pistes. 57 Où [est] le-remède ? 58 [Dans] l'Ouest-par-contre, ne s'est-pas produit cela ; 59 le-Tambour <sup>6</sup> des Îoullemmeden ceux-de Mânaka, ou-encore celui-des Îfôr'as, n'a pas été-abîmé <sup>7</sup>. 60 Maintenant : le-Commandement entre-nous et la-foule des humbles [c'est] le-Livre <sup>8</sup> qui l'a-fait. 61 Vous-autres avez-dit [que] ce-commandement-là, il-n'a-pas-lieu. — 62 La force, elle-a-disparu ; [c'est] vous-autres Français qui avez la-force, vous-devriez parfaire votre-tâche sans-quoi il-n'y-a-plus de-commandement, il-n'existe-plus de-justice.

<sup>1</sup> en bon français : « le fait de détenir le pays ainsi que de posséder les humains, c'est là le critère de l'hégémonie de gens sur d'autres ».

<sup>2</sup> en français : « ... de sorte que ne tardait pas à se détruire tout le pays. »

<sup>3</sup> *Kêl-bâtu* : litt. : « les gens [ayant]-une affaire (: litige) ensemble (: les séparant) ».

<sup>4</sup> c'est-à-dire : de quelle façon peut-on dire que le droit a été dit ? avez-vous vu une justice, ainsi faite, digne de ce nom ? y a-t-il là apparence de justice conclue ?

<sup>5</sup> *talaqqi*, pluriel : *tiləqqāWin* (*šī*) : humble ; au plur. : les gens du commun, en bonne part plus que péjorativement ; les gens de la famille, du campement (sens restreint) ; les gens en général, et enfin : le « vulgum pecus » (sens étendu).

<sup>6</sup> litt. : « le tambour (*tobol*, insigne du commandement sur une fédération de tribus) ; et aussi : le détenteur de cet insigne, l'Amnôkal, chef suprême ; et enfin : le commandement lui-même.

<sup>7</sup> ou : « démantelé », si l'on adopte pour traduction de « *t'obol* » : « le pouvoir » (et c'est bien ce sens-là qui ici correspond le mieux à la pensée de celui qui parle).

<sup>8</sup> c'est-à-dire : le Qôr'an.



63 Les-Îhaggâren et les-Îfôr'as, leur-orgueil est-énorme ; 64 Ahaggâr n'est-que grossièreté <sup>1</sup>, [celle des] manières comme celle de leur-langage ; 65 Ils-désirent ce-qui étant-grand seulement <sup>2</sup> — ils-ont-obtenu la-félicité dans [par l'entremise-de] leurs-Français ceux du Nord, les ont-laissé les-Infidèles à abîmer le-pays tout. 66 Les-Îfôr'as, eux, [sont] des-Vassaux pleins de présomption qui ne-sont-pas policés. 67 Quant-aux Îberqworèyen, [ils sont] timidité seulement (= peur, frayeur, lâcheté) ou calomnies <sup>3</sup>. — 68 Quant-aux Îoullemmeden leurs-mâîtres de-la-coutume et [de] la-force <sup>4</sup>, qui ne-tirent-leçon-de rien, ils ne changent pas ; 69 c'est-eux les-Îmâjer'en ceux de pure-souche-vigoureuse <sup>5</sup>. 70 Ils n'ont-pas obtempéré-à ce-qui s'est-produit dans le-pays, qui n'ait-pas-été leur-propre-fait ; 71 ils-font-fi-des fusils, ils-ont-dit [qu']ils-ne veulent-pas-de celà-qui ne-soit-pas l'héritage de leurs-ancêtres ; 72 c'est-pour-celà qu'ils-ont-dépéri.

### III. Kêl Âzāway wî kawêlnîn

Donné par Kalām Ag Ênnāfey (Îmâjer'en)

1 *Îkklan êntaniḍ (a) kannîn êššayêl a-îeggîn* ; 2 *êllan dèy-sən wî gajaknîn šiuggas-nəsən dèy 'gēfan n Adēr N Aggar d Akōko d Ibaga et Toḥābaïōy éd Žāgēbe*. 3 *ad ābbāzan āgāmšek et tazəft ad ēytasən iṣkan*. 4 *ad sēqqədən ēṣkan et tazēit ad ēfredən ēdég an tāuggüst ad embēlən ettāyam et tanzant* ; 5 *as ur d-iggāt<sup>6</sup> akwānak ad iēqqōr ettāyam ad agin ānaḥal wa n êššin (ad embēlən toḥēs)*. 6 *Dəffər ā-di, ad agəzən ettāyam -nəsən ad suwwdən fell-ās a t<sup>u</sup> ur ēcin igəḍād d āzwal*.

7 *Îkklan ē Kêl Âzar lan šiuggās dèy tāmāsna n Girmāwən* ; 8 *wi n Tāggērmāt éd Kêl Nān šiuggās-nəsən llānət yur Êzak éd Bagāre et Tagālūt éd Baggā d Î-N-Tāittōft*. 9 *Irreūlən d Akulūtən šiuggās-nəsən hānət Âṭāram n Î-N-Kīkaran d Î-N-Tādymt*.

10 *As d-iggar ādu n dīnnik īma ēnele* ; 11 *ēytasən -t ī d* ; *γārəd<sup>7</sup> eddī-dəy*. 12 *Îšiban-dèy ēnān* ; 13 *ad āgin imēsgiākən āgəri dèy ammās en tāuggüst* ; 14 *ad sēsīn ēzēlan fell-ās ad ur ēcin ēnele igəḍād et tāilālin (ad ezzuzzūwīn)*. 15 *Abōham<sup>8</sup> itāmalāi agamūḍ n ātri és tēgrīst (ēndəba<sup>9</sup> d igmaḍ ātri ad ita-malēi)*. 16 *Ad ēgin ēnele<sup>9</sup> dèy tēdēgāwīn n aləmmōz ma-dèy talāq šelat n Îunnānən* ; 17 *ad ezzēzīn agēnna-nnīt*.

<sup>1</sup> sens : « Ahaggâr » n'est synonyme que de rudesse, goûts et mœurs épais.

<sup>2</sup> sens : « ils n'aiment que ce qui est colossal ».

<sup>3</sup> c'est-à-dire : ils sont essentiellement peureux et médisants.

<sup>4</sup> c'est-à-dire : « détenteurs de tout droit-coutumier et de toute force », « diseurs de la coutume vivante et auteurs de la puissance ».

<sup>5</sup> litt. : « les Îmâjer'en ceux-de-vigueur ».

<sup>6</sup> litt. : « n'a pas frappé, n'a pas donné ».

<sup>7</sup> *γārəd* : époque des moissons ; maturité des céréales ; vient du radical [ē]γr[ə]d, « prendre fin, être fini, en avoir terminé, être au bout de... , finir ».

<sup>8</sup> *ibōḥāman* est le pluriel : variété de sorgho rouge tardif qui pousse sur les plateaux argileux de l'Ader (cercle de T'âoua).

<sup>9</sup> pénicillaire, mil à petits grains (le sorgho est à gros grains).

18 Kêl Āzāway ur ěssīnən tayāra n êlkama; 19 ssānən tāfāyat èt tāmzamt (tānzant); 20 awētai n agərōf iŷ-ən lāz; 21 kalad tattin arrāten n agərōf tattin ilakādən ěgin dēy-sən isūmad; 22 yabbārən-tən dēy tādēgāwīn-za; 23 ad ur iŷrəd ěnele-nnəsən garrawən dēy wunnānən azrəf; 24 āmər igā lāz (ēlmēnna) ākal-nəsən ih-ēi agərūf ad awiēn timarūwīn-nəsən agaggīn-tən agərūf èd lakkādən (tagaia) èt t-awīən s ěssūk. 25 Ad ěkkəsnot (ěfrēdnət) Tiklātīn tāfāyat ta n āsuf. 26 Šibakātīn, arrātən-nəsən izēggārən; 27 tattin -tən gədađ, izīdnīn.

28 As ěgiākən ěnele-nnəsən s iŷl ad aīn ālās-ālās<sup>1</sup> ŷur šiuggās ěglīn wiḥādətīn ězrēgən<sup>2</sup> Tēgidda<sup>3</sup> èd hāran. 29 Zamā ěhare ū-di iŷfa ěnele. 30 Ku-d ur igā ěnele, āh ū-di a isūdərən āit-Īām. 31 Ur iŷrēg ālās zaggāŷən<sup>4</sup> d-iməzzēi d Īklān-nīt. 32 Ālās iksūdən Mēššī-nay ad isīwən ākli at t-issālsa at t-išača ad ās ihakk<sup>u</sup>- ěhare harwā iqqəl tažəbžəb<sup>5</sup> (= ālās ur nəfrēg hārət), 33 issūdəd (= iddərweš, iqqəl anēbdūn). 34 Tāklit tattēzēi tatabbəz ěššəŷəl āzəl igān (= āzəl kŷl) ar tēga hārət n asēsi (= tišōfa) ŷās.

35 Īkanāwən, urēŷ āit-Īām, kannīn talāq ŷur Adər-N-Aggar d Ī-N-Ēzdan èt Tillīa èd Dūrūm takkin Tāmēsna ar tēnərə az-zzēzin šēīnīn-nəsən<sup>5</sup> d ěkan-nəsən<sup>6</sup>; 36 as igā iŷl ad akkin Īgal day təzrək ad ěkkin Tēgidda ad āknīn ěššəŷəl-nəsən dēy ammas n aŷrəf ad ēgrāwən<sup>7</sup> inēzzān tērmāt fēl-ās ikassən, tēssānəŷ as ur-d-āsən iŷa ašikəl ad ěrrēzən tērmāt. 37 Irū as han Īkanāwən ākal-ā.

38 Ēnādan ul līn tēkrakit; ěnad imōs mēššī-s n ārgəm; ur izlāi ěnad d-iēggəz ěnan ěn šīdōđin; 39 šīdōđin-za ur ěkrūkədnai dat ěnad fēl-ās ur imōs awādəm<sup>8</sup>; 40 ěššəŷəl n ěnad ěnta amēknu n təzōli a-dēy iga; 41 āggūt dēy-sən ur əkannīn hārət; āwāl ŷās; 42 ěknan mōssnət n āwāl hullīn; 43 uiŷəd ssānən tisiwaī, uiŷəd taggīn-tənət; 44 ěnad imōs fada n amənōkal, ilkām-ās arkūk amēššīwəl-nīt dēy iUnnānən a imōs. 45 Hakkīn-āsən meddən ěhare bennān, dəffər ā-di tattīn-t<sup>u</sup> Nādan, ar ul līn walā tolēs; 46 as d-ēgrāwən azrəf ěĉen-t<sup>u</sup> meŷ ěkfan-tēš.

47 Īunnānən āit-Īām ěm bennān lan iŷəf izōdən; 48 harwā ur d-ōsan Fransēs nēkkənīd iMāžəŷən a nəttaf ākal kullū; 49 iēgnan ěm Māžəŷən kalad takkin (əđēgən) Hāusa ad ěĉin iŷōrman d ihērwan n Īhātan ād ěrrēzən ěssūkən-nəsən. 50 Amər-ād-da šiləqqāwīn a nəqqəl nēkkənī Kêl Āzāway ēdlāmən-ānəŷ iunnānən ānəŷ zzēzēn s ātug a ikkūsən taggīn ānəŷ ark-tāŷāra as ŷur-sən nətak<sup>u</sup> s Āgala an-nəzzēnz ihērwan-nənəŷ fēl-an nəgrāu āzrəf n amānā-

<sup>1</sup> litt. : « homme-homme », c'est-à-dire : un homme par-ci, par-là.

<sup>2</sup> ězrēg : partir en transhumance, en caravane; caravane de transhumance, transhumance elle-même : tēzrək.

<sup>3</sup> Tēgidda (plur. peu usité : Tēgiddāwīn) : lieux du Bas-Aër où la terre et les pâturages sont salins, et où les troupeaux du Sud-Sahel montent faire leur cure salée lors de la saison des pluies.

<sup>4</sup> litt. : « homme-rouge », ou teint rosé, en général être à peau à travers laquelle on peut voir la roseur du sang.

<sup>5</sup> tāint, plur. šēīnīn : marmite, cruche.

<sup>6</sup> = ou : tiləkkan : petits pots.

<sup>7</sup> litt. : « de là à obtenir » (sens futur).

<sup>8</sup> litt. : Āu-Ādām : « Fils d'Adam », se dit : Āwādəm, āwēdəm, āggādəm (Āg-Ādām); plur. : āit-Ādām, āit-Īdām.

*nnêwən. 51 Èlyāfiēt yās a nərə. Ad êrkəbən<sup>1</sup> Īunnānən amādal-nənəy a dèy-əs ègin šiuggās(-nəsən); 52 tabbəzən šiuggās n Īklan-nənəy ar sèqqədən aləmmōz èn tāmədint n ɛharē-nnənəy. 53 Kul āwa d-iffələn d Āgala ilabāsən. 54 Ātəfən ma-dèy Īhəti a d-ās gannīn ālə kawələn i n Hāusa. 55 Āsāwāy-za ā-di Āunnān n Egereū (n ɛfɛi èn Gaḡ-gāḡ) mey n iyorman n Āēr (èntəniḡ 56 Təgidda d Īgal d Agadéz). Kəl Ādər ā-di Īunnānən yassənnin Ādər wa n Tāwā; 57 šawūlnīn tāmāzəq n Āēr a-dèy d-əgmāḡən anīn; 58 hānət tɛyarmātin-nəsən iylālən n Tāməsna n Kaīta gər (= āwa d-əbbəzən yur) Laṭūwa ar Dīnnik: 59 Tabāffat d Īboḡāman éd Dargēi.*

*60 Īfullānən: uiḡəd i-zaggāynin gannīn-āsən Farfarūtən uiḡəd i-kawəlīn gannīn Boḡoḡōḡitən (Īklan nəsən ma-dèy Īmyād wī kəwəlīn -nəsən a mōsen).*

### Traduction

#### Les gens-d'Azāwar' noirs

1 Les Serfs-noirs [ce sont] eux (qui) exécutent le-travail qui-étant-abondant<sup>2</sup>; 2 existent parmi-eux ceux-qui cultivent leurs-champs dans les-dunes de Ader-N-Aggar et [d']Akôko et [d']Ībega et [de] Tôfa-abayor' et [de] Jan-G'ébé. 3 Ils-se-muniront-du sarcloir et [de] la-hache pour-couper les-arbres; 4 ils-feront-brûler les-arbres et le-fourré-d'acacias, ils-nettoieront le-lieu du champ, ils-enfouiront les-céréales et les-haricots; 5 quand n'est-pas-tombé l'orage, sèchera le-mil, ils-feront une-semaille seconde<sup>3</sup> (ils sèmeront à-nouveau). — 6 Après-cela, ils-surveilleront le-mil-d'eux, ils exerceront-leur-surveillance sur-lui que lui ne-mangent-pas les-oiseaux et les-sauterelles.

7 Les-Serfs-noirs des Kel-Āzar ont des-champs dans le-Nord de G'irmāwen; 8 ceux des Taggermat et des Kel-Nān', leurs-champs sont vers Ezak et Bagāré et T'agālalt et Baggā et Ī-N-Taīt't'oft; 9 Les-Īrréoulen et les-Ake-ouūten, leurs-champs sont à-l'Ouest de Ī-N-Kīnkaran et [de] Ī-N-Tadr'emt.

10 Quand souffle le-vent d'Est, a-mûri le-petit-mil; 11 ils-ont-coupé lui; [la saison de-] la-maturité, [c'est] cela-même. — 12 Les-millels-sauvages-mêmes sont-mûrs; 13 feront les-cultivateurs un-gerbier dans le-milieu du champ; 14 ils-étendront des-branches sur-lui pour-que ne-pas mangent le-mil les-oiseaux et les-pintades (pour qu'ils [le] conservent). — 15 Le-sorgho-tardif se-coupe [à] la-sortie de l'Etoile en-hiver (à condition que sorte l'Etoile, il se coupe). 16 Ils-mettront le-petit-mil dans les-greniers de paille ou-bien (d')argile comme [ceux] des Nègres; 17 ils-vendront une partie-de-lui.

18 Les-gens-d'Azāwar' ne connaissent-pas le caractère<sup>4</sup> du blé; 19 ils-connaissent le-riz et les-haricots; 20 l'année du « Tribulus-terrester »<sup>5</sup>, les-tua la-famine<sup>6</sup>. 21 ils-mangeaient du « Tribulus », ils-mangeaient des-colo-

<sup>1</sup> *êrkəb* : litt. : tirer à soi ; arracher.

<sup>2</sup> en français : « le plus gros travail. »

<sup>3</sup> litt. : « celle-de-deux » ; derechef.

<sup>4</sup> = « la-façon ».

<sup>5</sup> l'année 1914, où les populations affamées en furent réduites à consommer les grains du Tribulus-terrester LINNÉ, le mil ayant fait défaut dans presque tout le territoire du Niger.

<sup>6</sup> en bon français : « ils souffrirent extrêmement de la famine ».



quintes, ils-faisaient d'elles des-sacs [pleins] <sup>1</sup> ; 22 ils-les-cachaient dans les-greniers-même ; 23 pour-que ne soit-pas-perdu leur-mil ils-acquièrent parmi les-Nègres de-l'argent ; 24 que se-fasse la-famine, leur-pays est-dans-lui le-« Tribulus », ils-amèneront leurs-camelins, ils-les-chargeront de [graines-de]-« Tribulus » et [de] coloquintes (le chicotin) et le-portent au marché. 25 ôteront (balaieront) les-Servantes le-riz celui de la-campagne <sup>2</sup>. 26 Les-jujubiers, leurs-fruits [sont] les-jujubes ; 27 mangent-eux les-oiseaux, ils-sont-doux.

28 Quand ils-ont-cultivé leur-petit-mil à la-feuillaison, ils-laisseront un-ou-deux-hommes auprès-des champs, partiront les-autres en-caravane au[x]-Teg'idda avec les-troupeaux. 29 Tant-est-que bétail celui-là il-vaut-mieux-que le-mil. 30 Si il-n'-y-a pas-eu [de] mil, [c'est] le-lait celui-là qui fait-vivre les-humains. 31 Ne peut un-homme blanc être-séparé de ses-serfs. 32 L'homme craignant Notre-Seigneur donnera des-bêtes-de-somme <sup>3</sup> au-serf, le-vêtira, l'alimentera et lui donnera du-bétail quand-même il-serait-devenu une-chose-impotente (= un-homme ne pouvant rien), 33 il serait devenu infirme (= il-serait-en-état-de-gâtisme, il-serait-devenu-impotent). 34 La-serve est-matinale, elle-s'attaque-au travail le-jour durant (= le-jour tout) jusqu'à-ce-qu'elle-fasse quelque-chose de pause (= repos) seulement <sup>4</sup>.

35 Les-Potiers, ce-ne-sont-pas des-humains, ils-façonnent l'argile vers Ader-N-Aggar et Ī-N-Ezd'an' et Tillâ et Douroûm, ils-vont-au Nord jusqu'au Ténéré vendre leurs-marmites et leurs-pots ; 36 quand s'est-faite la-feuillaison ils-iront-à Īngal au-cours-de la-transhumance, ils-iront-à Teg'idda et feront leur-travail au-milieu de-la-foule <sup>5</sup> et obtiendront la-vente rapidement parce-que les-réceptifs, tu-sais que ne-pas à-eux profite le-voyage [et qu']ils se-briseront rapidement. 37 Il-y-a-longtemps que sont-dans, les-Potiers, ce-pays-ci.

38 Les-Forgerons n'ont-pas de-honte, le-forgeron est son-maître de l'injure ; est-indifférent le-forgeron d'entrer-dans les-demeures des femmes ; 39 quant-aux femmes, elles n'éprouvent-pas de-honte devant le-forgeron parce-que il n'est-pas un-humain ; 40 le-travail du forgeron c'[est] la-confection du-fer <sup>6</sup> que-dans il-consiste ; 41 nombre d'entre-eux ne fabriquent-rien ; paroles seulement <sup>7</sup> ; 42 ils-ont-réalisé le-savoir du verbe beaucoup <sup>8</sup> ; 43 certains connaissent des-poèmes, certains font-eux <sup>9</sup> ; 44 le-forgeron est le-factotum du chef, il le-suit toujours, [c'est] son-interprète parmi les-Nègres qu'il-est. 45 Lui-donnent les-hommes du-bétail pour-rien, à-la-suite-de quoi le-mangent <sup>10</sup> les-forgerons, jusqu'à-ce-que ils-n'aient plus-rien à-nouveau ; 46 quand ils-ont-obtenu de-l'argent ils-le-mangent ou-bien le-donnent.

<sup>1</sup> i. e. : « pour en faire de pleins sacs ».

<sup>2</sup> le riz sauvage.

<sup>3</sup> litt. : « fera monter le serf ».

<sup>4</sup> sens : sauf de brefs arrêts (dans le travail).

<sup>5</sup> sous-entendu : « des gens ».

<sup>6</sup> = « métal ».

<sup>7</sup> sens : il ne font que parler, ils ne sont que verbe.

<sup>8</sup> sens : ils ont une connaissance consommée de la parole, ils possèdent à fond l'art de parler.

<sup>9</sup> certains en font (des poèmes).

<sup>10</sup> = dilapident (cette richesse gratuite).

47 Les-Nègres [sont] humains de-rien, ils-ont une-tête douce <sup>1</sup> ; 48 encore n'étaient-pas-venus les-Français <sup>2</sup>, [c'étaient] nous-autres Îmâjer'en qui tenions le-pays entier ; 49 les-r'azzou des Îmâjer'en allaient (poussaient, perçaient)-au Haoussa pour manger <sup>3</sup> les-villes et les-troupeaux des Noirs pour « casser » <sup>4</sup> leurs-marchés. 50 Maintenant, [c'est] misérables que nous-sommes-devenus, nous-autres gens-d'Azâwar' nous-ont-opprimés les-Nègres en nous-vendant d'un-prix qui étant-chaud <sup>5</sup>, ils nous font une-mauvaise-manière quand chez-eux nous-allons vers le-Sud pour-que-nous-vendions nos-troupeaux afin-que nous-gagnions l'argent du tribut-de-vous. 51 [C'est] la-paix seulement que nous-désirons. Vont-s'approprier les-Nègres notre-pays pour-que en-lui ils-fassent (leurs-) champs ; 52 ils-prennent les-champs des Serfs-de-nous jusqu'à-ce-qu'ils-incendient l'herbe du pâturage du bétail-de-nous. — 53 Tout ceci qui-sortant du Sud étant-mauvais. 54 Le-Noir ou-bien le-Nègre, ce que le-diront <sup>6</sup> un-homme étant-noir, celui du Haoussa. — 55 Quant-à l'« Asâwar' », c'est-là le-Nègre du Fleuve (de la-rive de Gaô) ou des-villages d'Aër ([qui sont], eux : 56 Teg'idda et Îngal et Agadez). Les-Kel-Ader, cela [ce-sont] les-Noirs demeurant-en Ader celui de T'âoua ; 57 ils-sont-parlants-la-Tamâjea de-l'Aër dont ils-sont-sortis jadis ; 58 sont-dans, leurs-villages, les vallées <sup>7</sup> du Nord de Kayta entre (= ce-prenant vers) <sup>8</sup> Latiyîwa jusqu'à l'Est : 59 Tabaffat et Ibokhâman et Darg'ey.

60 Les-Peuls : certains sont-rouges <sup>9</sup>, on-les dit « Farfarou », certains <sup>10</sup> sont-noirs, on-les dit « Bororoji » ([c'est] serfs-d'eux ou-bien vassaux ceux-Noirs-d'eux <sup>11</sup> qu'ils-sont).

#### IV. *İklan*

Donné par Kalâm Ag Ėnnâfey (Îmâjer'en)

1 *İklan em Măẓayən mēssău-s n ɛrrāhmāt*. 2 *İmăẓayən êknan tɛra-nnēsən, ur ɔlɛn d Arābən ɛd Nəsləmən wī Tɛgarɛġarɛi (İmazwāyən)* ; 3 *a tən sūdərən mēssău-sən a tən sālɛn a tən šāċin* ; 4 *mēšši-s n Ākli izɛzɫəf-t<sup>u</sup> tākɫit n amidī-nnīs* ; 5 *āzəl iġən ad akk<sup>u</sup> ākli ɣur mēšši-s ɛn tənārāq-nīt āzəl iġən tākɫit ɛntat tɛkkāt ɣur mēšši-s n ālɛs-nīt* ; 6 *ad ɛgrāwən barārən ar tən isədərɟ mēšši-ssən*. 7 *Mašān, kud iră ākli tākɫit n ālɛs ur nəmōs mēšši-s ad agrū tɛzzārət turāgət em mēšši-s n iɣāf-nīt* ; 8 *ɛndəba āzələf iħrāmən. Tāggalt a ihakk<sup>u</sup> mēšši-s n ākli i ākli* ; 9 *mɛɣ, igarrāu ākli tāggalt ɛs măn-nīt* ; 10 *tāggalt ta n tākɫit mēšši-s ɛn tākɫit a tat iġġāfən*.

<sup>1</sup> c'est-à-dire : sont gens pacifiques, dociles.

<sup>2</sup> avant la venue des Français (dans le pays).

<sup>3</sup> razzier, piller ; conquérir, annexer.

<sup>4</sup> « briser le Souq » : interrompre les marchés par le pillage, les désorganiser.

<sup>5</sup> prix élevé, exorbitant.

<sup>6</sup> i. e. : « Atéfen », ou encore : « İheti », c'est ainsi qu'on nomme un homme qui. . . ».

<sup>7</sup> i. e. : « leurs bourgs sont mis dans les vallées ».

<sup>8</sup> i. e. : « à partir de... ».

<sup>9</sup> i. e. : de teint clair, de tégument clair.

<sup>10</sup> = d'autres.

<sup>11</sup> i. e. : « ce sont là leurs serfs ou bien leurs noirs vassaux ».

11 *İklan wi n-ēddānin ēhare a tən aḡin mēssāu-sən fəl mān-nāsən, ad šāšwin ēhare ad āgin tikōmmārin a tənət zzēzin ad ēgrāwən hārət n ēhare mmellēn meḡ alogōd iḡen, ak-awēṭāi.* 12 *Ku-t tērāu taklīt iḡet anīḡo a t-sēdwēlīn mēssāu-s en taklīt ar d-iqqəl ālās.* 13 *Arrāwən n ākli ēt taklīt iṭṭaf-tən mēššī-s en taklīt ikkōsət-tən.* 14 *İnēsləmən imān-nāsən sahrāmən arkəd tēklātīn-nēsən at tēnaḡḡ a ākli iḡen ilan dālāi n ēlēlli d iḡaf-nūt ed fassən n Āmāzway tēssānḡ as Ānēslēm a t-idēgən...* 15 *İbērkwōrēḡan ērtaiḡan d İklān-nāsən, ḡaššādən-tən dālləmən-tən mašān ʔran tīdōḡīn-nēsən s ānābaṭ.* 16 *İmāzḡḡan ur sēhrēmən ed Tīklātīn-nāsən, ā-di ēlyār ḡur-sən;* 17 *Arābən-za tagḡin tiklātīn-nāsən tēnarāḡīn-nāsən nāsən, ā-di ēlyār ḡur-sən;* 17 *Arābən-za tagḡin tiklātīn-nāsən tēnarāḡīn-nāsən arkəd šīdōḡīn šī-zaggāḡnīn.* 18 *Ā-di, āḡāšud n āzar a itagg<sup>u</sup>.* 19 *Ku-d irāu Āmāzḡḡ dēḡ taklīt-nūt Āmāzḡḡ a iqqəl arrā-nnūt;* 20 *ā-di urḡḡ talya (= tayāra) n Āhaggār ēt ta n Āēr ed šī n Kēl ḡērēs;* 21 *ḡur-nāḡ İulləmmədən ad ilkəm rūr-ēs i asēhkəm en šī-s urḡḡ i m mā-s.* 22 *Rūr-ēs n ākli ēt tēlēllīt ākli a imōs ur ikkōsət ēlēlli.* 23 *Rūr-ēs en tāmḡit mēššī-s ēnta Āmāzḡḡ a iḡkəmən i tāmḡit.* 24 *İḡawēlan tūzumt n ēlēlli d ākli a mōsən.* 25 *İḡḡōyēllītən āit-İdəm wī-s azənī-nnēsən iḡšēdən;* 26 *ark-āzar a tən igḡəzən (ērtaiḡan d Āmāzḡḡ ēt taklīt).* 27 *Arēti azənī-nnūt a irtaiḡan d wa n ākli meḡ Āunnān ed wa n ālās zaggāḡḡn.* 28 *Šārda, ēnta rūr-ēs n Āmāzḡḡ ēt Tēnāṭ.* 29 *Adērəḡ, ākli isādərḡ-t<sup>u</sup> (= ilēllēt-t<sup>u</sup>) mēššī-s.*

## Traduction

## Les Captifs

1 Les-Captifs des Īmājer'en [sont] les-possesseurs du bonheur<sup>1</sup>. 2 Les-Īmājer'en ont-accomplī l'amour-d'eux<sup>2</sup>, ils-ne-sont pas-pareils aux Arabes ni [aux] Maraboutiques ceux-de la-Tégarèy-garèy (les hommes-rouges)<sup>3</sup>; 3 les-feront-subsister leurs-maîtres, les-vêtiront, les-nourriront; 4 son-maître d'un-Captif le-marie-à une-captive d'un-ami-sien; 5 jour un ira le-Captif chez-maître-son de Compagne-sa, jour un la-captive [c'est] elle-qui-ira chez maître-son de mari-son; 6 ils-obtiendront des-enfants jusqu'à-ce-que les-affranchisse leur-maître. 7 Cependant, si veut le-Captif la-Captive d'un-homme qui n'est-pas maître-sien, il-obtiendra auparavant l'autorisation de maître-son de sa-tête<sup>4</sup>; 8 Sans-quoi [c'est] un-mariage étant-illicite. [C'est] Un-douaire que donne maître-son d'un-captif au captif; 9 ou-bien, acquerra le-Captif le-douaire de-par lui-même; 10 le-douaire celui d'une-captive, [c'est] maître-son de la-captive qui le détenant.

11 Les-captifs qui paissant le-bétail, les-laisseront leurs-maîtres à eux-mêmes, abreuver<sup>5</sup> le-bétail, faire<sup>6</sup> des-fromages pour les-vendre [et] pour obtenir quelque-chose de bétail<sup>6</sup>-blanc<sup>7</sup> ou chamelon un, chaque-année.

<sup>1</sup> bénéficient d'un bonheur parfait.

<sup>2</sup> les aiment tout à fait.

<sup>3</sup> hommes blancs non-Īmājer'en ni Īmr'ād, c'est-à-dire: les Maraboutiques.

<sup>4</sup> il lui faudra tout d'abord obtenir le consentement de son propre maître.

<sup>5</sup> litt.: « ils abreuveront... »; ils-feront... ».

<sup>6</sup> en bon français: quelque bétail, un peu de bétail.

<sup>7</sup> « bétail-blanc »: ovins-et-caprins; on dit aussi: *ēhare wa-ndərrən*: « petit-bétail ».



12 Si a-enfanté captive-une un-bâtard, l'élèveront maîtres-ses de la-captive jusqu'à-ce-qu' il-soit-devenu homme. 13 Les-enfants d'un-captif et [d']une-captive, les détient maître-son de la-captive, il-hérite d'eux. 14 Les-Mara-boutiques, eux-mêmes, forniquent avec captives-leurs, [de telle sorte que] tu-verrais captif-un ayant des-lèvres d'homme-libre et sa-tête et [ses] mains d'un Maraboutique, tu-saurais que [c'est] un-marabout qui l'a-procréé... 15 Les-İberqworèyen sont-mêlés<sup>1</sup> avec leurs-captifs, ils-les-abiment, ils-les oppriment, mais ont-du-penchant-pour leurs-femmes pour la-copulation. 16 Les İmâjer'en ne-forniquent pas avec leurs-captives, cela [est] une-chose-honteuse chez-eux ; 17 quant-aux Arabes, ils-font-de leurs-captives leurs-compagnes ensemble les-femmes celles-étant-blanches<sup>2</sup>. 18 Cela, abîmement<sup>3</sup> de la-souche qu'il-produit. 19 Si a-procréé un Amâjer' de sa-captive [c'est] Amâjer' que devient son-produit ; 20 cela, ce-n'est pas la-caractéristique des Ahaggâr ni celle des Aër ni celle des Kel-G'eress ; 21 chez-nous İoulemmeden suivra son-fils la-caste de son-père, et-non-pas celle de sa-mère. 22 Son-fils d'un-captif et-d'une-femme-libre, [c'est] un-captif qu'il-est, il n'hérite-pas-d'un-homme-libre. 23 Son-fils d'une vassale, son-maître c'est l'Amâjer' qui commande à la-vassale.

24 Les-İr'awélan, partie d'homme-libre et [de] Captif qu'ils-sont. 25 Les-İbor'elliten, [sont] des-humains dont [c'est] leur-sang qui-est-abîmé ; 26 [c'est] une-mauvaise-origine qui les-ayant pénétré (ils-sont-mêlés d'Amâjer' et [de] captive). 27 L'Aréti [c'est] son-sang qui-est-mêlé de celui de captif ou de Nègre et [de] celui d'homme-rouge<sup>4</sup>. 28 Le-Charda, lui [c'est] son-fils d'un-Amâjer' et [d']une-artisane. 29 L'Adéref, [est] un Captif qu'a<sup>5</sup> affranchi son-maître.

### V. *Ānāḍan*

Donné par Kalām Ag Ēnnāfeṣ (İmâjer'en)

1 *Ēnāḍan-nənəy kannin hārət kûl* ; 2 *dəy a imösən ilālən ur t-illā eşşəyəl dəy Māžəyən endəba ɛgnan mey ašikəl mey tiddāut n āzad d āgez ən heṣwan éd tölləmīn* ; 3 *tərikīn ši n təmzāgin enāḍan wi n Tamənənnāt dəy Āēr a tənət ssānīn hullān*. 4 *Ēnāḍan-nənəy n Āzāway ssanən āyər ét təzōli, d ikassən ét talāq d hārət kûl ikannən dəy āšək ét<sup>6</sup> təzōli* ; 5 *allay ən Tərimma iofā allāyən kullū* ; 6 *tārik n Āēr entat təsənnəfrənət ur tala šila* ; 7 *āyər n Ālākwās enta issəhən iluān ihössəjən hullīn<sup>7</sup>* ; 8 *enāḍan kannin izəbgan ét təzabātin arkəd zakkātin ši n āzəf* ; 9 *wi n təzōli, ad kannin elmūsītən, kannin allāyən ét təkabīwin éd gözmatən, kannin təyuzāwin d ikassən kullū, kannin tidəba ši*

<sup>1</sup> i. e. : vivent dans la promiscuité avec...

<sup>2</sup> ils font de leurs captives leurs épouses à l'égal des femmes blanches (litt. : « de teint clair »).

<sup>3</sup> détérioration, altération.

<sup>4</sup> i. e. : blanc.

<sup>5</sup> i. e. : libéré.

<sup>6</sup> *ét* est remplaçable ici par : *wāla*.

<sup>7</sup> sens : est solide, large, et très-beau, par excellence.

*n-hössēinīn. — 10 Akullū n Āmāžay kəlad ilā ēnāḏ-nūt a dər-əs itīdāw arkūk ad ag<sup>u</sup> ēššəyēl wa-nḏērrən éd wa n anəmāzul éd wa n āmāššiwēl; 11 as itakk<sup>u</sup> mēššī-s ākal n Īunnānən ā-s itagg ēššəyēl-nūt ikajəf -ās ālēm-nūt; 12 enta a-d-ās itaqqənən tərīk meḡ ɛlakēf ilaggēi-ās aīs-nūt igarrāu tamagīnt yur mēššī-s éd yur <sup>u</sup>naštāyən.*

*13 Amər-əd-da takkin ēnāḏan iyōrman ad aknīn ēššəyēl ém bennān yur wUnnānən yaššəḏən ēššəyēl-nəsən ar d-ēqqələn inəmēddəsən<sup>1</sup> yur iTējnən éd bāidēgən. 14 Enāḏan wi n talāq mōsən tāušet tēmdāt; 15 kannīn šēinīn a tēnət zzēzīn dēy Azāway; 16 sūwūrən-tənət ēzḏan-nəsən ad akkīn āyīwan s āyīwan ar d-ēgrāwən hārət n ɛhare. 17 Šiḏḏīn n ēnāḏan kannīnət hārət wa n gəškan kūl, ibīwan d ikassən ɛt tšēihādin d ēlbētātən d ibīay d isagrēsən ssanīnət īni d adālag ēn gəškan imān-nəsənət a kannīnət adālag.*

*18 İkanāwən entənīd middən gammēinīn iškan s asēni ad ēknīn ɛnwan wī-dēy sānin talāq. 19 Šiḏḏīn-nəsən ad awīnet talāq (ši-)lēmīdət zēddīgət ur tət ihā āmādal meḡ tablāt (ɛn tākūn) a tət sēbdēgnət s āman, a tət sērtīnət d yerrāgən ɛn šītan meḡ təlūmt ta n ɛneḡe a tət səhmərnət ar kərād āḏan meḡ ɛssā a dər-əs ēknīnət tēyērin éd šēinīn éd kassən a tən sēnīnət dāy tīmsi.*

#### Traduction

#### Les Artisans

**1** Nos-artisans fabriquent toute[s] chose[s]; **2** dans ce-qui étant les-ustensiles il-n'est-pas de-travail parmi les-İmajer'en sinon <sup>2</sup> les-expéditions ou le-voyage ou la-réunion-du-violon et le-contrôle des troupeaux et [des] chamelles; **3** les-selles [de mehari] celles [dites] « timzâg'in », [ce sont] les-Artisans ceux de « la-Tamnennat' » en Aër qui les-connaissent fort-bien. **4** Nos-artisans de l'Azāwar' connaissent <sup>3</sup> le-bouclier et les-armes-blanches, et les-récipients et l'argile et chose toute se-fabriquant en bois et fer; **5** la-lance de Terimma surpasse les-lances toutes; **6** la-selle d'Aër [c'est] elle qui-est-de-premier-choix, elle-n'a pas de-pareille; **7** le-bouclier d'Alakouas [c'est] lui qui est-fort, large, beau très <sup>4</sup>; **8** les-Artisans confectionnent des-bracelets et des-boucles-d'oreille ainsi-que les-pendeloques celles d'argent; **9** ceux <sup>5</sup> du fer, feront les-couteaux, ils-feront les-lances et les-sabres-droits, et les-couteaux-de-bras, ils-feront les-vasques et les-récipients tous, ils-feront ceux-qui-étant-beaux. **10** Tout Amājer' avait son-artisan avec-lequel il-allait-de-compagnie toujours pour-qu'il-fit le-menu-travail, et celui de commis et celui d'interprète, **11** quand il-allait-au maître du pays des Nègres à-lui il-faisait travail-son, il lui-entravait son-mehari; **12** c'est-lui qui lui-attachant la-selle ou la-selle-de-cheval, il lui-tirait-par-la-ride son-cheval, il-obtenait des-salaires auprès-de son-maître et auprès-des hôtes.

<sup>1</sup> *anəmāddəs*, plur. *inəmāddəsən*:  $\sqrt{MDS}$ , *māddəs*: excrément; d'où: *a-n-māddəs*, *anəmāddəs*, litt.: « celui d'excrément », vilain, vaurien.

<sup>2</sup> sens: aucun travail en outils ou ustensiles, bagages, etc... n'est le fait des İmajer'en, lesquels se consacrent à d'autres tâches.

<sup>3</sup> sous-entendu: [la fabrication de...].

<sup>4</sup> sens: est solide, large, et très-beau, par excellence.

<sup>5</sup> [les Artisans].

13 Actuellement, vont les-artisans-aux villes pour-qu'ils-fassent un-travail de rien chez les-Nègres, ils-avilissent leur-travail de-façon-qu'ils-sont-devenus des-vauriens auprès-des Nègres et [des] voleurs. 14 Les-Artisans ceux de l'argile sont une-fraction complète ; 15 ils-confectionnent des-marmites pour les-vendre en Azâwar' ; 16 ils les-montent sur leurs-ânes pour aller de campe-ment en campement afin-d'obtenir quelque-chose de troupeau. 17 Les-femmes des Artisans confectionnent chose celle de peaux toute, sacoches en cuir<sup>1</sup> et récipients et<sup>2</sup> [riches]-sacoches-à-effets-[pour-femmes] et<sup>2</sup> boîtes-en-cuir et<sup>2</sup> autres et<sup>2</sup> sachets, elles-connaissent le-coloriage et l'ornementation des peaux, [ce sont] elles-mêmes qui exécutent l'ornementation.

18 Les-Potiers, eux [sont] les-hommes qui-recherchent les-arbres pour la-cuisson pour-qu'ils-fassent les-trous dans-lesquels ils-cuisent l'argile ; 19 Leurs-femmes apporteront l'argile [celle-]molle pure dans-laquelle n'y-a-pas [de] sable ou balle (de pierres), [argile] qu'elles-humecteront d'eau, qu'elles-mélangeront de bouses de vaches ou [de] bale-de-son, celle du petit-mil, qu'elles-feront-reposer jusqu'à trois jours ou sept pour-en faire des-écuelles et des-marmites et des-récipients et les cuire dans le-feu.

## VI. *Ašīfəl n ɛgašēk*

Donné par Ībba Ag-Ērrəšīd (Īnèslemen)

1 *At tābbəzəy ɛgašēk təgeq-q<sup>u</sup> dəy āwas ɛn šītan ɛt tazzert<sup>3</sup> ad ɛgmədən anzādən, ad t-əffələn anzādən amar-ān ad iggəz aggar amarān (krāḍ ādan ā-di), ad igmēd-d aggar amarān ; 2 ad izzwi amarān (s wīdi), ad iqqəl aggar tōlēs (šin ādan ā-di), iyrəd ɛgašēk (ikna).* 3 *Amarān amāknu wa n ābaḵōy : 4 ad iggəz aggar tizzārət (šin ādan-za), as-d iffəl aggar at tēgmēḵəy tīššēit n āšək ɛd yerrāgən wi m mənās ; 5 idnī āman ; 6 izmēi imi-nnīt iggəz təjuḵ (ssā ādan-day) har iga ssā fəl ɛssā (mərāu ādan d ōkkōz ā-di) təkḵəsəq-qən (d<sup>u</sup>) amar-ān tēzwīḵ-q (təgey dəy-əs wīdi) ; iknā.*

### Traduction

#### Le-Tannage du cuir

1 Tu-prendras une-peau, tu-la-mettras dans de-l'urine de vaches avec de-la-feuille de Tazzert pour-que sortent les-pois, qu'en-partent les-pois, à-ce-moment entrera le-tan alors (trois jours, ceci), qu'elle [la-peau] sorte du tan alors ; 2 qu'elle-soit-enduite [de beurre] alors, qu'elle-reviene au-tan derechef (deux jours, ceci), est-terminé le tannage<sup>4</sup>. 3 Maintenant, la-confection celle de l'outre : 4 qu'elle-entre-dans le-tan d'abord (deux jours, donc), quand

<sup>1</sup> sacoches-à-effets.

<sup>2</sup> tous ces « et » peuvent être remplacés par des virgules.

<sup>3</sup> *tazzert* : arbre des dunes (à Agaya, Tillia, Tir'asâtin, Ég'ef-En-Tazzeït, Est de Chi-N Chennānen, Ī-N-Tādhent, Amachkalo ; en Arabe, ce végétal est dit : « *sēllāta* ; en Hausa : *fatakkā*).

<sup>4</sup> = « est parfait le tannage ».



elle-est-sortie-du tan tu chercheras de-l'écorce d'arbre et des-fientes de chameaux ; 5 elle-est-remplie d'eau ; 6 est-cousue son-ouverture, elle-entre<sup>1</sup> au soleil (sept jours donc) jusqu'à-ce-qu'elle-ait-fait<sup>2</sup> sept plus sept (quatorze jours que ceci fait), tu les-enlèves puis l'huile<sup>3</sup> (tu-mets sur-elle du-beurre-fondu) ; elle-est finie.

### VII. *Ašīfal n Īunnānən*

Donné par Ībba Ag-Ērrəšīd (Īnəslemen)

1 *ad šōdānən ēzəd* ; 2 *at təsəbdəgəy ęgašək təgəy dəy-əs ēzəd* ; 3 *as isa ikla amarān təkəsəy dəy-əs anzādən a t<sup>u</sup> təkārkarāy s elmūši tagāy dəy-əs aggār* ; 4 *as igā ššin ādan dəy aggār zwiḡəq-q<sup>u</sup>* ; *as t<sup>u</sup> tēzwaḡəy təsōyələq-q iylūyal (idrārən)*.

#### Traduction

#### Tannage des Nègres<sup>4</sup>

1 Ils-amasseront de-la-cendre ; 2 tu-humecteras la-peau, tu-mettras sur-elle de-la-cendre ; 3 après-qu'elle-ait-passé-la-nuit et passé-la-journée, alors tu-ôteras d'elle les-pois, tu la-gratteras avec un-couteau [et] tu-mettras sur-elle du-tan ; 4 quand elle-a-passé deux jours dans le-tan, graisse-la ; quand tu l'auras ointe, ramollis-la<sup>5</sup>.

### VIII. *Ašīfal ən tēzəmt*

Donné par Ībba Ag-Ērrəšīd (Īnəslemen)

1 *A tət təgəy dəy āylal, təgəy ānu<sup>6</sup> dəy amādal ānu ęgda d afūd-nək, tēttəfəy ęzāyan as idda hullin dəy-əs tagay aggār* ; 2 *təgeq-qət dəy tēndə as tiṭwan tēndə tēttəfəy fēll-ās ęwil mē-dəy ęyəs takkāsāy-in isan* ; 3 *as igmāq-d aggār tēzzwīəq-q<sup>u</sup> ęgašək, as t<sup>u</sup> tēzzwīəy təsōyələq-q iylūyal tōlēs, tāsēlləsəy tēttəfəy təbūrək tətəggāy abēkku*.

#### Traduction

#### Tannage de la peau-d'oryx-femelle

1 Tu la-mettras dans un-vase, tu-feras un-trou dans le-sol, un-trou égal-à la [hauteur de] ton-genou, tu prendras un-pilon [-de-mortier], quand elle-sera-pilée fortement, sur-elle tu-mettras le-tan ; 2 tu la-mettras dans un-mortier<sup>7</sup> quand il-monte-au-dessus-du mortier tu-tiendras sur-elle un-tesson

<sup>1</sup> c'est-à-dire : elle est exposée au soleil.

<sup>2</sup> = passé.

<sup>3</sup> = tu l'oins.

<sup>4</sup> = tannage à la façon des Noirs.

<sup>5</sup> litt. : « rends-la ramollie, radoucie » [« restitue-la qu'elle-mollisse »].

<sup>6</sup> *ānu* : trou de pilage de la peau d'oryx femelle (traitement usité pour l'obtention de sacs, à grains, etc...) de : 1 mètre 40 de profondeur, dans le sol.

<sup>7</sup> = tu mettras.

ou-bien un-os dont tu-auras-enlevé les-chairs; 3 quand elle-sera-sortie-du tan, tu l'oindras, la-peau, quand tu l'auras-ointe tu la rendras ramollie à-nouveau, tu-frotteras, tu-prendras un-bâton [et] tu-pratiqueras le-battage.

### IX. Dialogue sur l'histoire

Donné par Aḥméd-el-Mumin Ag Êl-Karim (Inèslemen)

1 « Ma tēmōs bātu ta n Kêl-Ês-Sūk? »

2 « Kêl-Ês-Sūk éffələn-d Ātāram d āgenna n Ādyāy; 3 Wi n amādal en Tāwa bātu-nnēsən ta-tərūst; 4 tāušet n Āit-Awāri (= Attawāri) ta tētāfət elḥōkūm-nēsən ar abāda; 5 êkkōsən-tən. »

6 — « Māni-d éffələn iMāžəyən za? »

7 — « Īmāžəyən-nēnēy ēgmādən-d ākal wa n Tāməsna n Êl-Mēdīnət; 8 éntəniḍ urgiy Arābən za, urgiy Īnəsləmən, éntəniḍ iKōffar ā-s nəgann<sup>1</sup>. 9 Gan amūḍ yās, mašān ur éssīnən tēyarə ur yarrin elkitābən; 10 dēy ākāl-in kəlad ēčan iyorman éggūtnīn ījən s ījən har d-ōsan Ātāram n Êl-Mēdīnət éqqīmən dēy edēg-awā hārət n ɛlan. 11 Ar d-ōsan Āgadēz éggəzən ākal n Āēr kullū; 12 s edēg awā ɟgan kərādət tazāuzāwin; 13 ījēt dēy-ēsənət tēkka Ātāram, ā-di Īulləmmədən; 14 tahāḍət tēḍag Āgala tēgā āyrəf ē Kêl Gərās; 15 ījēt tēqqīm dēy ādyāy n Āēr tēga Kêl Āēr. 16 Kêl Gərās: ā-di šīḍōḍin ši n šimāžəyin ti n Āgadēz ézlaḥnət mīddən zaggāynīn šelat en<sup>1</sup> Llisāwan wi n Kāita; 17 ur ɟmōsən Īmāžəyən garēigarēi d<sup>2</sup> Īunnānən (Īhātan). 18 Kêl Gərās êkkan Gūbər dēy ākal ém Madāwa; 19 értajən d Īklan; 20 amənōkal-nēsən amār-ā-da Būbakar; 21 ēlēm-nīt at t tənajəy i-kawēlən; 22 yūr-sən at taqqəl tēnāja s ayil en tēḍōḍin, urgiy s wa m mīddən (s wa n iēijən). »

23 — « Māni wi -n-ōfānin dēy iMāžəyən kūl? »

24 — « Īulləmmədən ɟjan kullū; 25 ɔrnan-tən dēy aməgər arkəd tēlētīt; 26 éytəsən (āzar-nəsən i-zaddīgən). 27 Īšəyas éntəniḍ hārət ém Māžəyən éd Məyād wi-n-éggūtnīn; 28 abārāg-nəsən za i-zuwəwərən iqqələn d ihərwən-nəsən wi n éggūtnīn a ɟyan dēy iUlləmmədən dəffər āwētāi n azzəl (awētāi əm Mūrṭi); 29 Īhaggārən dāy éntəniḍ égrāwən tēfa dēy Mūrṭi; 30 tēzzār gan mūrṭi éddəwən éd Kāḍsən dəffər ā-di gan tayāra d-éqqələn s Fransēs wi n Tāmāyasət ar ɟyan Kêl Āēr d wUlləmmədən égrāwən tēgīrgist s ā-di (s élyadər). 31 Kêl Qwēi éntəniḍ éffələn — d āzar n Īklan imān-nəsən fəl-ās ur ézlaḥnət et Təklātin zalləfən -tənət; 32 elzəməyət -nəsən ur tət iga amənēkal wa n Āgadēz imōsən Īhəti lāb, walā Stambulāwa<sup>3</sup>; 33 taggin-tət Kêl Qwēi yās. 34 Ānəs-Tāfīdət itagg əmənōkal itafqās-t<sup>4</sup>. »

35 — « Ānəs-Tāfīdət, ma imōs? »

36 — « Tēssānəy tāfīdət? 37 éntat təhūnt kawēlət tətəgg<sup>5</sup> edduājət (ēssāmēḥ) as tēna taqqəl ši-sēttāfət; 38 as tətadd<sup>6</sup> dēy təkābart (tāsēttaqot ta n Tēnāf) at taqqəl ēgil ījən at tēgəy dēy-ēs tēḍōft təšitəy -d āman, ā-di ssāmēḥ -nēnēy;

<sup>1</sup> šelat-n... : litt. : « identité de..., similitude de... ».

<sup>2</sup> garēi-garēi d... : litt. : « à-mi-chemin avec... ».

<sup>3</sup> St'ambulāwa : nom (hausa) donné par les indigènes à la lignée des « Sult'ans » d'Agadez, d'origine prétendument türk.

39 *anās- za, ā-di azūtu et tafīdat-nīt.* 40 *Ēnī: Kēl Qwēi d Ītāsan kāl ēntāniq mīddan n Āgadēz ēkkānīn Īstāmbul ad ēgrāwān amānōkal wa d-āsān akf<sup>u</sup> Āmir ēl mūmānīn;* 41 *ēntā-day ikf-āsān rūr-ēs ēn tākūt-nīt;* 42 *wā-za amānōkal wan Āgadēz ar fō.* »

### Traduction

#### Dialogue sur l'histoire

1 — « Quelle est la-question <sup>1</sup> celle des Kel-Es-Soûq ? »

2 — « Les-Kel-Es-Soûq viennent-de l'Ouest, de la-partie <sup>2</sup> de l'Adr'ar' ;  
3 ceux du pays de T'âoua, [c'est] leur-affaire qui-est-antique ! 4 [c'est] la-tribu des Aït-Aouâri (= Attaouâri) qui-détenant leur-commandement jusqu'à toujours ; 5 ils en-hértaient. »

6 — « D'où viennent les-Îmâjer'en donc ? »

7 — « Les-Îmâjer'en-de-nous viennent-du pays celui du Nord de Médine ; 8 eux ne-sont-pas des-Arabs pourtant, ce-ne sont-pas des-Mrabet, ce-[sont] des-Païens comme nous-le-disons. 9 Ils-font la-Prière-canonique seulement, cependant ils-ne savent-pas la-lecture, ils-ne récitent-pas les-Livres ; 10 dans ce-pays-là-bas, il-arrivait-qu' pillassent des-villes nombreuses l'une après-l'autre, jusqu'à parvenir-à l'Ouest de Médine, ils-demeurèrent dans cet-endroit un-certain-nombre d'années <sup>3</sup>. 11 Jusqu'à-ce-que vinrent-à Agadez, ils-pénétrèrent le-pays d'Aër entier ; 12 de cet endroit ils-firent trois détachements : 13 l'un d'entre-eux alla-à l'Ouest, ceci [fut] les-Îoullemmeden ; 14 un-autre cingla-vers le-Sud [et] fit la-fédération des Kel-G'eress ; 15 un-autre demeura dans le-massif d'Aër [et]-fit les-Kel-Aër. 16 Les-Kel-G'eress : ceci [est] des-femmes qui de Timâjer'in celles d'Agadez ayant-épousé des-hommes-« rouges » <sup>4</sup> comme des Illisâwan <sup>5</sup> ceux de Kayta ; 17 ils-ne sont-pas des-Îmâjer'en, [ils-sont] des-demi-Nègres. 18 Les-Kel-G'eress allèrent-au Gôber dans le-pays de Madâoua ; 19 ils-sont-mélangés de Captifs ; 20 leur-souverain actuellement [est] Bou-Bakar ; 21 sa-peau, si tu la-voyais, est-noire ; 22 chez-eux sera-dévolu le-pouvoir par-le-côté des femmes, non-pas par celui des hommes (par celui des mâles). »

23 — « Où [sont] ceux valant-le-mieux parmi les-Îmâjer'en tous ? »

24 — « Les-Îoullemmeden surpassent tous ; 25 ils les-vainquent dans le-combat ainsi-que [en] noblesse ; 26 ils-sont-purs (leur-souche qui est-pure) ; 27 Les Ifôr'as, eux [sont] quelque-chose d'Îmâjer'en, et d'Înr'vi en-quantité <sup>6</sup>. 28 Leur-vanité <sup>7</sup>, oui, est-considérable, provenant de leurs-troupeaux qui étant-

<sup>1</sup> i. e. : « en quoi consiste l'affaire... ».

<sup>2</sup> partie, côté, parages de...

<sup>3</sup> litt. : « quelque-chose d'années ».

<sup>4</sup> c'est-à-dire : « blancs, de race blanche ».

<sup>5</sup> Illisâwan : Touareg non berbérophones fixés dans l'Ader de T'âoua, sédentarisés depuis le 18<sup>e</sup> siècle et dégénérés ; originaires d'Aër ; n'en subsiste qu'une infime minorité restée de race blanche.

<sup>6</sup> *wi n-ēggūtnīn* : litt. : « ceux étant-nombreux » : sens : « sont composés de faible partie d'Îmâjer'en et de forte proportion d'Îmr'ād.

<sup>7</sup> vanité, ou : morgue.



nombreux<sup>1</sup>, qu'ils razzèrent parmi les-Îoullemmeden après l'année de la Fuite (l'année de la Révolte)<sup>2</sup>. 29 Quant-aux Ihaggâren, eux ont-obtenu la prospérité à-l'occasion-de la-Révolte; 30 au-début ils-firent la-dissidence, ils accompagnèrent Kaôgen<sup>3</sup>, après-quoi ils-firent-mine de-revenir vers les-Français ceux de Tamanr'aset, puis pillèrent les-Kel-Aër et les-Îoullemmeden, ils-obtinrent l'opulence par-cela (par trahison). 31 Les-Kel Owèy, eux, viennent-de la-souche de Captifs eux-mêmes parce-qu'ils-ne font-pas [de]-criterium pour les-Captives<sup>4</sup>, ils les-épousent; 32 l'assemblée-d'eux, ne l'a-pas constitué le-souverain celui d'Agadez, qui-est un-Nègre, parbleu, ni les-gens-venant-de-Îstanbul; 33 la-constituent les-Kel-Owèy seulement. 34 L'Anas-Tafidet fait le-Souverain [et] l'intronise<sup>5</sup>. »

35 — « L'Anas-Tafidet, qu'est-il ? »

36 — « Tu-connaiss « la-tafidet » ? 37 C'est une-roche brune qui-donne l'encre, quand elle-a-cuit elle-devient étant-noire; 38 quand elle-a-été broyée dans un-petit-mortier (le-creuset celui de l'artisan) elle-deviendra poudre-une dans-laquelle tu-mettras de-la-laine, tu-ajouteras de-l'eau, ceci [est] notre-encre; 39 l'« Anas » quant-à, c'[est] la-gourde avec sa-tafidet. 40 Vois : Les-Kel-Owèy et les-Îtésan tous-eux hommes d'Agadez étant-allés à Îstanbul pour-qu'ils-obtinssent un-souverain que à-eux donnât le-Commandeur-des-Croyants; 41 lui-donc leur-donna son-fils d'une-sienne-captive; 42 [c'est]-celui-là-donc [qui fut] le-souverain celui d'Agadez de tout-temps. »

## X. Fransês

Donné par Î-N-Tézmëï Ag Häidāra (Éklan).

1 *Fransês wi n Tāwa itawōnnān mīddan-nīt en Gūfērnāma<sup>a</sup> ā-di bāhu* (ut t-āflīsāy); 2 *ur ōlēn udāmāwān-nāsān* (ur ēttērāwān) *niḡēd i-zaggāynin niḡēd dēy-sān ibazāūnīn-za niḡēd i-sēttāfnin niḡēd-dāy tēnniḡ Irētan*; 3 *ur ālin tamēzgidda-nnēsān ur ētimūdan*.

4 *Žulē<sup>6</sup> a enaīḡy ḡūr-sēn* (s āyrām); 5 *ayōrā-za, ēwātān tāsēsēq šoḡītān-nāsān ar ēddāzān*; 6 *taggin tāsēknīt ta-zuwūrāt šidḡwān āit-Idām n āyrām kūl*, 7 *tāndēbt<sup>7</sup> a taggin* (s) *ēhaḡ*. 8 *S tadeggāt ēqqālān-d<sup>a</sup> āḡāryar ēzzār gan asākni* (tamāzāq) *ēm mānas d wā ggāsan* 9 *sūwūnān ayūlak ēggāsan ad āḡin*

<sup>1</sup> sens : leur morgue provient de la puissance qu'ils ont retirée des razzias opérées sur les Îoullemmeden après la répression que ceux-ci subirent en 1916-17.

<sup>2</sup> *Murti* : vocable étranger, emprunté à la langue des tirailleurs noirs Mandingues qui composent la majorité des troupes d'occupation coloniales : en *Bamana-nké* : *a murti-la* : « il s'est révolté ».

<sup>3</sup> Moh'ammed-Kaôsen Ag Moh'ammed Wa-N-Teg'idda, chef S'anoûsi de la dissidence en Aër en 1916-17.

<sup>4</sup> sens : il leur est égal de se mélanger aux captives.

<sup>5</sup> L'Anas-Tafidet : litt. : « Celui de la Tafidet », i. e. : le premier (le président) de la tribu Kel-Tafidet, est un des derniers subsistants des « Grands-Electeurs » du sultan d'Aër.

<sup>6</sup> du français « (14) juillet ».

<sup>7</sup> *tandēbt* : tir (nom verbal venant de : *ēndēb*, tirer); feu d'artifice (tir de fusées).

azzal; 10 ar almōz ēggazən-īn tiyazmin -nēsən; 11 kēl āyrām-za ad ēqqələn-d ēnan-nāsən ggātən gāgātən ar idawēnni n ēhaḍ.

12 Takkōt<sup>1</sup> ta n šožitən tattagg yur āyrām ak awētāi; 13 ad šidōwēn hākāmītən Īunnānən-nāsən ad ēggazən šērwiši wa n šāūzi; 14 ad bāddādən dat lōktorōtən éd Frāsēs kārād meḡ ōkkōz, ēzzēfan swūdən dēy-sən Fransēs ad ssānīn wi n ēfrēgnīn šērwiši ad ēggazən āyrām wa n šožitən; 15 nekkeniḍ Kēl Azāway ur nafrēg šērwiši wa n iUnnānən ur t<sup>u</sup> nara.

#### Traduction

#### Les-Français

1 Les-Français ceux de T'āoua on-dit [qu'ils sont] les-fils du Gouverneur, [c'est-] là mensonge (je n'y ai-pas-confiance)<sup>2</sup>; 2 ne-sont-pas-semblables leurs-visages (ils n'ont-pas même ascendance), certains sont-rouges, d'autres parmi-eux sont-blonds, donc, d'autres sont-de-teint-sombre, quant-à d'autres tu-dirais des-mulâtres; 3 ils-n'ont pas leur-« Ms'alla », ils-ne font-pas la-Prière-canonique.

4 [C'est] « Juillet » que j'ai-vu chez-eux (au poste); 5 dès l'aube, jouèrent [de] la-trompette les-soldats-d'eux, jusqu'à être-fatigués; 6 ils-faisaient une-parade l'imposante, ils-assemblèrent les-gens du village tous; 7 [c'est] un-feu-d'artifice qu'ils-faisaient [à] la-nuit. 8 L'après-midi ils-revinrent-à la-place, puis firent une-fantasia (course) de chameaux et celle de chevaux; 9 ils-firent monter des hommes sur les-chevaux pour-qu'ils-fissent la-course; 10 jusqu'à-ce-qu'[au-] crépuscule ils-s'en-rentrèrent-dans les-maisons-d'eux; 11 les-citadins, eux, s'en-retournèrent-à leurs-demeures, ils-frappaient les-tambours-de-basque jusqu'à la-nuit-close.

12 La-« mensuration » celle des tirailleurs se-pratique au poste chaque-année; 13 grouperont les-chefs leurs-nègres pour-qu'ils-entrent-au « service » celui de soldat; 14 ils-se-tiendront-debout devant les-docteurs et Français trois ou quatre, ils-sont-nus, observent sur-eux<sup>3</sup> les-Français afin-qu'ils-sachent ceux-qui pouvant le-service afin-qu'ils-entrent-au poste celui des tirailleurs; 15 Nous-autres Gens-d'Azāwar' ne-pouvons-pas le-service celui des Nègres, nous-ne le-voulons pas.

#### XI. *Amāni* (tiddāut)

Donné par Ī-N-Tēzmēi Ag Häidāra (Éklan).

1 Azəl īiēn iwat sāfil ōsa-d-d<sup>u</sup> Gūfērnēr. 2 Īlkām-ās ālwākīl-nūt; 3 āyrəf kūl ōsa-d-d<sup>u</sup> (āit-Īdām kūl, tagəlgūlt), kumāndan inkāḍ ās iwan ālām i-bāidəgən iddēu d gummēitən-nūt ēmdān; 4 išēššəgd<sup>u</sup> mīddən-nūt (isānnēlkām -tən fēl āyīl īiēn). 5 As igā ēssaya iqqəl-d<sup>u</sup> iha mōta kawēlēt šī n ēlhokum ēn Gūfērnəma<sup>n</sup> 4

<sup>1</sup> takkōt: « mensuration, mesurage »; i. e.: opérations d'incorporation des troupes locales (recrutement militaire).

<sup>2</sup> c'est-à-dire: « j'en doute ».

<sup>3</sup> les « examinent ».

<sup>4</sup> « gouvernement »: mis pour: « gouverneur » (Gūfērnēr), substitution fréquente.

təh-ēi šiləft (tūta) ā-di tāmātārt en sērḥo. 6 Kəla-t tənajəy idārən əm mōta?  
 7 zāynīn hārət iḥən ittēftāyən. 8 Kumāndan isēftəy tēssūt isēnnəkraḥ Gūfērnēr  
 ar ās inna kumānd: 9 ad ur tægēy ā-di (šēlat n ā-di) endəba ad dazẓīn āit-Idəm  
 asēnnəkraḥ ənta ēlḥal n Arābən mā-dəy tēmyārin, 10 inna gūfērnēr: 11 Kəl  
 Āzāway tayāra-nnēsən tazẓwūd. 12 İsemgūrət -tən Kumāndan ar iḥwānən;  
 13 ššawālən; 14 əzzār səffələn gummēitən āit-Idəm dəy tarraīt; 15 gan batūtən  
 ši n āyālak gan bātu fəl asədrəs n amāna d wantərə ed žāgāli... 16 A inna:  
 « Bātu ta n amāna ur əssēnəy a-s tət ekney; 17 as igla inna: 18 ašikəl  
 zagrīn a gey ššokələy ar Āgādēz eqqələy -d<sup>u</sup> sassər-wən; 19 elkəmət i kumāndan-  
 nēwən ur t-illa iḥən iknān tēra-nnəwən ed mōssənət n ēlḥal-nēwən šēlat-nīt  
 (= dər-əs ɔlan). 20 Kumāndan n Āzāway, tanəgmūt. 21 Ā-di, bismillāwēt;  
 s ēlḥēr! »; 22 igbəz (= isēylēi) āfūs-nīt en kumanda<sup>a</sup> iggəz mōtā igla.

## Traduction

## Réunion

1 Jour un, fonctionna la T. S. F. et vint le-Gouverneur<sup>1</sup>. 2 Le-suivait son-ministre; 3 tout le-groupe-de-population s'en-vint (les-gens tous, la-masse), l'Administrateur alla-à-sa-rencontre, il-montait un-mehari étant-blanc, il-allait-de-compagnie-avec goumiers-ses au-complet; 4 il fit-aligner ses-hommes (il-fit-mettre-en-ligne eux sur côté un-seul). 5 Quand se-fut-fait un-temps il-revint, il-était-dans une-auto noire celle de commandement du Gouverneur, était-sur elle un pavillon (drapeau) ceci [est] le-signé du prestige. 6 As-tu-eu l'occasion-de voir des-pattes d'auto? 7 vraiment [c'est] chose-une élastique. 8 L'Administrateur mit-à-plat une-natte, s'assit-genoux-repliés le-Gouverneur, quand à-lui dit l'Administrateur: 9 Ne-fais pas ceci (comme ceci) sinon riront les-gens, le-fait-de-s'asseoir-« à l'arabe » c'[est] la-çon des Arabes ou bien des vieilles-femmes; 10 dit le-gouverneur: 11 les-Gens-d'Azāwar', leur caractéristique est-complexe. 12 Les-traita l'Administrateur jusqu'à-ce-qu'ils-fussent-rassasiés; 13 ils-devisèrent; 14 puis firent-sortir les-goumiers les-gens hors-de-la-route; 15 ils-traitèrent les-affaires celles des gens, ils-traitèrent la-question sur<sup>2</sup> le-dégrèvement d'impôt et les-droits-de-fourrière et [de] pacage... 16 qu'il-dit: « La-question celle de l'impôt je-ne sais si je la-réglerai »; 17 quand il-partit il-dit: 19 « [c'est] un-voyage long que j'ai-fait, j'ai-voyagé jusqu'à Agadez [et] je-suis-revenu vers-vous; 20 suivez l'Administrateur-de-vous, il-n'y-en-a-pas un réalisant complètement l'affection-de-vous et la-connaissance de votre-tempérament comme lui (= l'égalant, à son-égal). 21 L'Administrateur de l'Azāwar', [est-tout-] dynamisme. 22 Ceci [dit], au revoir; avec le-Bien! »; il-serra (= il-entoura) sa-main de-l'Administrateur, il-entra-dans l'auto [et] partit.

<sup>1</sup> dans un autre sens, la phrase pourrait vouloir dire: « ... il fut télégraphié [que] le Gouverneur était arrivé... ».

<sup>2</sup> i. e.: « ils débattirent du dégrèvement ».



XII. *Kūmāndan*

Donné par Ī-N-Tēzmēi Ag Häidāra (Éklan)

1 *Kumāndan n Āzāway ilā ilālən ēggūtñin yur āyrəm ən Tāwā*; 2 *a dəy-sən iməzzāi ad iggəz āsuf ilsa təkātkaṭ ta n Kəl Āzāway iybar iṭēt dəy abāwən*; 3 *as qbbaz asəssu n tāba dəy ēbən əzzār irtək-d hārət imməntəsən fəl (= dəy) isəlsā-nnūt ar dəy-sən igā ēlbərūsa*<sup>1</sup>; 4 *ad ās ənniṭ*: 5 « *A kāi sūzələy* »<sup>2</sup> *təkātkaṭ*, 6 *ad ī ann*<sup>u</sup> « *ābbəz-tət, ši-nnek*. 7 *iā ēls*<sup>u</sup>! » 8 *ar ilsa taḍlāwit*<sup>3</sup>. 9 *Kumāndan, nənəy əzziəy-as*<sup>4</sup> *hullīn* ...

10 *Wa-nnənəy kumānda*<sup>a</sup> *ānāddābu (= āmaqquṛəd, āmessihēi, ānəfrūg)*<sup>5</sup>, *ur q̄la d Fransēs wī sassənīn ǧsməd*<sup>6</sup> (= *āman-nəsən*) *ənnan ǧsməd (dōlō, āḍlō)*<sup>7</sup> *isəkar ul i āmāci*, 11 *inna ənta bāhu ā-di*: 12 *asəmməsweḍ a itagg iyaššəd təsə isəmməttərwi tāitti iqqən iḥaddən ar iqqəl ālās zund ānəbdūn ur nəfrēg hārət ur nəfrēg tīklī dəy təfūk -za (= harwā) d əššəyəl ul iṭən, meṭ ark-əššəyəl yās, ar itimākelkil izzəbardəl*<sup>8</sup>.

13 *İggəz kumānda*<sup>a</sup> *Āzāway ar ilmad ašikəl itagg ašikəl labāsən ur izəbbət ar ieddəz ālām-nūt*, 14 *ur izlāi ət təfūk iqqəl iṭəggūlən ur iga təkəbbūt (təfōglat ta n Köffar)*<sup>9</sup> *igā əššəš səttāfən ar ilsā isəlsa n Kəl Āzāway, igā izəkkad-day, ur t-əzddāṭən āyalak āyīlən iṭən dəy-sən...* 15 *dəffər ā-di ur yur-nāy isšiwəl təkəfərt, təməzəq yās*. 16 *inn-ī...*: *əzəg-d āḥ tərmat (əzəg tərmat āḥ dəy aṭəzu zəddīgən, səslī-d hārət n āḥ dəy tətikint)*<sup>10</sup>. 17 *İṭṭaf əlmətbāyt (asḍakkāl ən tilə)*<sup>11</sup> *a dəy-əs iṛməs tilə n āit -İdəm d imūdərən kūl*: 18 *ad ann*<sup>o</sup> *əḡey-āk šəlāt-nek dəy ālkad iṭən əḡ-ī təzəidərt*. 19 *iṭṭaf əlbārəd a iənaṭən amōzər ā-s gannīn bu-sətta ilan təsəwat zəgrīt tərtaṭ ed āldun d əlhənd tətəg ibūs labāsən*; 20 *kumāndan aməssəḍīs iya tāilālīn mərəwət s ərreš*<sup>12</sup> (= *bindiga wā gəḍād*) *inn-ī zəzər-tənət-ī-d*. 21 *İlaffəz alāḡəm, iḥrag ǧwən*<sup>13</sup>. 22 *Tahūlat a iga ərna wā-s əzzārən ərna wa d ās ilkāmən (wā-s ilkāmən)* 23 *as indəb fəl (= dəy) ɛnər meṭ ǧzəm (= āyər)*: 24 *hakkəy-ās tiblālīn (tisōḡar) ənta iswūd dəy tāwaqqast yās ī-inna*: 25 « *D-iṭēt, ... d əssənātət ... k-ākḡ-ī tāblālt ta n ɛngūm (= tahəngūmt)* »; *ənniṭ-ās*: 26 « *ur*

<sup>1</sup> *ēlbərūsa*: trou fait par le feu dans une étoffe.<sup>2</sup> *sūzəl*: raccommoder, ravauder.<sup>3</sup> *taḍlāwit*: tricot, pull-over.<sup>4</sup> *əzzi*, prétérit; première-personne: *əzziəy* (= *əunaf-tu*): « souhaiter vivement voir, languir de qq. » = *əwiḥaləy*, je souhaite.<sup>5</sup> i. e. = *ilan adābu, iqqīrədən, ilan əssahat, ilan fərrāḡət (ālās fərrəḡən, ittiḥrāḡən)*.<sup>6</sup> (entre parenthèses, trois synonymes parfaits).<sup>7</sup> *ǧsməd*, alcool.<sup>8</sup> *izzəbardəl*, « il est furieux ».<sup>9</sup> coiffure européenne, casque colonial.<sup>10</sup> marmite de terre ou de bois pour cailler instantanément le lait.<sup>11</sup> *əl-mətbayt*: d'un vocable arabe, pour désigner approximativement l'engin.<sup>12</sup> [fusil à] plombs (de l'arabe *ḡr-rəṣās*).<sup>13</sup> *ilaffəz alāḡəm*, etc...: litt.: « il mächonne la bride » (il est cavalier consommé), « il a de l'assiette » (peut monter).

tənət ɛttɛfəy šihādətññ kəlā-s tənət tagəy dəy əlziḥa»; 27 ur iswūd fəl akazēi-kazēi<sup>1</sup> (= hārət ɛndərrən, hārət ullān<sup>2</sup>). 28 ur irā asəymər ɛm mən<sup>3</sup> ur ira ība n əlkūm, ilk-ēi<sup>4</sup> tugɛrt-nūt (ōrn-ēi) wa n isərmāy, i-n-īyaf-maqqārən, as ɛlās amənōkal n ɛlfədūl<sup>5</sup> 29 ur t-ərēy (a inna) izāi fəll-ī (igba, wəzzāi), mašān a kǎi ɛgəy dəy kāsō; 30 irkəb dəy-əs ɛlbāši<sup>6</sup>.

31 Kūmāndan wa n āyram iga tēlməzārən; 32 iga tādīst. ikəlbədən<sup>7</sup>; 33 tayāra-nnūt ur tāmēkkən; 34 dəffər ā-di izzūwūd ur issān tāmāzəq zun<sup>a</sup> kūmāndan wa-nnənəy; 35 isall<sup>u</sup> i tāytəst n imənōkālən ar (= səlīd, səlīr) n wi waššərnññ.

36 as iffāu igməd-d ɛhān-nūt iga təfōglat<sup>8</sup> izūwūkəd gər tiyazmin ikka barāsa iswūd dəy (= fəl) ɛššəyɛl ɛ Kəl kāsō; 37 iga tāfəššūrt<sup>9</sup> as ināi iñən dəy-sən (= iñən āu-kāsō) izwar<sup>a</sup> d ɛmmət ur t-ināi lōkəṭōro. 38 A innā i šōzītən: 39 mā-s d-ī təyabbərəm wā-dəy-da (= ma-fəl fəll-ī tēffārəm awā) 40 «ja furdāl»!<sup>10</sup>

41 Kūmānda<sup>n</sup> -nənəy as isla fəl mīddən ur issīn, ad ann<sup>n</sup> 42 ma d-āsən izzārən? 43 arkūk issəstən fəl ɛlhokum, fəl-ās: 44 «šiləqqāwin, a tənət ikann<sup>n</sup> amənōkal-nəsənət (ā-di a inna); 45 ku-d amənōkal (= ənəmōkal)<sup>11</sup> immōlən āit-Idəm-nūt za ulāyən; 46 ku-d əlās ɛm bənnān-dda<sup>y</sup> at tənəfəy āit-Idəm ɛm bənnān; 47 ɛššəryā-nnəsən at tēslīy āwal ɛm bənnān; 48 kəl awa iybārən dəy amādal, kəl awā iħan arūru n amādal, i n Fransēs; 49 amādal ark-əd ɛddūnīst-nūt i m Məšši-nay... » 50 Ad annū i ənəsləm n amakəddəl: 51 «hēi (wiwi), təkaggəy-ī<sup>12</sup>! 52 Anñ, kawəniḍ iBərkwōrējən təlakkəmən i mēssā wən wi m<sup>13</sup> Māzəyən amər-əddā-za təfulləm fəl Fransēs<sup>14</sup>, wi -n-dəy tagannim iKōffar; 53 ur ɛflisəy (i) āwāl-nək; 54 ɛffəl-i (ɛffəl dāt-i)»; 55 as igā-di ɛzzər-nūt ɛ Kūmānda<sup>n</sup> at tənñiy timsi, as t-iggəz ɛlħam.

56 Dār-ās<sup>15</sup> (= dəffər-ās) ɔkai fəl bātu m bənnān; a inna<sup>16</sup>: 57 «Akəddəl hārət iñən, abəkkād hārət ahādən; 58 awā dāu<sup>17</sup> awñ. Mašān ittəf dəy āwal »;

<sup>1</sup> akazīkazēi, bagatelle, rien, bribe, broutille.

<sup>2</sup> ullān: « n'étant rien ».

<sup>3</sup> asəymər ɛm mən: « ce qui grossit l'âme », les agitateurs, les exaltés; l'agitation en tribu.

<sup>4</sup> ɛlk, mépriser, dédaigner; ilk-ēi: « il le dédaigne ».

<sup>5</sup> ɛlfədul (de l'arabe), tromperie, intrigue.

<sup>6</sup> ɛlbāši, la remise de l'impôt aux chefs.

<sup>7</sup> əkəlbəd, être vieilli, fripé; ibiləyən, qui a des poches sous les yeux.

<sup>8</sup> tāfōglat: chapeau large, feutre de casque.

<sup>9</sup> ici, sens de: ordre brutal, cris véhéments.

<sup>10</sup> furdāl: « noirceur-indélébile ».

<sup>11</sup> ənəmōkal = amənōkal, par permutation fréquente mn > nm; de même, on trouve: āmyar > āymar, vieillard.

<sup>12</sup> le nom (masculin pluriel) est: šikaggər; comparer: šsikararət (ne pas confondre avec: tədgəzəy-i: tu m'insultes).

<sup>13</sup> « vos maîtres les-Imājer'en... »: les traduit le vocable tamājeq wi-n (wi-m) qui littéralement veut dire: « ceux de... ».

<sup>14</sup> = « vous 'trahissez' pour suivre les Français » (vous « 'saluez' les Français, leur faites des avances).

<sup>15</sup> dār-ās = d-ak-awā (en tāmāhəq des Kel-Ahag'g'ar); amər-əd-əkəṭ-ā (tāmāzəq des Kel Dinnik), « pour résumé de tout ceci (il résulte que)... ».

<sup>16</sup> a inna = litt.: « qu'il-dit », « qu'il-disait ».

<sup>17</sup> dāu = litt.: « sous, au-dessous de... ».

59 *ad ī inna* : « *tēlku d akeddēl iusārēn* » ; 60 *irzā ifaddēn i ark-āit-Idēm*, *ark-imənoḳālən*, *h-āsen* <sup>1</sup> *ig<sup>u</sup> āmāna* ; 61 *ālās ilan adābu* <sup>2</sup> *isēkn-ēi dēy āwal isēkn-ēi dēy igi harwā*.

62 *As iggəz ākal ēn tāušet ad igammēi fēl ānākaḍ n āmənōkal n ākal* <sup>3</sup> ; 63 *as d-igməd d ākāl-nīt ikf-ās āmənōkal mandām anəmāzūl-nīt a dəy-əs iddēu* ; 64 *dəffər āfūlad* <sup>4</sup>, *bātu(-tən)*. *As isellēm awādēm inn-ās* : 65 « *as tēwādəy šiləqqā-wīn hūlad* (= *fūlad*) *fēll-āsnaṭ (sisīwəd-tənəṭ əssālām-in)* (*səsləm fēl āit-Idēm-nēk*), *təhūlak mandām... ēd mandām...* » 66 *As iglā ikka āməgər išiḍāu imənoḳālən kullū inn-āsən* : 67 *nēk ēgliy* ; *fēl āwa igān* (ou : *fēl āwa iyšədən*) *dēy ākal kūl*, *agozət əššəyēl-nəwən elkəməṭ i awalē Fransēs-za*. 68 *Fēl awā yāmət dēy ēlyāfiēt* ; *a kāwən d-əqqəlay āzəl ijen, inšā Allāhu...*

69 *Ānəštāram ijen igann Āyāli (imōsən Āzāwi, āmyar n Īzāwītən* <sup>5</sup> *a imōs (ēnta āsəm-nūt Āyāli* ; 70 *əssagbārən-ās Ta-n-əžəkkə)* (*tāsassāyṛūt-nūt* <sup>6</sup> *Ta-n-əžəkkə* <sup>7</sup>). 71 (*Āyāli āsəm-nūt n Āmāžəy wa-zuwūrən*, *ur t-iwāi Ānəsləm ēm bennān*) *ōsa-d d<sup>u</sup> igmēi tilalt yur kūmānda<sup>n</sup> inn-ās ira gummēi ijen ad ās ag<sup>u</sup> šiyūrad ad igrāu āzrəf n amāna tērmāt* ; 72 « *āməzri n tanāṭ* » <sup>8</sup> *a d ās iga kūmāndan* 73 *inn-ās ad iektəb Āyāli ismāwən n āit-Idēm wi n-ogāinīn s təhakke* ; 74 *ikkəs ēttəma* <sup>9</sup> *n həkəmi ig-ēi dēy tassāst* ; 75 *Īyīl ēnta ittawāməl* <sup>10</sup> *yur kūmāndan igā idhar fēl tamēlt-nūt yur Fransēs wiḡəd wi n tēzzārt* ; 76 *ar isəsməd kūmānda<sup>n</sup> ābārəg n Āyāli wa n anamēddəs*.

77 *Tēzzārət itakk<sup>u</sup> Fransēs itagg-āsən* (= *ad āsən itagg*) *āwal izōdən ad ās agīn tanəfust ar ēgru ēttəma dēy āwa* <sup>11</sup>. 78 *Īyīl ad ēgru ēlḥokum zuwūrən* 79 *Tāgalin-nūt* <sup>12</sup> *zudəznət kūmāndan wa n ānāftay (wa tēnaṣən)* 80 *inn-ās* : « *təššəkəy-i* <sup>13</sup>, *mašān əssən as nēk awədēm n ēlyāfiēt wiḡəd za yaššədən tāymārt-in* <sup>14</sup> *tūlyant-in tēnaṣəq-qət* » ; 81 *inn-ās* : « *asiki n gummēi ur t<sup>u</sup> z ēfu*. 82 *Nēkkənīd Fransēs ur nətaggəz ar ēlḥisab n āmāna urgiy āgamāi-nūt*. 83 *Kud ōgāi ijen ad erzəm dat šigiawīn ā-di, ēlwī-t<sup>u</sup> mēy eməl-ī āsəm-nūt fēl šīrət*. 84 *Ur ēriy asəkkərī-ri n āyālak fēl tēnnāwīn yās* » ; 85 *ar isəs Āyāli timəzəzūgin-nūt*.

<sup>1</sup> *h-āsən* = *hā-āsən* : *hā* est particule du futur, de l'intention : de sorte que..., de manière à...

<sup>2</sup> *adābu* = *tadābit*, du verbe *eddūbat*, pouvoir = *əfrəg*.

<sup>3</sup> il demandait que le chef de la région vint à sa rencontre.

<sup>4</sup> *afūlad*, *ahūlad* : salutations, salut de loin.

<sup>5</sup> *Īzāwītən*, fraction d'İneslemen sous le Tobol des İmājer'en İrrəoulen.

<sup>6</sup> *tāsassayrut* : sobriquet (Radical : *əyru*, appeler).

<sup>7</sup> *ta n əžəkkə* : « celle aux cadenettes », Ar'āli, quoique Aneslem, portant des cheveux longs à la mode maure.

<sup>8</sup> *āməzri* (= *āzəməzri*) *n tānaṭ* : « contre-proposition : *tānaṭ* (racine : *ənnəd*, « tordre, traiter, décortiquer [des idées], traiter par la pensée une idée de départ) : idée, proposition, thèse, hypothèse ; conseil (ce dernier sens le plus fréquent, avec celui d'idée) ; de la même étymologie  $\sqrt{ND}$  : *ēnad*, artisan.

<sup>9</sup> *ēkkəs ēttəma* : faire tomber toute illusion, espérance.

<sup>10</sup> *ēttiawāməl*, être considéré, louangé.

<sup>11</sup> *agru ēttəm adēy...* : trouver une raison d'espérer dans..., prétendre à... ; *əgru ēttəma dēy awā* : « tirer des illusions de ce fait ».

<sup>12</sup> *tāgalin*, « sollicitations ; allusions ; souhait ».

<sup>13</sup> *əššək ijen*, douter de quelqu'un, soupçonner quelqu'un.

<sup>14</sup> *tāymart* = *tāmyart* : chefferie, pouvoir.



86 *Îlās dēy āgamāi*. 87 *Ēzzār iggəd kūmāndan*; 88 « *fāstu tēftaləy-ī* <sup>1</sup> *təzədəzəy-ī māsā* (= *māsēi*, *agamāi*) <sup>2</sup>... »

89 *As tēkar tanəmāzrit* <sup>3</sup> *gēr imənōkālən ad išēššəgdu tēnnāwin*. 90 *Hārət kūl*, « *ma-fəl* » *ā-di ad akt*<sup>u</sup>; 91 « *māni a isaktin āwa igan dēy tāušet tə-dī irū?*... » 92 *ēttiwanāi Nək ēflēsəy i awa ittiḍisən* <sup>4</sup> *yās*. 93 *Wut t-illē a issānən* <sup>5</sup> *izənnəmāzən* <sup>6</sup> (= *izənnəmāzəl*) <sup>7</sup> *sənātət tənāḍin*; 94 *izənmezli* <sup>8</sup> (= *izənməzri*) *-tənət gār-ēsənət*. 95 *Ālās igan* (= *iggəzən*) *gāfa* (= *bāṭel*) (*ālās iha bāṭel*), *təlku ur tət təha tēfa*. 96 *Sossənəq-q-īn as nək a yur illā ēlhīr*; 97 *tībəddi* <sup>9</sup> *n āit-Īdəm* (*ēn kəl-ēššərīya*), *as iššək i taytəst ad əzēidər* (= *ad izēidər*) *fəl ālās ig-ās taqqan*<sup>t</sup> (= *təmāstant*). 98 *awā-fəl igrāu šinəmal* <sup>10</sup> *ēn š laqqāwin*. 99 *Mašān iksən asəgget n āwal d ilās izōdən*; 100 « *fəl ūdəm n Īalla, ēnəməggəg dəy-i, təkfēy-ī ēlyāfiət, ur ērīy egēt ēm magrəd* (= *āgəd*)... »

101 *Aggəd n əssayət* <sup>11</sup> *ur t-ira*; 102 *iddēu d ālās īiən ēn tāflēst*. 103 *Asəfsəs dēy tikli a iga i imənōkālən*. 104 *Arkūk iga asənnəmūwəl ē mən* <sup>12</sup>. 105 *Āit-Ādəm iššiwəl-āsən dēy asəkber-nəsən* <sup>13</sup>; 106 *ur ira əsəmšiwəl* <sup>14</sup>. 107 *As isla i ahəḍūdu* (= *ālās isəssirən*) *ad annū*; 108 « *kut tēššiwələm gēr-ēwən hārət ur t-ēšlīy, ā-di tēnnam-ī āwal iššākən* (*ur nēmda*). 109 *Fāstət za*...

110 *Tittāut tēglājət* <sup>15</sup> *ur tət ērey*; 111 *mey, tēwātəm tānaṭ dāt-i* <sup>16</sup>; 112 *ā-di təzzūwurt* <sup>17</sup> *n ēlhāl mey idawēnni n tēydert* <sup>18</sup>. — 113 *Īmāzwāyən laqqəsən-ānəy ēndəba ād-ānəy d-āsən, āsən nəkkəs* (= *ād āsən nətəkkəs*) *təkarēt*; 114 *asəfsəs* <sup>19</sup> *a ran as iga ādi*. 115 *Nəkkənīḍ Fransēs, Īklan-nəsən ā ayīlən*.

116 *Īzzār dēy awal* <sup>20</sup>; *alkum n āwāl-nūt* <sup>21</sup> *ilkānən* <sup>22</sup>, *et tēmmūnt n āwal* <sup>23</sup>, *ad iēndu ēlmiyna* <sup>24</sup> *fəl tigāut n ak īiən, izuggəz tēfērt dēy āwal; ad awēḍən tōfa*

<sup>1</sup> *tēftaləy-ī*, tu m'exaspères.

<sup>2</sup> *māsa*, *māsēi*, demande, supplique.

<sup>3</sup> *tanəmāzrit*, divergence, contraire, dérogation, désaccord (comparer : *tāmāzaq*, litige, discussion, différend, concours [au sens de concurrence]; compétition).

<sup>4</sup> *a ittiḍisən*, ce qui est tangible.

<sup>5</sup> *wər t-illa a issānən* : il n'y a personne qui sache (nul ne sait; qui sait?).

<sup>6</sup> *zənnəmāzən*, rapprocher (les deux avis : *sənātət tənāḍin*).

<sup>7</sup> *zənnəmāzəl*, « donner le jour à... », mettre à la lumière quelque chose.

<sup>8</sup> *zənməgli*, *zənməzri*, différencier, faire le départ entre deux choses.

<sup>9</sup> = *tēbəddə* (comparution).

<sup>10</sup> *šinəmal* : gratitude.

<sup>11</sup> rendez-vous manqué (litt. : « heure arrivée, échue »).

<sup>12</sup> *asənnəmūwəl n imān* : action de se signaler, de manifester sa personnalité (*zəzddi imān*, se faire [re-]connaître).

<sup>13</sup> *asəkber* : idiome, parler spécial.

<sup>14</sup> *ēmšiwəl*, traduire, interpréter.

<sup>15</sup> *tittāut tēglājət*, « oubli feint » (réticence).

<sup>16</sup> *mey*..., etc. : « ou-bien serait-ce que vous vous concertez à ma face ? »

<sup>17</sup> *tēzzūwurt*, grossièreté, frustration.

<sup>18</sup> *idawēnni n tēydert* : « conversation de trahison ».

<sup>19</sup> action de hâter.

<sup>20</sup> = « il entamait son discours ».

<sup>21</sup> = *contexture*, suite; *sənnəlkəm āwal*, « enchaîner un discours. (Nom verbal : *asənnəlkəm n āwal*).

<sup>22</sup> *ēlkan*, « être explicite ».

<sup>23</sup> *tēmmūnt n āwal*, « explication d'un mot ».

<sup>24</sup> *ēndū ēlmiyna*, « faire une allusion ».

*n āwal*<sup>1</sup> *ēga-s* (= *ā-iga-s*) *kul əgran*: 117 « *aktiwāt-d<sup>u</sup> 2, māni bātu 3 ? ā-di issinurūfan* ». 118 *Ad annu i imənoḱālən*: « *anīn tūfut-nēwən n Ēnnəbītən, tūfut-nēwən Fransēs amər-adda* »; 119 *isənəttər-āsən*<sup>4</sup> *ad-ēlkəmən i ēlyādət n Yalla*. 120 « *Ag-Fransēs ur isənməwət 5 ēlyādət. ur nəhkəmən s asəmlīli* »; 121 *ira ād ənnəsəwər awādəm kəl(lu) s wāla asənnəfrən*; 122 *ēššəyēl-wā a kəwən iqqəl. Talam ēlfaqītən d imənoḱālən -nēwən* »; 123 « *ma dīn iqqīmən dəy azrəf ən təušet ? (āwal iqqəl fēll-ās) (azrəf n amāna, ma dīn iqqīmən (ma kāi igoləzən) 6 ?* 124 *Tābbəzəy azrəf tēyšədəq-q; tasdūt 7 māni-tət ?* » 125 *isēkər āwal fəl ēlbāši* (= *biša*) *n imənoḱālən ur t-igarrāu ar amənoḱal zəddīgən*. 126 « *Ur ēzlayəy d i-n-əzərən, nək ētkəlyəy izərən 8*. 127 *Ku kəwən isallayəy amənoḱal ijen, emələt-i ur tēksūdəm abajak*. 128 *Zun 4 s tēlla tīdət ad ēsliy i āit-Idəm zəddūgnin yās* (= *ən tāflēst*); *ur salləy i šiyoṭtas em bennān*. 129 *Ur ēriy d awādəm isikīən ēššil 9*. » 130 *Ad isēknu iblis isēkər tākat fēll-āsən*.

131 *Qsa-d d<sup>u</sup> ijen Āmāzway isəssən imān inna isikarārət-t<sup>u</sup>* (= *isallayəy-q<sup>u</sup>*)<sup>10</sup> *ijen dəy iNəzdāfan*: 132 « *Asəfsi a rəy. Ad i isābsān amənoḱal-in* »; 133 *d asəggət n āwal əlās isūzəd āwal*<sup>11</sup>... 134 ... « — *ad i təgəy širāut n ēlyāfiət*. 135 *As ēlliy amīdi n āmənḱal 12 a iglan, i sallayəy-i mandām (a iggəzən tēmnūkala)*. 136 *ait-Idəm ur t-ərən isəndər-tən*<sup>13</sup>; *azūləz 14 a tən itagg*. »

137 — « *Awāl-nūt issudəs -ānay*. »

138 — « *Awāl-in iknān i tīdət*. »

139 — « *Tīdət tēzzəgrēt a təga* »; 140 *inna i āit-Idəm*: « *Ma tēssānəm kawəni fəl ā-di ? Idūməm-t<sup>u</sup> 15 mandām ? āwa tīdət ? nək ēyiləy āwā azūzi 16 n ijen igamməjən arkūk*. 141 *Amənoḱal-nək isēlləkən kāi tələy ēhare iybārən*. »

142 — « *Bāhū-nūt*. »

143 — « *Nək imān -in a isəggən ēhare-nnək*. 144 *Bāhu, i-nnək, ētbəkkət -d<sup>u</sup> 17. Tīdət ēntat əs kāi amagīrgīs. Ēqqəl i tīdət. Tādkit 18 tōfa. Ad i təgəy tadmənt 19; təh-ēi təzəidərt mašān ur ərəy bəfəl*.

<sup>1</sup> *awəd tēfa n āwal*, « arriver à la conclusion d'un discours, en arriver au fond d'un discours ».

<sup>2</sup> = « songez-donc ! »

<sup>3</sup> = « que faire ? »

<sup>4</sup> *sənəttər*, « recommander ».

<sup>5</sup> *sənməwət*, « abolir ».

<sup>6</sup> = « que te reste-t-il (à payer) »; *ābbəz azrəf*, « toucher [de] l'argent »; *ēyšəd azrəf*, « gaspiller l'argent ».

<sup>7</sup> *tasdūt*: somme totale, montant.

<sup>8</sup> *i n əzərən*, litt. « qui a des-épaules » = puissant, protégé; *ētkəl izərən*, hausser les épaules (jeu de mots sur: « épaules »).

<sup>9</sup> *sīki ēššil*, « subir la contrainte », être passif.

<sup>10</sup> *əsikarārət* a pour synonyme: *əsalayəy*.

<sup>11</sup> *sūzəd āwal*, prendre un langage châtié.

<sup>12</sup> = en ma qualité d'ami du chef...

<sup>13</sup> *səndər*, faire frapper, brutaliser.

<sup>14</sup> *azūləz*, action d'affamer.

<sup>15</sup> *tādūmumt*: fait de ne pas être content de quelqu'un, d'en vouloir à...

<sup>16</sup> *azūzi*, ennui, lassitude (causée par qqn.).

<sup>17</sup> *ētbəkkət*, rétracter, renier.

<sup>18</sup> *tādkit* = *tāyimit*, tranquillité.

<sup>19</sup> *tādmənt*, assurance, garantie.

145 *Āmənōkal a iggazən ēdég n ānārāg-nēk, s ēhan maqqārən.* 146 *āit-Idəm wi-n tēnniḡ iḡṣād-āsən (hārət) āmənōkal, ēntənīd syīman-t<sup>u</sup> dēy ēdég n amənōkal (= dēy tamḡart) dēy tamənūkəla* 147 *wi n-ēybarnin ēhare i-ēggin ur hakkīn azrəf-nəsən n ēharə<sup>1</sup>.* 148 *Səglējən kăi<sup>2</sup> at tēytəsəy amənōkal.* 149 *Māni ēlhaq n ālās iḡṣādən ēlyāfiēt day tāušet?* (*isēmterwi-tət; tət isēmterwīn*). » 150 *Īssan āwal izōdən d awa səmmēməm kūmāndan.* 151 *Ālās isēmterwi dēy āwal: ad āk ēgey māsēi ad ur tēnniḡ i amənōkal as nēk a t-iytəsən.* »

152 « *Ma-fəl?* *madēggég a təgey?* *Nēk ḡiləy asakōr-nēk urgīy i m bennān; amənōkal, səkəq-q<sup>u</sup><sup>3</sup> (səšakāləy -ās) ālās iḡen ēyrey d-imidāwən -nēk harwā.* 153 *At təmələy bāhu-nnəsən ēd bāhū-nnēk dat šigīawin.* 154 *At tērzəməm dāt-i amāna n ēhare iybārən; 155 ā-di ihōrən awa a iran asənmēknu-nnēwən.* »

156 *Īsənmerti-d iḡfawən<sup>4</sup>.* 157 *Izōzzəl kūmāndan ālās iḡen ḡur amənōkal ikk-ēi ālās: 158 oṣiḡ-ad fəl ilās ēn kūmāndan a dīn tōsəy aməni n āit-Idəm-nēk ēn tāušet.* 159 *Īwad-d<sup>u</sup> amənōkal inna: akli -nnūt ā-di, iləllət-t<sup>u</sup>.* 160 « *Ēzzēi! Īsəssam (āmassəgəd<sup>5</sup> n āit-Idəm) ad azzəl ḡur ark-āit-Idəm azənnāmēzən (azənnāmēzəl) a itagg<sup>6</sup>.* »

161 *Tāufa-nnūt dēy ēssəyēl ēn tuddānt isiməttənkīl<sup>7</sup>.* 162 *Inna i amənōkal: « ašīkəl-nēk iššādən (= ilabāsən). Ēššəyēl-in təššəkəq-q<sup>u</sup>; ur əflīsəy ar a itti-flīsən; 163 as isla i taytəst ad annu: tōḡa ēntat ad d-ās<sup>8</sup> ālās wā-s itawōnnan iga hārət-wā 164 səgəd ēn tiləqqāwīn, dāu-k<sup>9</sup>, sənmektəd-d<sup>u</sup>; akəssən<sup>10</sup>, āyāšad ḡās; at təmmēnējəm, at təbdədəm ēlmēndād-i (= dāt-i) a kawən ēkniḡ. 165 Kud ōrda, ēlhīr-ḡās; kud iga s afella n ūl (= afella n iḡef; s afella n šīzar-nit<sup>11</sup> ā-di akēnni m bennān. 166 Īlkām ad d-ās<sup>u</sup>. As iga tawālēt<sup>12</sup> dēy iḡen, akuttu fəl tawālēt.* »

167 *Āzəl iḡen issūk kūmāndan gummēi-nnūt ad ierməs abāidég iqqəl-d<sup>u</sup> gummēi inna: 168 « abāidég ab-it<sup>u</sup>; iytəs<sup>13</sup> as ēzwārəy əbbəzəy imidāwən-nīt a ḡur iḡyəs; 169 erməsəq šī-s n Āmāzway ḡas (mēššī-s n ākli wa n abāidég)<sup>14</sup>. 170 kūmāndan idrəggég<sup>15</sup>: « — ikf-āk Īallā ādād! ā-di dāu-s<sup>16</sup> tōkaiḡəy ēššəyēj*

<sup>1</sup> *azrəf-nəsən n ēhare*, « l'argent qu'il leur incombe de payer pour leur bétail ».

<sup>2</sup> *səglējən kăi*, « ils t'ont incité ».

<sup>3</sup> *sūk, sək*, « dépêcher [quelqu'un], envoyer... ».

<sup>4</sup> *sənmerti iḡfawən*, « mêler, rapprocher les têtes (disposer à l'union, à l'arrangement) ».

<sup>5</sup> *səgəd*, écouter.

<sup>6</sup> il les débauche, les entraîne hors du devoir social.

<sup>7</sup> *səməttənkəl*, aller partout, au profond.

<sup>8</sup> le tout (l'important) est qu'il vienne.

<sup>9</sup> dépend de toi.

<sup>10</sup> *akəssən*, inimitié.

<sup>11</sup> de mauvais cœur, à contre-cœur; s'il accepte « du bout des lèvres » (en bon français).

<sup>12</sup> *tawālət*, service rendu; *aləllu*, du verbe *ləllət, lillət*, rendre libre, décharger. *akuttu fəl tawālət*, reconnaissance du bienfait; contraire: *anuzam*, ingrat.

<sup>13</sup> *iytəs*: « il a coupé », il s'est libéré.

<sup>14</sup> *wa-n-abāidég*: litt.: « celui de voleur » = celui qui est le voleur.

<sup>15</sup> *idrəggəg*, il se mit en fureur, il s'emporta.

<sup>16</sup> *ā-di dāu-s*, « ainsi, de sorte que, il se fait que... », en fait... » (litt.: « là-dessous »).



-nek. 171 *Ōza*<sup>1</sup> *jell-āk āmdəy* (= *immūt-jell-āk āmdəy*). » — « *Īslāmən iməyri-nnek*<sup>2</sup>, *igaməll-ik at təyiləy nek sənəy yur ayīwan*<sup>3</sup>? »

172 — « *Ēməl-ī āwa igan sər-ək*<sup>4</sup>. » 173 *Ar ɔbbəz gummēi ēməl ...*  
174 *Īməl Āmāzway iñen iybārən abaldég.* 175 *Īrrəz-ās kūmāndan* : — « *Han kăi elžēinən, Āmāzway ū-di ēsliḡ sər-as*<sup>5</sup>. 176 *Ēttūwuq-q- in, mər-ədda ekteḡ jell-ās* (= *ekteḡ-q*). 177 *Ur eləlaḡ d əlās zaggāyən meḡ kawələn ed wa-tt-illan iggəzən asihar.* 178 *Ībérkwəreḡən, iniba lāb! uḡl<sup>u</sup> yās.* » 179 — « *Ālās wa-zag-gāyən ū-di ēsliq-q anəsbatəl.* 180 *Īrzég-d<sup>u</sup> ēhan n ašəqqāy-nūt iñen, ar -təwādəy.* »

181 — « *Ēttēf iləs*<sup>6</sup>, *ad ur təzəgretəy iləs*<sup>7</sup>. 182 *Ābérkwəreḡi, i n tēfirt en šīzar isəlbəsən ūdām-nūt*<sup>8</sup>, *təllābast n ūdām tēkteḡ-d<sup>u</sup> (tekt- i-d)*<sup>9</sup> »

183 *Nək ză ēsliḡ (as) immūt*; 184 *təkərḡe yās*; *təgey-i āmazo*<sup>10</sup>; *ssənəy ma-fəl*: *ēlhāsəl bahūtən n āit-Īdām elwān*; 185 *a iglāzən* (= *a igöləzən*)<sup>11</sup>: *ihor šī-š n Āmāzway ad ənəy d-ilwāi ākli.* 186 *Kăi tēsleḡ* »? 187 — « *Ēwalla, ad aq-q-d-əlwaḡəy ...* »

188 — « *Ur d-igla harwā* (= *harwā-da*)! ? 189 *Anəbdun isikaluləḡ*<sup>12</sup> (*iḡḡ sā, iḡḡ sēn*). »

190 — « *Ad āk ēgey tēfirt iñet ...* »

191 — « *Tēgd-ī iñet-day . ēgməd-d<sup>u</sup>.* »

192 *Ōsa-d d<sup>u</sup> amənōkal iñen inn-ās*: *mandām ig-ās tāmākat*<sup>13</sup> 193 *inna « isūzər-i »*<sup>14</sup>. — « *Sīwəd-ās tamətirt s yūr-i*<sup>15</sup>. »

194 *Ku-d ēfrəḡəy at t ēgey awīn*; *yām<sup>u</sup> eddī-dəy ad d-ās<sup>u</sup>.* »

195 *Īsrāi*<sup>16</sup>. *Sənnūqəs jell-ās āwa d-iktəb i amənōkal*<sup>17</sup>. »

196 *Ōsa-d d<sup>u</sup> əlās ilwāi aīs-nūt s tēfarwāit.* 197 « *Kăi a d-i iyrən* (= *a d-i isyēḡatən*). » 198 *Ēwallā*; *sənnūqəs jell-ānəy āwa sər-ək igān.* »

199 — « *Ēnta igūr-i*; *iggəz-t elham jell-i.* 200 *Īttāḡ -i ḡel ašikəl*<sup>18</sup>, *ḡel-ās āsa-nnek a reḡ ad āk ēmələy bātəl-nūt.* »

<sup>1</sup> sens : tu es revenu bredouille.

<sup>2</sup> sauf ton respect (litt. : « ta grandeur »).

<sup>3</sup> ou : *təyiləy nek tadday yur ayīwan*? : « tu crois que j'ai cuisiné (ou : que j'ai pilé) au campement », pour dire : penses-tu que j'ai été élevé dans les jupons de ma mère, que je suis inexpérimenté.

<sup>4</sup> = ce à quoi tu-as-assisté toi-même (« ce qui t'est advenu, ce qu'il est advenu de toi »).

<sup>5</sup> j'ai entendu [parler] de lui.

<sup>6</sup> = « le nasillard ».

<sup>7</sup> litt. : « retiens la langue ».

<sup>8</sup> dont le-visage est-laid (« qui rend-laid son visage »).

<sup>9</sup> « tu t'en souviens ? (te souvient-il ?) ».

<sup>10</sup> *agu āmazo i ēiñen*, « cligner de l'œil à quelqu'un ».

<sup>11</sup> le surplus (restant).

<sup>12</sup> « il flâne, il erre sans but ».

<sup>13</sup> *ig-ās tāmākat*, il l'entrave, l'embarrasse.

<sup>14</sup> « il me met des bâtons dans les roues. »

<sup>15</sup> *tamətirt, tāmatar* : signe de reconnaissance ; *s yūr-i* : « comme venant de moi », quant à mon sens.

<sup>16</sup> *ēsri*, filer (au galop).

<sup>17</sup> dicte-lui ce qu'il doit écrire au chef.

<sup>18</sup> il m'a empêché de partir.

201 — « *Tīdāt as tēnniḡ i imidāwən-nēk: kūmāndan, awā-s énnan* <sup>1</sup> (= *a-fel énnan*) *itaggaz élkam fell-ī ur ézlaḡḡ? nār éddəlil* (= *nār éssābāb*)! ? »

202 — « *Ndek-wa* (= *mānī-sa*) <sup>2</sup> ? »

203 — « *Teššāmt em mīddən, ā-di a gannīn. Sēssūndəd* <sup>3</sup> » 204 *iggūrət* <sup>4</sup> (= *ih-ēi élkam fel ākli*). 205 *Tefasse n tayāra* <sup>5</sup>; *éstēq* <sup>6</sup>.

206 — « *Fāštu, éndəb-īn tākariḡk-nēk* <sup>7</sup> »; 207 *as igā éssāya isəsmad iblis*. 208 *Ākli izihəššəl imān es tahōḡe* <sup>8</sup>; *ittrəg ark-āls igra*. 209 « *Āls ū-dī ag* <sup>9</sup> *āwa tərēḡ sər-əs* <sup>9</sup>. *ébdēq-q* <sup>9</sup>. » 210 — « *Éggōdēḡḡ-āk. Āls-wā, amēskil, tāitti-nnūt ši m bennān*. — 211 *At t éttəḡḡ ad ēysər ḡūr-i ar idrār, an nāḡ* <sup>10</sup> *tāmərkest* <sup>10</sup> *īḡēt-day* ...

212 *Tézzārət élhokum ab-ī t* <sup>11</sup> (= *isəsəggəl dēḡ-i*) *təḡḡalḡ- ī ūdām, ttāḡḡ élhokum iēnaiḡ*; 213 *tamēit-in* <sup>11</sup> *ši-maqqārət*. 214 *S tézzārət émizəlḡḡḡ* <sup>12</sup>, *mər ədda édrārḡḡ*. »

215 — « *Tīdāt-nēk. Āls dī ur imōs walā luil* <sup>13</sup>, *élhasīl ur d-ās təḡaššədḡ walā*; *ad iqqəl āls — nēk*. »

216 *Mašan, tēra a iga i āit-Idəm n igərri*. 217 *Isəzzūngət* <sup>14</sup>, *arkūk iddēū d ayālak* (= *édəl*) <sup>15</sup> *én təflēt ak īḡən dēḡ-sən ānārūm* <sup>16</sup> (= *iqqəl immōlin*) *imōsen anāmāzūl-nūt ur t- ikəddəl*. 218 *Isəkna təḡōḡe n tayāra i šiləqqāwin*, *ad āsnət iēkkəs tēkarēt*; 219 *ila afəli* <sup>17</sup> (= *təbəlḡḡ*) *iḡkārən* (= *iḡnaiḡ*) *šiməggəla* <sup>18</sup> *ihakk-ənət i barārən ét tēmyārīn*. 220 *A inna: āit-Idəm waššərnīn* (= *wi n waššərnīn*) *ēnaiḡ ark-āndī, wi ur nəḡdāi ar Fransēs wi n tézzārət, əgan asəḡrək én tāmēlt* <sup>19</sup>; 221 *ad ēkərən wiḡḡəd ēknān tāra-nnēnēḡ, ā-di barārən ur nəḡwəl harwā, d i ur nəssən walā, ét tēmyārīn n iləs zaḡrīn, han-tənət isālān*; » 222 *arkūk issəstən kūmāndan fel ēlmiḡna n āwal*. 223 *Issān tallāḡ n āwal* (= *āwal ihōssēḡḡ*) *issān tēḡḡt tēfrānət* <sup>20</sup>, *mēddən éddūkin* <sup>21</sup> (= *šūšəmin*) *aflēsən-t* <sup>21</sup> *gan-ās anākaḡ n ūl, itāməl-t* <sup>21</sup> *wa t-izdaḡḡ*; 224 *as ināi isəzzəḡrət īḡən*

<sup>1</sup> *awās- énnan*, qu'on ait dit que..., quoiqu'on ait dit.

<sup>2</sup> *ndək-wa?* (contraction de : *mani édeg n awā* : « où le-lieu de ceci ») : « où ça ? »

<sup>3</sup> *sēssundəd*, rendre fainéant.

<sup>4</sup> *éggūrət*: gronder, réprimander.

<sup>5</sup> *təfasse n tayāra*: excitabilité de caractère, de tempérament.

<sup>6</sup> *éstēq*, gifler (nom verbal : *asatay*; subst. : *šiqqist, tasəttiq*).

<sup>7</sup> *takariḡk*, raie fessière (litt., et par euphémisme poli : « sillon sub-nasal »).

<sup>8</sup> *ziḡaššəl imān s tahōḡe*: se lier par serment, s'engager...

<sup>9</sup> fais ce que bon te semblera.

<sup>10</sup> *tāmərkest*, « nomadisation », « nœud » de campements.

<sup>11</sup> *tamēit*: gratitude.

<sup>12</sup> *émizəlḡḡḡ*, j'étais préoccupé, occupé.

<sup>13</sup> *élluḡlāt*, le-Néant, choses mauvaises, ou : pas-sérieuses, insignifiantes.

<sup>14</sup> *səzzūgət*, encourager (qqn.).

<sup>15</sup> *édəl*, être constamment avec qqn., être inséparable.

<sup>16</sup> nom d'agent du verbe *āram*, goûter, expérimenter, éprouver, un homme expérimenté (ou : ambitieux, familier d'expériences, qui a de l'entregent, entreprenant).

<sup>17</sup> *afəli*, sac en peau entière (racine : *āfal*, tanner).

<sup>18</sup> *šiməggəla*, « cauris »; par extension : menue monnaie.

<sup>19</sup> *asəḡrək ən tāmēlt*: « perte causée, de la réputation », dépopularisation de qqn.

<sup>20</sup> *tēḡḡt tēfrānət*, mot-juste, bien choisi et compris.

<sup>21</sup> *énkēḡ i īḡən*, aller à la rencontre de qqn., « couper la route de qqn »; *anakaḡ n lū*, accueil cordial.

*āwāl-nīt ad ās ann<sup>u</sup> « érreḡ! āḡ<sup>u</sup> ar d-aqqələḡ ḡur āsuḡ<sup>1</sup> », 225 ur d<sup>u</sup> z iqqəl fō, ar igra anēsbatəl. As isla kūmāndan tēfert èn tāitti ad ann<sup>u</sup>: « aglū ḡās », 226 as isla tamāzaḡ, ad āsən ann<sup>u</sup>: « fāsṡat (= šūšəmət), agēt ūl iḡèn dāy<sup>2</sup> »; 227 issān tamāžəḡ zagrit, d igḡitan, éd šisīwāi, ila tamāzzūḡ tejarrit<sup>3</sup>.*

## Traduction

## L'Administrateur

1 L'Administrateur de l'Azâwar' possède des-bagages nombreux au poste de T'âoua ; 2 il s'en-séparera quand il-entrera-dans la-campagne, vêtu-d'une-blouse celle des Gens-d'Azâwar', [en-]ayant-mis une dans la-sacoche [-de mehari] ; 3 quand il-s'est-mis-à-fumer le tabac dans la-pipe, qu'alors tombe, quelque-chose incandescent sur vêtements-ses, et en-eux aura-fait un-trou ; 4 moi de lui dire : 5 « je-vais te-raccommode la-blouse, 6 il me dit : « prends-la, [elle-est] tienne. 7 Hé ! vêts-toi ! » 8 et il-vêtit un-tricot. 9 Notre-Administrateur, je-languis-de-lui beaucoup...

10 Le-nôtre, d'Administrateur, [est] un-puissant (fort)<sup>4</sup>, il-n'est-pas-pareil-aux Français ceux buvant de-l'alcool (= leur eau) qu'ils-disent<sup>5</sup> « poison » (« dolo ») qui-excite le-cœur au manger ; 11 il-a-dit, lui, mensonge [que] cela : 12 [c'est] le-fait-d'être-hagard qu'il-fait, il-détériore le-foie, il-brouille l'intellect, il-lie les-genoux jusqu'au-point-que devient l'homme comme un-infirmes qui ne-peut rien, n'est-pas capable-de marche au soleil-donc (n'est-plus...) ni [-de] travail aucun, ou [d'] un-mauvais-travail seulement, de-telle-sortes-qu'il-est-agité [et] et-fou-furieux.

13 L'Administrateur entra-dans l'Azâwar' jusqu'à faire-l'apprentissage du-voyage, il-faisait de-la-marche forcée sans s'arrêter jusqu'à il-soit-fourbu son-mehari, 14 il-était-indifférent au soleil, il-devint bronzé, il-ne-portait pas [de]-coiffure (couvre-chef celui des Infidèles), il-avait un [turban en-]« chèche » sombre, de-telle-façon-qu'il-vêtit<sup>6</sup> les-vêtements des Gens-d'Azâwar', il-avait les-tresses<sup>7</sup> même, ne-le-reconnaissaient pas les-gens, ils-croyaient l'un d'entre-eux ; 15 ensuite-de ceci ne-pas parmi-nous il-parlait français, la-Tamâjeq seulement. 16 Il-me-dit... « trais-donc du-lait vite » (trais vite du-lait dans un-vase propre, caille-moi un-peu de lait dans le-pot-à-cailler). 17 Il-détenait un appareil-photographique (« le-tirent-d'image ») dont il-prenait l'image des gens et [des] animaux tous ; 18 il-lui-arrivait-de dire : « je te-fais identité-de-toi sur papier un, accorde-moi un-instant » ; 19 il-détenait un-fusil qui étant-neuf, « un [-fusil-de-] chef » qu'on le-dit, un-fusil-à-sept-coups ayant

<sup>1</sup> « fais, jusqu'à-ce-que je-reviennne de la-brousse ... » [pour dire : ... que je revienne des Vécés].

<sup>2</sup> soyez d'accord.

<sup>3</sup> oreille sensible, fine.

<sup>4</sup> = « qu'on dit... ».

<sup>5</sup> *dôlô*, mot *Bamana* (langue des *Mandé*) passé en Hausa (*hăusăčê*) courant, et en *Tāmāžəḡ*.

<sup>6</sup> il en arriva à... ; de telle sorte qu'il en vint à se vêtir à la façon exacte des....

<sup>7</sup> la chevelure tressée en cadennettes comme la portent les *Îmâjer'en* Ioullemmeden.



une-cartouche longue à-la-balle mi-plomb mi-acier<sup>1</sup> qui-faisait des-blessures cruelles ; 20 l'Administrateur, un-« bon-tireur », il-tua pintades dix avec un fusil-Express-à-plombs (= un-fusil celui des oiseaux), il-me-dit « plume-les-moi ». 21 Il-est-cavalier consommé, il sait [bien] monter. 22 Témérité qu'il-déployait ; il-vainquait celui-qui lui-était-antérieur, il surpassait celui-qui lui-succédait ; 23 quand avait-tiré sur (= contre) une-gazelle-Dama ou un oryx (= « un bouclier »)<sup>2</sup> : 24 je-lui passais les-balles (les-cartouches), lui surveillait le-gibier, se-contentant-de me-dire : 25 « Et [d']un, ... et [de] » ... Dis-donc toi, donne-moi la-balle celle de naguère (la-précédente), je lui-dis : 26 « je-ne les-détiens pas les-autres, tu les-avais mises dans la-poche ; 27 il-n'accordait pas d'attention aux-bagatelles (= chose petite, chose minime) ; 28 il-n'aimait pas le-fait-de-faire de l'agitation, il-n'aimait pas l'indiscipline, il-méprisait de-sa-supériorité (il-le-vainquait) celui des agitateurs, celui « à la-tête-grossie », quand récidivait un-chef de félonie : 29 « je-ne l'aime pas (qu'il-disait), cela me-peine (oppresse, attriste), cependant je te-mettrai en prison » ; 30 il-enlevait à-lui [la-collecte de] l'impôt.

31 L'Administrateur celui du poste avait des-lorgnons ; 32 il-avait de l'embonpoint, il-était vieilli ; 33 son-caractère ne-pas étant-commode ; 34 ensuite-de quoi il-était-rude, il-ne-connaissait pas la-Tamâjeq comme l'Administrateur celui-de-nous ; 35 il-prêtait-l'oreille à la-calomnie des<sup>3</sup> chefs sauf (= excepté, si ce n'est) de ceux étant-vieux.

36 Quand il-faisait-jour il-sortait-de sa-demeure portant un-casque, il-cheminait entre les-maisons, il-allait-au jardin-potager, il portait-son-attention sur le-travail des prisonniers ; 37 il-éructait quand il-avait-vu l'un-d'entre-eux (un-prisonnier) près-de mourir sans-que l'ait-vu le-docteur. 38 qu'il-disait aux-tirailleurs : 39 « que m'avez-vous-caché cette-chose-là (pourquoi par-dehors-moi vous-avez-dissimulé ça) ? 40 Hé négraille ! ?

41 L'Administrateur-de-nous quand il-avait-appris<sup>4</sup> à-propos-de gens qu'il-ne-connaissait pas, il-disait : 42 « Qui à-eux commandant ? » il-questionnait sur le-pouvoir, parce-que : « les-Humbles, à leur-chef de-les-rendre heureux »<sup>5</sup> (cela qu'il-disait) ; 45 « Si [on a à faire à] un-chef étant-bon, ses-gens, oui, sont-bons ; 46 si [c'est] un-homme de rien, là, tu-verras des-gens de rien ; leur-juridiction, tu-apprendras [que c'est] parole de rien ; 48 tout ce-qui étant-caché au-sein-de la-terre, tout ce-qui étant sur le-dos de la-terre, [est] ce des Français ; 49 le-sol, y-compris sa-gent, est ce de Notre-Seigneur. » 50 Et de-dire au Mrâbet [celui] de trompeur : 51 Hé ! (oh-là !), tu-me-bernes ! 52 jadis, vous-autres Îberqworèyen vous-suiviez vos-maîtres les-Îmâjer'en, maintenant-mais, vous-flattez les-Français ceux-là-même que vous-appellez « Infidèles » ; 53 Je-n'ai-pas confiance (en) ta-parole ; 54 sors-de moi (sors de-

<sup>1</sup> litt. : « alliant le plomb à l'acier » : balle expansible, tube de maillechort avec corps et extrémité de plomb.

<sup>2</sup> « un bouclier », terme familier désignant l'oryx mâle, dont la peau sert à fabriquer le bouclier des Touâreg.

<sup>3</sup> = au détriment des... (dirigée contre les chefs).

<sup>4</sup> sous-entendu : « des renseignements ».

<sup>5</sup> litt. : « les arrangera leur-chef ».

devant-moi); 55 quand cela se-produisait son-regard de l'Administrateur, tu-aurais-dit du-feu, alors-qu'était-entrée-en-lui la-colère.

56 En-suite-de-quoi il-passait sur l[es]-affaire[s] de rien ; et de-dire : 57 « La tromperie [est] une-chose, la-grande-faute une-chose étant-autre ; 58 ceci [est] moins-que cela. » Cependant il-tenait parole ; 59 qu'il me-dit : « le-mépris avec la-tromperie sont-graves » ; 60 il-« rompaît-les-genoux »<sup>1</sup> aux mauvaises-gens, aux mauvais-chefs, jusqu'à leur-faire l'Aman ; 61 l'homme ayant l'autorité la-montre dans la-parole, il la-montre dans l'action aussi.

62 Quand il-pénétrait-dans une-tribu il-allait se-préoccuper de la-venue-à-sa rencontre du-chef du pays ; 63 quand il-sortait-de son-pays, lui-donnait le-chef un-tel son-commis pour l'accompagner ; 64 après les-salutations, aux-affaires ! Quand il-donnait-congé-à un-homme il-lui-disait : 65 « quand tu-seras-parvenu-aux tiens, salue-les (porte-leur mon-salut) (fais [mes] salutations à tes-gens), tu-salueras un-tel ... et un-tel ... » 66 Quand il-partit allant-à la-guerre il-réunit les-chefs tous [et] leur-dit : 67 « Moi je-pars ; quoi-qu'il arrive (ou : « quoiqu'il puisse s'abîmer ») dans le-pays entier, donnez-vos-soins-à votre-tâche, obéissez à ce-que disent les-Français-oui. 68 Là-dessus, restez en paix ; je à-vous reviendrai jour un, s'il-plaît-à-Dieu. . . »

69 Homme-de-l'Ouest, un, nommé Ar'âli (étant un-homme de Îzâwîten, le-chef des Îzâwîten qu'il-est, (lui son-nom [était] Ar'âli, 70 on l'avait-sur-nommé « celui-à-la-tignasse ») (son-sobriquet [était] « celui-à-la-chevelure en désordre »). 71 (« Ar'âli » [étant] son-nom d'un-Amâjer' qui-étant-considérable, ne le-porterait pas un-Mrâbet de rien) s'en-vint demandant l'aide, auprès-de l'Administrateur, lui-disant qu'il-désirait un-goumier, pour-qu'il-lui-donnât la-force pour-qu'il obtînt l'argent de l'impôt rapidement ; 72 « tu-déplaces-la-question », que lui-fit l'Administrateur, 73 il lui-dit qu'écrive Ar'âli les-noms des gens qui étant-refusant au don ; 74 il-ôta l'illusion du chef, il le-mit dans l'embarras ; 75 il-croyait [qu'] il-était-considéré auprès-de l'Administrateur, il-tirait-vanité de son-crédit auprès-de Français certains ceux-d'auparavant ; 76 jusqu'à refroidit, l'Administrateur, la-vanité de Ar'âli celui de vaurien.

77 Tout-d'abord il-avait-coutume-d' aller-aux Français leur-faisant (= pour leur faire) la-parole douceuse, afin-qu'à-lui ils-fissent une-faveur, jusqu'à-ce-qu'il-ressentît une-espérance dans-cela. 78 Il-croyait-[qu']il-allait obtenir un-commandement important. 79 Ses-démarches lassèrent l'Administrateur celui de nouveau-venu (celui étant nouveau). 80 Il-dit que : « Tu-doutes-de-moi, cependant sache que moi [je-suis] un-homme de la-paix, certains sans-doute abîment mon-commandement, mon-impuissance tu-l'as constatée » ; 81 il-dit-que : « la-délégation d'un-goumier n'y fera rien. 82 Nous Français n'entrons pas sauf [dans] le-décompte du tribut et-non sa-recherche. 83 Si aura-refusé un-certain qu'il-paie, devant témoins cela, amène-le, ou indique-nous nom-son, sur un-papier. 84 Je-ne désire-pas l'ennui des gens d'après des-dires seulement » ; 85 tant-et-si-bien-que baissa Ar'âli les-oreilles siennes. 86 Il-récidiva dans la-demande. 87 C'est-alors-que bondit l'Administrateur : 88 « Fais-silence ! tu-m'écœures, tu-me-harasses de suppliques... »

<sup>1</sup> (sens figuré) = accablait, fatiguait.

89 Quand s'élevait un-désaccord entre des-chefs, il-se-mettait-à faire-coïncider les-dires. 90 [Pour] chose-toute, « pourquoi », [c'est-] cela — qu'il pensait ; 91 « Où-est celui-qui se-souvenant-de ce-qui-s'étant-produit dans tribu cette-ci, il-y-a-longtemps ? ... 92 ce-qui se-voit, Moi j'ai-confiance-en ce-qui est-palpable seulement. 93 Il-n'y-a personne qui sachant, qui ne rapproche (= mette-à-jour) deux thèses ; 94 il les-a-départagées (isolées) entre-elles. 95 L'homme ayant-fait (= étant-entré-dans) la-faute (l'erreur-honteuse) (l'homme qui-est-dans la-faute), la-chose-méprisable ne-pas est-en elle d'effet. 96 Je-te-fais-savoir-au-loin que [c'est] moi auprès-de-qui existe le-Bien » ; 97 [Pour-ce-qui-est-de] la-comparution des-gens [des plaideurs], quand il soupçonnait une-calomnie il-temporisait, en-ce-qui-concerne l'homme il-lui-assignait un-délai ; 98 c'est-pourquoi il-obtint les-louanges des gens-humbles. 99 Cependant il-n'aimait pas l'excès de parole et la-« langue-doucereuse » ; 100 « pour l'amour de Dieu, éloigne-toi de moi ; donne-moi la-paix, je-n'aime pas l'abondance de discours... »

101 Le-retard [au-lieu-fixé] il-ne l'aimait pas ; 102 il-allait-de-compagnie avec un-homme de confiance. 103 Accélération dans la-marche <sup>1</sup> qu'il-faisait aux chefs ; 104 Toujours il-signalait sa-personnalité. 105 Les-gens, il-leur-parlait dans leur-idiome, 106 il-ne voulait pas [de] traduction. 107 Quand il entendait des-murmures (= un-homme chuchotant), il-disait : 108 « Si vous-parlez entre-vous quelque-chose-que je-n'entendrais pas, dans-ce-cas-c'est-que vous-m'avez-dit une-parole suspecte (qui-n'est pas complète). 109 Faites-silence donc. »

110 La-réticence je-ne l'aime-pas ; 111 ou-bien, [c'est-que] vous-tenez-conseil devant-moi ; 112 cela [c'est] de-l'incorrection de manière, ou conversation méfiante. 113 Les-nomades-blancs [non-Îmâjer'en] <sup>2</sup> nous-évitent sauf-qu'ils-viennent-à nous, qu'à-eux nous-ôtions l'avanie ; 114 [c'est] l'action-rapide qu'ils-veulent quand se-fait ceci. 115 Nous-autres Français, [c'est]-leurs-esclaves qu'ils [nous] croient.

116 Il-se-mettait à parler ; le-cours de sa-parole étant-clair, ainsi-que la-mise-en-relief du verbe ; qu'il-« jetât » « le-sens-profond » concernant l'action de chacun, il-introduisait une-citation dans [son] discours, qu'ils-atteignissent l'intérêt de [telle] parole, de-sorte-que (= ainsi se-faisait que) tous avaient-compris : 117 « Réfléchissez !... où-cela la-question ? [c'est] cela qui est-contrariant. » 118 Qu'il-disait aux chefs : « jadis, la-suzeraineté-de-vous [était celle] des-Propètes, la-suzeraineté-de-vous [est] : les-Français maintenant ; 119 il-les-exhortait à suivre le-droit de Dieu. 120 « Un-Français ne déprécie pas la-coutume ; nous-ne commandons pas à-rebours » ; 121 il-voulait que-devint-heureux humain tout sans aucune discrimination ; 122 « cette-tâche vous-reviendra. Vous-avez les-lettrés et les-chefs-de-vous » ; 123 « qu'est-ce-qui là-bas restant en [fait-d']argent de la-tribu ? (la-conversation était-venue là-dessus) (l'argent de l'impôt, quoi là-bas restant (qu'est-ce-qui te restant). 124 Tu-as-prélevé l'argent [et] l'as-dilapidé ; le-total, où est-il ? » 125 il-mit

<sup>1</sup> marche : allure à laquelle une tâche est exécutée : ici, le sens est : « stimulait, aiguillonnait ».

<sup>2</sup> (les Mrâbet).



la-discussion sur l'impôt (« paie ») des chefs, que ne l'obtient que le-chef étant-honnête. 126 « Je-me-moque de celui-qui-est-puissant, moi je-hausse les-épaules. 127 Si vous opprime chef-un, signalez-le-moi ; ne-craignez pas le « qu'en-dirat-on ». 128 Comme il-est-vrai que j'entendrai les-gens propres seulement (= de confiance) ; je ne prête-pas-l'oreille aux médisances de rien. 129 Je ne-veux pas de l'homme subissant la-contrainte. » 130 [Il-ne-se-faisait-pas-faute] de manifester son-ire, il-levait le-bruit <sup>1</sup> sur-eux.

131 S'en-vint un, de-maraboutique, qui se-fit-connaître, il-dit-que l'opprimait un parmi les-Înazdâfan : 132 « [C'est] la-miséricorde que je-veux Que pour-moi s'adoucisse mon-chef » ; et une-prolixité <sup>2</sup>, l'homme adoucissant 134 ... — « Tu-me-feras un-papier de paix <sup>3</sup>. 135 Comme je-suis ami du chef qui est-parti, me-harcèle un-tel (qui est-entré dans la-chefferie). 136 Les-gens n'en veulent-pas, il les-fait-brutaliser ; il-ne-fait que les-affamer. »

137 — « Son-discours nous-fatigue » <sup>4</sup>.

138 — « Mon discours est-conforme à la-vérité. »

139 — « La-vérité, c'est longueur qu'elle a » <sup>5</sup> ; 140 il dit aux gens : « Que savez-vous, vous-autres, sur ceci ? lui en-veut-il un-tel ? ceci est-il vérité ? moi je-crois ceci [est] l'ennui de quelqu'un sollicitant toujours <sup>6</sup>. 141 Ton-chef a-affirmé [-que] toi tu-possèdes du-bétail caché. »

142 — « Mensonge-de-lui ! »

143 — « [C'est] moi-même qui ayant-découvert ton-troupeau. 144 Le-mensonge, est-tien ; rétracte-toi donc. La-vérité, elle [est] que toi [es] un richard. Rends-toi à la-vérité. La-tranquillité vaut-mieux. Tu-vas me donner une-garantie ; est-en-moi la-patience, mais je n'aime-pas la-faute-honteuse.

145 Le-chef qui a-été-intronisé à-la-place de ton-camarade, [est] d'une-grande-tente. 146 Les-gens dont tu-as-dit [que] leur-a-nui [en quelque chose] le-chef, [ce-sont] eux qui l'ont-installé à la-place de chef (= dans la-souveraineté ; dans la-chefferie) ; 147 Ceux-qui ayant-caché du-bétail étant-nombreux ne versent-pas leur-argent de bétail. 148 Ils t'ont-circonvenu pour-que tu-calomnies le-chef. 149 Où [est] ce-que mérite ? l'homme ayant-compromis la-paix dans la-tribu ? (en la-brouillant ; qui l'ayant brouillée). » 150 Il-sait le-langage doux et celui étant-amer, l'Administrateur. 151 L'homme s'embrouilla dans son-discours : « Je-vas te-présenter une-supplique, que tu-ne dises-pas au chef que c'est-moi qui l'ai-calomnié. »

152 Pourquoi ? [C'est] une-bévue que tu-as-commise ? Moi, je-pense que ton-remords n'est-pas un celui-de-rien ; le-chef, je lui-envoie (je lui dépêche) un-homme que j'ai-convoqué avec tes-complices à-nouveau. 153 Tu expliqueras leur-mensonge et ton-mensonge devant témoins. 154 Vous paierez devant-moi l'impôt du bétail dissimulé ; 155 [c'est] cela qui-devant [être fait],

<sup>1</sup> en français : mena grand bruit contre lui.

<sup>2</sup> i. e. : « et de parler avec prolixité... ».

<sup>3</sup> c'est-à-dire : « un papier me garantissant la paix » ; sauf-conduit politique.

<sup>4</sup> ceci, dit en aparté par l'Administrateur.

<sup>5</sup> c'est-à-dire : « si c'est l'expression de la vérité, la vérité est vraiment longue. »

<sup>6</sup> sens : j'opine (j'incline à penser) que nous n'avons là qu'un drôle-ennuyeux maniaque de la supplique.

<sup>7</sup> litt. : le salaire (*êlhaq*).

c'est cela qu'exige votre-arrangement. » 156 Il-mit-en-présence-mutuelle le-s têtes ; 157 Dépêcha, l'Administrateur, homme-un auprès-du chef, alla-à lui l'homme : 158 « Je-suis-venu sur l'ordre de l'Administrateur pour-que là-bas tu-viennes à-la-réunion de gens-tes de ta-tribu. » 159 Atteignit-ici le-chef, il-dit : « [que c'était] son-captif celui-ci, qu'il avait-affranchi. 160 « Allons-donc ! « Il espionne » [c'est] un-écouteur des gens), il-courra-chez les-mau- vaises-gens, [c'en-est] débauche (circonvenue) qu'il fait. »

161 Sa-méticulosité au travail de recensement, (consistait dans le fait [qu']il-allait-au-fond-des-choses. 162 Il-dit au chef : « Ta-conduite est-défec- tueuse (= mauvaise). Ma-tâche, tu-la-suspectes ; je n'ai-pas-confiance, sauf- en ce-qui-étant-digne-de-confiance » ; 163 quand il-apprenait une-médisance, il-disait : « ce-qui-vaut-mieux, [c'est] qu'il-vienne, l'homme dont on-dit qu'il- a-fait chose-cette ; 164 L'obéissance des humbles, [est] sous-toi ; réfléchis bien donc ; l'hostilité, n'est qu'abîmement ; vous-viendrez ensemble, vous-compa- raîtrez en-face-de-moi (= devant-moi), que je-vous-mette-d'accord. 165 S'il- accepte, tant-mieux ; s'il-le-fait par le-dessus du cœur (= le-dessus de la- tête ; le-dessus de son nez), ceci [sera] un arrangement de rien. 166 Il-ne- tardera-pas-à venir. Quand a-été-fait un-bienfait envers quelqu'un, [que soit] le-souvenir du bienfait. »

167 Jour un envoya, l'Administrateur, son-goumier pour qu'il-capturât un-voleur, s'en-revint le-goumier, il-dit <sup>1</sup> : 168 le-voleur m'a-échappé ; il-s'est détaché alors-que j'étais-près-de capturer ses-complices chez lesquels il-se- terrait ; 169 je l'ai-attribué son-père du Mrâbet seulement (son-patron du cap- tif [qui est] « de-voleur »). 170 L'Administrateur s'emporta : « que t'afflige Dieu d'un panaris ! la-dessous, tu-as-manqué à-la-tâche-tienne ; 171 « A échappé à-toi la-girafe » (« = est-morte « sur toi » la-girafe ) <sup>2</sup>. — « Restant-sauf ton-respect, « sacré nom sur toi », tu vas-penser que moi, « j'ai cuisiné au campement » ?

172 — « Indique-moi ce-qui s'est-produit quant-à-toi. » 173 De-sorte- qu'entreprit, le-goumier, l'explication. . . 174 il-indiqua que Mrâbet-un-certain ayant-caché le-voleur. 175 L'interrompt l'Administrateur : — « Sont en-toi les-Djinnîs, Mrâbet celui-là j'ai-entendu [parler] à-son-sujet. 176 Je-l'avais- oublié, maintenant je-me-suis-souvenu de-lui (= je le remets). 177 Je-me- moque, qu'il-s'agisse-d'un-homme « rouge » ou noir et [de] qui-que-ce-soit étant-entré-dans-la compagnie. 178 Les-Ïberqworèyen, des-bâtards, parbleu ! Continue seulement <sup>3</sup>. » 179 « Homme qui-étant-rouge », celui-là je-l'ai-appris [étant] un-sacripant. 180 Il-vint-à-passer-par la-demeure de son-parent un lorsque je-parvins-à lui. »

181 — « Sois bref, ne sois pas prolix <sup>4</sup>. 182 L'Aberqwôrèy, celui de la- parole-de-nez qui-enlaidissant son-visage <sup>5</sup>, laideur de visage te-rappelles-tu (tu te le rappelles) ?

<sup>1</sup> *inna*, « il dit », peut se traduire ici, en bon français : « disant ».

<sup>2</sup> sous-entendu : « sans que tu la dépouilles » (tuée, ou blessée, et perdue) ; euphémisme ; du genre de notre : « vendre la peau de l'ours avant de l'avoir tué ».

<sup>3</sup> = en français : « poursuis, s'il te plaît ».

<sup>4</sup> litt. : « n'allonge pas ta langue ».

<sup>5</sup> dont le-visage est-laid (« qui rend-laid son-visage »).

183 Quant-à moi j'avais-entendu [-dire] [qu']il-était-mort ; 184 [c'est bien le-contraire ; tu m'as-cligné-de-l'œil ; je-sais pourquoi : la-raison, [c'est que] les-mensonges des gens abondent ; 185 [quant à] ce restant : il convient [que] son-père du Mrâbet à-nous amène le-captif. 186 Toi tu-as-entendu. »  
187 — « Oui-bien, je te-l'amènerai... »

188 — « Il-ne s'en-est-pas encore allé!? 189 L'infirme, il-flâne (il-se-dirige de-ci, il-se-dirige de-là). »

190 — « Je-vais te faire une parole... »

191 — « M'a-suffi une-seule, donc. Sors d'ici. »

192 S'en-vint chef un, il-dit que : un-tel lui-a-causé de-l'empêchement ; 193 il-dit « il-m'entrave ». — « Fais-lui-parvenir un-signe-de-connivence quant à-moi. »

194 « Si je-puis je le-ferai, cela ; reste ici-même, qu'il-vienne. »

195 Il-fila. — « Dicte « sur »-lui ce qu'il écrive au chef. »

196 S'en-vint l'homme, il-tirait son-cheval par le-bridon. 197 — « [C'est toi qui m'ayant-convoqué (= qui m'ayant-appelé). » — 198 « Certes ; dis-nous mot-à-mot ce-qui quant-à toi est-arrivé. »

199 — « Lui m'est-supérieur ; est-entré-en lui la-colère contre-moi. 200 Il m'a-tenu sur le-voyage, parce que [c'est] la-venue à-toi que je-voulais pour t'indiquer sa grande-faute. »

201 — « Est-ce-vérité que tu-aurais-dit à tes-camarades : l'Administrateur, en-dépît-de ce-qui-serait-dit, (-quci qu'on en ait pu dire), que le-ressentiment-le-pénètre contre-moi, je m'en-moque?... En-vertu-de-quelle raison (= de quel motif) ! ? »

202 — « Comment-ça ? (= où ça). »

203 — « Nombre d'hommes, [c'est] ça qu'ils-disent. Continue-à-te-rendre-fainéant » ; 204 il-réprimanda (= était-en-lui la-colère contre le-captif). — 205 Alacrité de tempérament, il-gifla.

206 — « Fais-silence, dégage-au-loin ton-derrière ! » ; 207 quand se-fut-fait un-moment, se-refroidit la-colère ; 208 le-captif se-força lui-même par le-serment ; il-chassa ce-mauvais-homme qui-avait-compris. 209 — « Cet homme là, fais ce-que tu-veux de lui. Pousse-le. »

210 — « Je te-rends-grâces. Cet-homme-là, un-fou, son-sens est celui de néant. 211 — Je le maintiendrai qu'il-campe auprès-de moi, jusqu'à-ce-qu'il-s'amende, nous-ferons nomadisation une-seule-et-même... »

212 Précédemment mon-pouvoir avait-disparu (= m'avait-échappé), tu m'as-rendu la-face, je-détiens un-pouvoir étant-neuf ; 213 la-reconnaissance-mienne [est] celle-étant-grande. 214 Auparavant j'avais grand-souci, maintenant je-suis-rasséré. »

215 — « Tu-as-raison. Cet-homme-là n'est-pas même un-atome, c'est-que ne-pas à-lui tu-as-nui en-rien ; reviendra ton-homme. »

216 Cependant, [c'est] amour qu'il-portait aux gens de bon-sens. 217 Il-rendait-efficient, toujours il-allait-de-compagnie avec les-gens (= un contact constant) de-sincérité, chacun d'eux [étant] homme-expérimenté (= qui-était-devenu bonifié) étant son-auxiliaire, [qui] ne le-trahissait pas. 218 Il-manifestait douceur de caractère aux humbles, en leur ôtant la-difficulté ;



219 il-possédait une-sacoche (= un-sachet) remplie [de] monnaies qu'il-donnait aux enfants et [aux] vieilles. 220 Qu'il-disait : « les-gens étant-vieux (= ceux étant-vieux) ont-vu mauvais-spectacle, ceux-qui n'ont-connu que les-Français ceux de au-début, ils-ont-fait perte-de-réputation ; 221 se-lèveront d'autres ayant-parfait l'amour-de-nous, c'est-à-dire les-enfants qui-n'ont-pas-grandie encore, et ceux ne-connaissant rien, ainsi-que les-vieilles à la-langue-longue, en-lesquelles sont les-nouvelles. » 222 Sans-cesse il-questionnait, l'Administrateur, sur le-sens-profond du langage. 223 Il-savait la-distinction de la-parole (= la-parole belle), il-savait la-parole choisie, les-hommes s'étaient-apaisés (= se-taisaient) ; avaient-foi-en-lui, lui-faisaient accueil de [bon] cœur, le-louangeait celui le-connaissant ; 224 quand il-avait-vu que prolongeait, quelqu'un, son-discours, il-lui-dirait : « arrête ! ; vas-y jusqu'à-ce-que je-reviennne de-dans la-brousse » ; 225 [et] il-n'en-revenait jamais, jusqu'à-ce-que ait-compris le-fautif. Quand avait-entendu l'Administrateur une-parole d'intelligence, il-disait : « poursuis, je-te-prie » ; 226 quand il-avait-entendu une-discussion, il-leur disait : « Faites-silence, accordez vos-cœurs » ; 227 Il-savait la-Tamâjeq compliquée, et les-dictons, et les-poèmes, il-avait l'oreille fine.

### XIII. *Batūtən* (ēššārīya)

1 — « *Māni a ilān bātu?* (*mi tāt ilān bātu*)? »

2 — « *Nēk da.* »

3 — « *İḷo s ā-da; ad ur tēqqīməy bēnnan; ēbdəd-d<sup>u</sup> magrəd.* »

4 — « *Āsām-in Ēkawel, tēksən-i tānarāk-k-in* (= *tamḷott-in*), *təra amēzzi dəy-i* (= *təra at tamēzzēi dəy -i*), *bēnnān-za* <sup>1</sup>.

5 *Ur d-ās ēyšēdəy hārət.* »

6 — « *Ērrēz! tamtūt- tē-dī, ssānəq-qət, ēnd āzəl a d at-tōsa tāməl-ānəy-d<sup>u</sup> bātū-nnīt tēmdāt.* 7 *Kəlad mē-sām-nīt* <sup>2</sup> *tahādət, igməd-d āsām-nīt?* »

8 — « *Ur-tərd-ēn, āsām, nīt.* »

9 — « *Əwalla! Ēntat dī-dəy. Kāi gummēi (i gummēi ījēn)! ēnkər-d<sup>u</sup> ay<sup>u</sup> tāmūt.* »

10 — « *Ēntat da !iḷo s ā-da ,γām .āləs wā-dəy-da tēzdaḷəq-q ?* »

11 — « *Ālās-in a imōs; ewalla ēzdaḷəq-q kəlad ī iggāt iggāt ur d-ī isalsa ur d-ī išāča.* »

12 — « *Bō! Bāhū-nnīt, bāhu a tēnna.* »

13 — « *Fāstu kăi* (= *fāstu imī-nnēk kăi*), *ur kăi nəssəstən; 14 (i tam-tūt): — tələy šigīawīn-nēm* <sup>3</sup> *məy?* »

15 — « *Əwallā āit-İdəm kullū ssānən fəl-ā-dī, ssānən as ālās -in ilabāsən.* »

16 — « *Āzəl-nād ēnnēy-ām at tawīəy šigīawīn -nēm, ma gānət?* »

17 — « *Ur d-ōsan; ūgāḷən.* »

18 — « *Təfrēgəy tahōdə?* »

19 — « *Kəla ur tāt ʔfrēgəy.* »

<sup>1</sup> pour rien, certes.

<sup>2</sup> mis pour : *ma āsām-nīt, ma ēsām-nīt.*

<sup>3</sup> singulier : *tigīa* (verbe *egīēt*, témoigner ; en Hausantché : *šaida*, même sens.

- 20 — « *Kāi a imōsan ālās-nūt, təfrēgəq-qət (tahōdē), təfrēgəy ēlmesyāf?* »  
 21 — « *Ǝwallā, ʔfrēgəq-q.* »  
 22 — « *Kām tamtūt izwar ālās a kēm iggədlēi<sup>1</sup>, təsōfəy at təqqələy Ǝhān-nūt mēy?* 23 *amēzzi m bennān ur izōd i Mēšš-inay...*  
 24 *Ku-t tōrdey at takn<sup>2</sup> bātu*; 25 *ku-t təlēsay agāmāi n amēzzi, ēššil at təsōyələy tāggalt.* »  
 26 — « *Tāggalt ur dəy-ēs təqqīm tāyať.* 27 *Ǝkawēl a tət ičan kēt-nūt.* »  
 28 — « *Nək sōfəy tamtūt-in, ad ās əkfeý Ǝhare a tət sēlseý ,kud bāhu a Ǝnniý ā d-ī təgeý dəy kāsō.* »  
 29 (*Tamtūt tēnna tōrda, innā ālās*):  
 30 — « *Nək, tamtūt-in reý-qət, mašān ad ur təlē īgi n tanāđin šī-labāsnin<sup>2</sup>,* 31 *tadəggalt Ǝntat tēkfāt i illī-s tānať at tēgmēi amēzzi, ad Ǝgrāwən imərwan-nūt Ǝn tamtūt Ǝhare n īyaf-nəsən<sup>3</sup>.* »  
 32 — « *Māni wihādətnin Ǝlānin bātu? īyən da Ǝsa-d d<sup>4</sup>. Kāi-za ma tərēy?* »  
 33 — « *Nək ālās wa n Ǝnd-āzəl tēkfēy-ī šīrət ad Ǝyreý amənōkal Ǝn Kāila inna ikkī-k d<sup>4</sup> Ǝsey-d ālās*; 34 *arkanāi Ǝgrawəq-q<sup>4</sup> kúl<sup>4</sup>; Ǝdbələy fəl mən(-in) bāťel Ǝggīn<sup>5</sup>.*  
 35 *As d-ōsey amənōkal, a inna i kēl-āyīwan: zəbbəťat-dī (= sēysérət-dī) izəzdəm Habību s İklan, inna zərgəz-ī tən d<sup>4</sup>.* 36 *zama tən izərgəz Habību, ittať-tən Rābo<sup>6</sup>*; 37 *ih-ēi Ǝlhām-nūt, at t-irabbəd (aba šī-s n akədil Ǝm mā-k, a inna), akərət-t<sup>4</sup> s sassārən, asəssət<sup>7</sup> t<sup>4</sup>*; 38 *ar d-ōsa anēsləm waššərən inna sējsi āyan Ǝndəba a kāwən iga dəy kāsō kūmāndan nēwən as ā-di isla.* 39 *Nək Ǝderrēgəy (Ǝytēsəy)<sup>8</sup> a kāi d Ǝsey.* »  
 40 — « *İkna! a-q-qāi əkfeý gummēitən Ǝššin ad ābbəzən amənōkal wa n anēsğāfa, Ǝššil-ās ad iggəz kāsō kut tīdət a tēnniý (= a təmāləy).* »  
 41 — « *Tanəmmīrt -nək, təsēfsəy-<sup>9</sup> ī.* »

## Traduction

## Affaires judiciaires

- 1 — « Où-est celui-qui ayant une-affaire ? (qui l'ayant, l'affaire ?) »  
 2 — « Me voici. »  
 3 — « Viens vers-ici ; ne reste-pas pour-rien ; lève-toi ; conserve. »  
 4 — « Mon-nom [est] Ǝkawél, ne-m'aime-pas ma-compagne (= ma-femme), elle-désire le-divorce de-moi (= elle-veut qu'elle-se-séparera de-moi), pour-rien-oui.  
 5 Je-ne-lui ai-nui en-rien. »

<sup>1</sup> « il-va te-terrasser, t'abattre », c'est-à-dire : obtenir raison contre-toi en justice.

<sup>2</sup> = mauvais-conseils.

<sup>3</sup> = de leur côté ; pour leur compte.

<sup>4</sup> = je suis passé par tous les ennuis.

<sup>5</sup> = j'ai amassé (= supporté) sur-moi-même beaucoup d'indignités, d'injustices.

<sup>6</sup> nom d'un chef sédentaire.

<sup>7</sup> *asəs, Ǝssəs*, serrer, comprimer.

<sup>8</sup> litt. : « couper » (ses liens), s'évader.

<sup>9</sup> *sējsi i īyən*, alléger qqn., le tranquilliser, lui enlever un poids moral, le débarrasser de ses appréhensions.

6 — « Interromps ! Femme celle-là, je la-connaiss, [c'est] hier [avant-midi] [qu'] elle-est-venue nous-expliquer son-affaire complète. — 7 Comment se nommait-elle cette-autre, est-sorti [de-ma-mémoire] son-nom ? »

8 — « Elle-ne-les-agrée-pas »<sup>1</sup>, [qu'est] son-nom. »

9 — « Oui-bien ! C'est elle-même. Toi, gougier ! [à un gougier :] lève-toi [et] appelle la-femme. »

10 — La-voici ! viens par-ici, assieds-toi ; cet-homme que-voici, tu le-connaiss ?

11 — « [C'est] mon-mari qu'il-est ; oui-bien, je le-connaiss, il-me-frappait [et] me-frappait, il-ne me-vêtit pas, il-ne me-nourrit-pas. »

12 — « Que-non ! Mensonge-d'elle, [c'est] mensonge qu'elle-a-dit. »

13 — « Fais-silence, toi (= tais ta-bouche, toi), nous ne t'avons-pas interrogé ; 14 (à la-femme :) — As-tu tes-témoins ? »

15 — « Oui-bien, les-gens tous savent sur ceci, ils-savent que mari-mon étant-mauvais. »

16 — « L'autre-jour je-t'ai-dit que tu-amènes tes-témoins, où sont-ils ? »

17 — « Ils-ne sont-pas venus, ils-ont-refusé. »

18 — « Tu-as-la-capacité-de serment ? »

19 — « Non, je-ne le puis-pas. »

20 — « Toi qui-étant son-mari, tu-le-peux (le-serment), tu-peux [le-serment-sur] le-Qorân ? »

21 — « Certes, je-le-puis. »

22 — « Toi, femme, est-sur-le-point, l'homme, de te faire-choir, tu-préfères tu-reviendras-à sa-demeure ? 23 Le-divorce pour-rien n'est-pas agréable à Notre-Seigneur.

24 Si tu-agrées, sera arrangée l'affaire ; 25 si tu-réédites la-demande de divorce, [c'est] forcément [què] tu-restitueras le-douaire. »

26 — « Le-douaire, il-n' en-subsiste pas une [seule] chèvre. — 27 [C'est] Ekawél qui l'ayant dilapidé tout-entier. »

28 — « Moi, je-préfère ma-femme, je-lui-donnerai du-bétail, je-la-vêtirai ; si [c'est] mensonge que j'ai-dit, tu-me-mettras en-prison. »

29 (La-femme a-dit qu'elle-acceptait ; dit l'homme :)

30 — « Moi, ma-femme je-l'aime, mais qu'elle-ne recommence-pas l'action de conseils les-vilains ; 31 [ma] belle-mère [c'est]-elle qui-a-donné à-sa-fille le-conseil qu'elle-demande le-divorce, pour-qu'obtiennent ses-parents de la-femme le-bétail de leur-tête. »

32 — « Où [sont] les-autres ayant une-affaire ? L'un ici qu'il-vienne. Toi-donc, que veux-tu ? »

33 — « Moi [je-suis] l'homme celui d'hier tu-m'as-donné un-papier pour-que je-convoque le-chef de Kayta, il-a-dit [qu']il-te-viendrait, je-suis-venu à l'homme ; 34 l'avanie, je-l'ai-trouvée entière ; j'ai-amassé sur moi-même horreur beaucoup.

35 Quand je-suis-venu-au chef, qu'il-a-dit aux gens du campement :

<sup>1</sup> nom propre composé, un tantinet plaisant, comme le sont maints noms de serfs ou de vassaux ; *Ekawél*, nom propre du mari, peut se traduire par « Noiraud ».



« Arrêtez-vous ici (= posez le camp ici) » ; il-a-envoyé-au-galop Habîbou vers les-Captifs, il dit « pousse-les vers-moi » ; 36 tandis-que les poussait Habîbou, les-maintenait Râbo ; 37 était-en-lui colère-contre-lui, et de l'insulter (« périsse son-père du vagin de ta-mère », qu'il-dit) ; « attachez-le avec des chaînés, garrottez-le » ; 38 lorsque arriva un-Mrâbet étant-vieux, qui-dit : « relâche le-lien sinon vous mettra-en-prison l'Administrateur-de-vous quand cela il-aura-appris. » 39 Moi je-me-suis-enfui (j'ai-rompu mes-liens) pour-qu'à-toi je-vienne. »

40 — « Très-bien ! je-vais te-donner gourniers deux pour-qu' ils-attraient le-chef celui de crime, force [sera] à-lui qu'il-entre-en-prison, si [c'est] vérité que tu-as-dit (= que tu-as-indiqué). »

41. — « Grâces-de-toi, tu m'as soulagé. »

#### XIV. *Ēlhal n agénna*<sup>1</sup>

Donné par Bādērun Ag Himmi (Īmājer'en)

1 *Kēbbēt* (= *tāra*)<sup>2</sup> *iḡallēiḡallēi*<sup>3</sup> ; 2 *agénna iwar*<sup>4</sup> *āzəl ā-da* ; 3 *ēndōḡ ēlhal za izəddīḡon, tōfat, kud irā an nənī ēlhal*<sup>5</sup> *iknān*<sup>6</sup> ; 4 *ēnaḡay tagāut təšqəwōqqūt* (= *təšuwōqqiēt*)<sup>7</sup> ; *amər-ədda izwar d iwət agénna* ; 5 *təhannēiḡay ɛssām*<sup>8</sup> *iəḡḡūḡən-za harwā*<sup>9</sup> ; 6 *mašān dinnik a dəy iga*. 7 *ā-di akwānak izai-d*<sup>10</sup> ; 8 *sallay i (iḡit n) ādu amər-ā-da* ; *tazəkkei*<sup>11</sup> *maqqārət* (= *aməššukal n ēlḡēinən*) *əḡḡāḡ itaggəḡ*, 9 *šittab*<sup>12</sup> *əwātḡət amarān, ɛqqənət ɛḡākit s ɛrəs, zuggəzət -d kaḡātən ɛhan* ; 10 *akwānak iffēi akwānak ɛddi*. 11 *Hə-kāwən ad ur igḡallət ādu ɛhan-nəwən*.

12 *Idəḡrēzən ɛrtəkən, šiblālin ɔḡdānət ɛt təsadālin, tagḡinət tākāt*. 13 *Ēksūdət ɛḡḡāḡ tīnəḡi a itagg* ; 14 (*ad*) *ur tēmmērəm dāu iḡškan zəḡrūtḡin fəl fallātən*. 15 *Gan ādan, iḡa imadānən wī Fullānən*<sup>11</sup> *arkəd hārat ɛn šitan-nəsən dəy aḡōras ɛ Səḡal*<sup>12</sup>.

16 *Fəl-ās kəlad baddədən dāu āšək zəḡrīn*. 17 *Ākwānak ɔḡkai, nəhannēi fəl tazəlādēr*<sup>13</sup>, *ɛt tīḡarākin*<sup>14</sup> *yās* ; 18 *nəḡiḡwən s akwānak*. 19 *Ad ur təkḡrēsəm ɛnan-nəwən dəy ammās n əylal ɛndəba tən iwāi*<sup>15</sup> (= *itawāi*) *əylal as iḡēi (iḡkar ar*

<sup>1</sup> litt. : « le-caractère du temps », la nature du temps.

<sup>2</sup> *tāra* : l'atmosphère.

<sup>3</sup> *iḡallēiḡallēi* : « il enveloppe, est tout-autour ».

<sup>4</sup> litt. : « le système nuageux est au-dessus, est sur-nous », le temps est couvert.

<sup>5</sup> sous-entendu (*ēlhal*) *n agénna*.

<sup>6</sup> net, serein.

<sup>7</sup> *əšuwuqqi, ɛšqəwōqqēt*, être ramassé sur soi-même, accroupi.

<sup>8</sup> éclair ; collectif : éclairs, faisceau d'éclairs.

<sup>9</sup> = *tazāk, aḡellādus* : trombe, tourbillon cyclonal.

<sup>10</sup> gouttes (de pluie) ; *izəffāwən*, gouttes de pluie dispersées ; crachin.

<sup>11</sup> *Īfullānən* (sing. : *Āfullan*). Les Peuls, les Fouls.

<sup>12</sup> Səḡal, lieu-dit dans l'Azâouar'.

<sup>13</sup> = *təzəḡ-āyaba*, litt. « la-traite de la-bride », arc-en-ciel.

<sup>14</sup> *tīḡarākin*, cumulus ; brouillard léger, — nuage bas, bien délimité et à demi dissous.

<sup>15</sup> ou = *a tən iāwi*.

issəfəḍ)<sup>1</sup> ad émmēcin iherwan s āman (= a tən élməzən āman ǝzəlnīn).  
 20 *Awētāi iñen, nōsa-d aylal iffañen nəwat azagūr, nəzger-d āman, nəgrāu dey-sən ǧhare ǝysēñen.*

21 *As irrez iḥl (əssāya n akwānak) šəšwan ayālak iḡezran γās, jəl-as bərazžēin ǧnwan, ǝysēdən-tən āman n agēnna éd γəzran.* 22 *As ǝqqǝrən iḡezran s tǧrīst-day, uksādət fād jəl-as ur ǝḡezən ǧnwan harwā.* 23 *At tawiəm iḡiay at təsséstənəm jəl tāmətte<sup>2</sup> d ǝdēgən wī təššašwa.* 24 *Iməššūkal ǝffūdən ǝmdān (iḡ-ǧn fād ket-nēsən) as ǝqqǝrən iḡiay; 25 ad iḡər ahūd<sup>3</sup>, ādu issayārən.*

26 *Āzəl ā-da ikna tūkəsse.* 27 *Ǫgər ǝnd-āzəl-nād (s) tūkəssi.* 28 *Nəbdég dey (= ǝs) tarrāft<sup>4</sup> ǝḡayī s-ǝket tēgməd təfūk, as iwat ǧzəl<sup>5</sup>, iəkkūs day; mašān ad ǝsmād as təqqəl təfūk (ši-) zagǧayət<sup>6</sup>.*

29 *Īgla ānəy -d āzəl ǧhaḍ igá<sup>7</sup>.*

30 *Ādan<sup>8</sup> wī n Amūd<sup>9</sup> at tēkər təlli't sədīd šelat ǝn tēšēit<sup>10</sup>.*

31 *Gan ādan, ar təqqəl təsiməqqət at təhannēñay hārət kūl zun<sup>a</sup> āzəl (a) igan<sup>11</sup>.* 32 *Āšīkəl n ǧhaḍ as təwar təllilt, ǝnta izōdən.* 33 *An nādu, ar nəzəbbət, nəttagg ǧššāhi<sup>a</sup> nəqqal i tānakra (= agamūd) n təlli't; 34 an nāwi ǧhaḍ ar nəzəbbət (s) agādāl-nīt.* 35 *Ar təgamməd təfūk, nəzēi.*

36 *Ahaḍ iñen, at tənəñay afārag<sup>12</sup> ǝn təlli't, āzəl iñen, āḡ ǝn təlli't<sup>13</sup> (as təmmōya təfūk).* 37 *As təmmōya təllilt, təfūk a tət tōyat (= a tət ǝyan), ā-di ā-s<sup>14</sup> gannin āit-Ādəm.*

#### Traduction

#### Le temps

1 L'air (l'atmosphère) est ambiant ; 2 la-nébulosité est-dessus, aujourd'hui ; 3 hier après midi, le-temps, oui, était-serein ; demain, peut-être allons-nous-voir un-temps parfait ; 4 j'ai-vu un cumulo-nimbus ; maintenant, et-après-de-frapper la-pluie ; 5 tu-vois l'éclair étant-lointain certes encore ? 6 Mais [c'est] [à-]l'Est qu'il-a-eu-lieu ; 7 ceci, [c'est] que l'orage s'en-vient ; 8 j'entends (le bruissement du) vent en-ce-moment-ci ; 9 une-trombe grande (= un « convoi de Djinnīs »), le-tonnerre tonne, les-gouttes ont-frappé main-

<sup>1</sup> *səfəḍ, ǝssefəḍ*, déborder.

<sup>2</sup> *tamətte, temette*, population, gens, gent.

<sup>3</sup> *ahūd*, harmattan (vent desséchant de secteur Est-Nord-Est).

<sup>4</sup> *tarrāft*, sueur, transpiration ; *ǝḡayī*, moiteur. Cf. *tide, šide* : crasse, rouille.

<sup>5</sup> = quand-il-fait-jour.

<sup>6</sup> = vers 17 heures, quand le soleil passe à l'orangé.

<sup>7</sup> *ǧhaḍ igá*, ou simplement : *ǧhaḍ* !

<sup>8</sup> litt. : « les nuitées » [la nuit est au centre du décompte de la journée, qui commence après midi].

<sup>9</sup> *amūd*, la-[grande]-Fête, grande-Prière (Pâques musulmanes) ...

<sup>10</sup> croissant ; lunelle ; petite lame (lentille de verre, etc...).

<sup>11</sup> [de telle sorte que ...].

<sup>12</sup> litt. « *zrība* », « enceinte, enclos (pour le-bétail) » : c'est le halo.

<sup>13</sup> litt. : « le-lait dû à la lune » (devant le soleil), « voilement sur la lune, brouillage de sa clarté » : l'occultation (du soleil) par la lune : pour désigner l'éclipse ; on dit : *āḡ ǝn šet*, le voile sur la cornée (amenant une vision troublée).

<sup>14</sup> *ā-s*, contraction *a-ās* [souvent *a-d-ās*] : « ce à-lui » [donnent le nom de ...].

tenant, attachez le-velum-de-tente à-la-base <sup>1</sup>, faites-pénétrer-donc les-bagages (dans) la-demeure ; 10 l'orage a-crevé, l'orage est-là. 11 Gare-à-vous, que-ne chasse-pas le-vent votre-tente.

12 Les-grêlons ont-chu, des-billes <sup>2</sup> étant-égales à des-œufs, qui-font du-vacarme. 13 Craignez la-foudre, c'est le-trépas qu'elle-cause ; 14 n'allez-pas vous-abriter sous des-arbres hauts sur les-hauteurs. 15 Il-y-a des-jours, elle-a-tué des-bergers qui-étant Peuls avec quelques vaches-leurs dans le-bois de Seyal.

16 Parce-que ils-se-tenaient-debout sous un-arbre haut. 17 L'orage est-passé, nous-apercevons l'arc-en-ciel, et un-brouillard-léger seulement ; 18 nous-avons-été-rassasiés d'orage. 19 Ne liez-pas vos-tentes au-milieu d'une-vallée sans-quoi les-emporterait l'Ouâdi (qui-a-été-rempli jusqu'à-ce-qu'il-débordât), seraient-engloutis les-bestiaux par l'eau (= les engloutiraient les-eaux-courantes). 20 Une-année, nous-vînmes-à-un-ouâdi coulant, nous-prîmes un-gué, nous-traversâmes l'eau, nous y trouvâmes du-bétail ayant-crevé.

21 Quand prend-fin [la-saison-de-] la-feuillaison, (à l'époque des orages), abreuvent les-gens aux-vallées seulement, parce-que se-sont-effondrés les-puits, qu'ont détruits l'eau-de-pluie et les-rivières. 22 Quand sont-secs les-ouïdan, en hiver, donc, craignez la-soif parce-que n'ont-pas été creusés les-puits encore. 23 Emportez des-outres et interrogez à-propos-des-gens et des-points où ils-abreuvent. 24 Les-voyageurs ont-soif tous (les-fait-souffrir la-soif totalité-d'eux) quand sont-sèches les-outres ; 25 va-survenir le-vent-sec, vent qui-dessèche.

26 Aujourd'hui est-parfait de chaleur. 27 Il-surpasse avant-hier [en] ardeur. 28 Nous-sommes trempés de sueur (= moiteur) dès qu'est-sorti le-soleil, quand a « frappé » la-clarté-diurne, il-fait bien-chaud, cependant il-va fraîchir quand deviendra le-soleil (celui) étant-rougeoyant.

29 Nous-est-parti le-jour, la-nuit s'est-faite.

30 Les-journées <sup>6</sup> celles de-la-Fête se-lèvera la-lune elle-est-mince comme une-lamelle.

31 Se-passent-des-jours, jusqu'à-ce-qu' elle-devienne brillante <sup>3</sup> tu-verrais chose toute comme-si c'était-le-jour qui-se-faisant. 32 Le-voyage de nuit quand est-en-l'air la-lune, [c'est] lui qui-étant-agréable. — 33 Nous-partirons-au-soir, jusqu'à-ce-que nous-fassions-halte, nous-ferons le-thé, nous-attendrons le-lever (= la-sortie) de la-lune ; 34 Nous-irons-de-nuit jusqu'à-ce-que nous-fassions-la-pause (à) sa-chute <sup>4</sup>. 35 Jusqu'à [ce-que] sort[e] le-soleil, [et] nous-partons-de-bonne-heure.

36 Certainement, tu-verrais l'« enclos » de la-lune, certain jour, le « brouillage » de lune (quand a-été-razzié <sup>5</sup> le-soleil). 37 Quand a-été-razziée la-lune, [c'est] le-soleil qui l'ayant-razziée (= qui l'ayant enlevée), c'est-là comme disent les-Humains.

<sup>1</sup> c'est-à-dire : attachez les liens de la tente court, près du sol.

<sup>2</sup> sous-entendu : de grêle.

<sup>3</sup> = comme-s'il-faisait-jour.

<sup>4</sup> sous-entendu : [de la-lune].

<sup>5</sup> razzier, enlever de vive force, expression imagée.



XV. *Ādu*

Donné par Bādərūn Ag Himmi (Īmâjer'en)

1 *Tara*<sup>1</sup> *təga s təgrēst*. 2 *takēbbēt*<sup>2</sup> *s yārəd*; *ažāmūl*<sup>3</sup> *a tət iggaḡən*<sup>4</sup>, *ar rēlməz hārət kūl*<sup>5</sup> *ur təhannēḡay dəy ḡgəg*. 3 *Īgarākən*, *ā-di hārət ən tagāut tēsa fəl amādal*; 4 *ēfare*<sup>6</sup>: *as d-iggar*<sup>7</sup> (*d*) *ēndəba āḡōra ādu wahādən, iffələn əd Tāmēsna n tēt mā-dēy Ātāram*, 5 *as iga taməzīt iyrəd* (*ad ēkərən arrātən n īškan*). 6 *Agēnna iḡāšin* (*məy: ḡinnāwən iḡašātṇin*)<sup>8</sup>; *məy iēbbulləy*<sup>9</sup> *ar iēbbulləs*. 7 *Īḡāwənən n afella sən, ifasefasāḡən*<sup>10</sup>. 8 *Tāḡnāut*<sup>11</sup> *təwar iḡl āzəl kullū*. 9 *As ēnan īškan, afāškə*<sup>12</sup> (= *īfēškōtən*); 10 *yārəd*, *as farrədən iləmzan*; 11 *yārəd-grēs*, *ḡər yārəd ət təgrīst*. 12 *S təgrīst irattək-d<sup>u</sup>, asāmēd isəyṛəs āman*<sup>13</sup>; *asēsāmər*<sup>14</sup> *ēfḡēḡən āman*. 13 *As d-īkər ahūd*<sup>15</sup>, *as təhannēḡay amātēləl* (= *ēlél*), *ā-di idmārən n awēlan*<sup>16</sup>.

## Traduction

## Le vent

1 La-brise a-eu-lieu en hiver; 2 la-brume, à la-saison-de-la-flore-mûre; [ce-sont-]les-coups-de-vent qui l'apportent, de-telle-sort-qu' elle-absorbe chose toute, que tu-ne vois-pas dans le-lointain. 3 Les-brouillards-bas, ceci [est] chose de nuée qui-s'est-étendue sur le-sol; 4 le-vent-frais-et-humide: quand souffle sauf le-matin un-vent autre, venant du Nord de l'oblique<sup>6</sup> ou-bien [de] l'Ouest; 5 quand il-a-fait dispersion il-a-fini (vont se-lever les-fruits des végétaux). 6 Le-nuage piqueté (ou: les-nuages pointillés); ou qui-se-pommèle, jusqu'à s'obscurcir.

7 Les-nuages du haut tout-là-haut, [sont] des-stratus; 8 Le-nuage floconneux est-en-l'air en-saison-de-la-feuillaison la-journée entière. 9 Quand ont-mûri les-végétaux, [c'est] l'automne (= « les-boiseries »); 10 la-maturité,

<sup>1</sup> *tara*, ici: brise légère.<sup>2</sup> *takēbbēt*, brume sèche.<sup>3</sup> *ažāmūl*, brise vive.<sup>4</sup> Forme fréquentative du verbe *awi*.<sup>5</sup> = elle noie tous objets.<sup>6</sup> *ēfare*, vent du Nord ou du Sud, froid, vif, intermittent, précurseur de pluie.<sup>7</sup> = quand il se met à souffler.<sup>8</sup> = nuages moutonneux (« pointillés »); cf.: *taḡašat*: le pointillé, l'aspect ocellé.<sup>9</sup> = se pomme, se brouille, floue.<sup>10</sup> litt.: « les-fondus » (stratus).<sup>11</sup> *tāḡnāut*: flocons.<sup>12</sup> *afāškə*, automne; étymologiquement: « moment où les végétaux font du bois:*ēfašək*, pluriel, *īfāškan*.<sup>13</sup> = gèle l'eau.<sup>14</sup> le dégel.<sup>15</sup> *ahūd*, air ou vent sec, et chaud.<sup>16</sup> les prémices de la canicule (litt.: « poitrine de ... »).

[est] quand sont-clanées les-herbes<sup>1</sup>; la [période-intermédiaire] « moisson-hiver », [c'est] entre la-moisson et la-saison-froide. 12 En hiver il-gèle, le-froid fait se-prendre [en glace] l'eau; à-la-fusion, coulent les-eaux. 13 Quand s'est-levé le-vent-sec, tu-verrais le-phénomène-du-mirage, ceci [c'est] « la-poitrine de la canicule ».

## XVI. *Āman*

Donné par Ēddiwan Ag Ēttōrrāz (Īmājer'en)

1 *Āman tǝgrawǝq-qǝn wi n ānu ǝd wǝ ɣǝzran*. 2 *Āmādu*<sup>2</sup>: *iǝl as iga*. 3 *Ǽɣǝrǝmɣǝram*<sup>3</sup> *ur dǝy-ǝs ɣassǝrǝn ǎit-Īdǝm*. 4 *Āman ǝqqǝrǝsnǝn, ā-di s tǝgrǝst*. 5 *Ǽfǝdi n iɣlǝlǝn itagg s iǝl, as iwat akwǝnak (agǝnna)*. 6 *Asǝtwǝk*<sup>4</sup> *n āman wi n ašǝšwi*<sup>5</sup>: *itagg s tǝhǝn ǝggǝtnǝn*: 7 *ǝzarǝf itaggǝz āman, ad ǝzdǝmǝn*<sup>6</sup>. 8 *Asǝtwǝk itagg s tassǝut*<sup>7</sup> (*dǝy āman*) *n tazǝmaq ma-dǝy ǝfatǝta (= ǝzarǝf, ǝbǝndǝy), tabǝlǝlǝq n ǝbǝndǝy, mǝ-dǝy zǝnnǝdǝr*. 9 *Itagg s iškǝn wi hǝdǝtnǝn harwǝ; ǎfǝyat*<sup>8</sup> (*n iǝl, as iǝna iqqǝr*) *wa n tikǝnit, ma-dǝy arakǝm*. 10 *as tǝrwaǝɣ ǝman s alǝmmǝz-dǝ, ad ǝqqǝlǝn ihǝssǝinǝn (as ǝššawǝlǝn āman ɣǝl tǝmsi)*; 11 *ma-dǝy tǝɣɣ askǝt ǝn tǝšǝkalt n asǝli*<sup>9</sup>. 12 *mǝ-dǝy iɣǝsan ǝqqǝdnǝn*<sup>10</sup>, *dǝy āman ǝwǝsnǝn*; 13 *mašǝn ɣaššǝdǝn āman wi-dǝ tǝrmǝt; asǝli n ǝbaǝɣ, tǝfat at tǝnaǝɣ āman hǝssǝinǝn ǝknǝn*<sup>11</sup>, *mašǝn tǝrmǝt ad ǝrkǝhǝn*<sup>12</sup>; 14 *dǝffǝr ā-di ur itaqqǝl ǝbaǝɣ i āman (imǝzzǝi d āman)*. 15 *Āman iǝqqǝren as tǝn tǝggǝz tǝmǝlǝ (ǎh, mǝy ǝyažǝra)*<sup>13</sup>.

## Traduction

### L'eau

1 L'eau, tu la-trouveras, celle du puisard, et celle-des puits-profonds. 2 L'eau-de-l'air: [c'est] en-« hivernage » qu'elle-se-produit. 3 La « croûte-sèche », n'y nomadisent-pas les-gens. 4 L'eau étant-gelée, ceci [c'est] en hiver. 5 La-coulée des vallées se-produit en hivernage, quand donne l'orage (la pluie). 6 La-clarification de l'eau de boisson: elle-se-fait au-moyen-de roches nombreuses: 7 l'alun entre-dans l'eau, afin-qu'elle-précipite [-ses-particules solides]. 8 La-clarification s'obtient par plongement (dans l'eau) de gypse

<sup>1</sup> = les graminées utiles.

<sup>2</sup> *amādu*, humidité; *ǝzǝzmādu*, malaises causés par l'humidité, « humidité-nocive ».

<sup>3</sup> « croûte », partie de région sèche en tout temps.

<sup>4</sup> *asǝtwǝk*, épuration.

<sup>5</sup> eau de boisson, eau d'abreuvement.

<sup>6</sup> *ad ǝzdǝmǝn*, pour qu'elle se précipite (l'eau), s'écante.

<sup>7</sup> *tassǝut*, immersion.

<sup>8</sup> *ǎfǝyat*, nom de l'inflorescence de la plantule appelée *tikǝnit*.

<sup>9</sup> = une cuillerée de petit-lait.

<sup>10</sup> des os brûlés, mis dans l'eau bouillante (à épurer).

<sup>11</sup> = eau parfaite(-ment pure).

<sup>12</sup> l'eau devient rapidement malodorante.

<sup>13</sup> = l'eau claircit quand y entre « la blancheur » (le lait-aigri ou la « cherba » [mot d'arabe vulgaire des Deremchaka du Dinnik], qui consiste, chez les nomades d'Azâwar', en un mélange de lait aigri et de farine cuite de mil avec ou sans débris pilés de fromage sec de lait frais).

ou-bien [de] calcaire, une-petite-motte de calcaire-salin, ou-bien de « zennâder ». 9 Elle-s'obtient avec des-végétaux étant-autres de-plus : l'inflorescence (d'hivernage, où elle-est-mûre [et] sèche) celle de la-Tikinit, ou-bien [de l'] Arakôm ; 10 si tu-as-remué l'eau avec herbe-celle-là, elle-deviendra jolie (parlera l'eau sur le-feu) ; 11 ou-bien tu-mettras le-contenu d'une cuiller de petit-lait. 12 Ou-bien des-os brûlés, dans l'eau bouillante ; 13 cependant, s'abîme eau celle-de-là rapidement ; le-petit-lait de[-dans] l'outre, le-lendemain tu-verrais de-l'eau étant-jolie étant-idoine, mais [c'est] vite qu'elle puerait ; 14 en-suite de-quoi ne retournerait-pas l'outre à l'eau (elle s'écarte [définitivement] de [la mise à] l'eau). 15 L'eau se-trouble quand la pénètre « la-blancheur » (le lait, ou la-« cherba »).

XVII. *Ēnwan*

Donné par Maṭafa Ag Saqqāfi (Īmâjer'en)

1 *Ēyēz n ānu* : *ad ēgin ēbawel ad ēqqāzēn ēs tāyda*. 2 *Ēnmilālēn meḍḍēn gēr-ēsēn*. 3 *Ad āgin akābar ad ās ēgin āyan ar iṭkar akābar s amāḍal ar t-ērkeḥ-bēn s afella ad ēfērēn amāḍal (s) ēfēi n ānu*. 4 *Ad āsen ēttāfēn uiḡēd iṡyūnan as ēggāzēn ānu meṡ as dēy-ēs d-ēgmēdēn* ; 5 *ad awiēn tēbēremt ad sēyleiēn tāma n ānu ad ur ibērāžžēt fell-āsēn (= a fell-āsēn ur ibērāžžēd)*. 6 *As obbāzēn iṡyiz n ānu ad ag<sup>u</sup> mēšši-s n ānu allāy iffālēn ibaddēdēn dēy ēbāwēl<sup>1</sup> -nūt*. 7 *As immūt ānu a fell-ās agīn iṡskan ed šennānēn a dēy-ēs ur z-ūḍin iḥerwan mā-dēy āit-Ādēm*. 8 *At taggīn iṡskan fēl imi n ānu ad ēgin iēgāza*. 9 *As iwat akwānak ad ēbērāžžēt ānu (ad ēbērāžžīn ēnwan) n Āzāway*. 10 *Uiḡēd iṡyūras irū as tēn.ēyāzēn āit-Īdēm*. 11 *Amēr-ēdda (mērēdda, amar ā-da) ur... ur ēfrēgēn Kēl Āzāway iṡyiz-nēsēn*, 12 *tāhūt a dēy ēyāzēn, ēlwān, i-zēgrūtīn ēntēniḍ han Tāmēsna n Dīnnik, ismāwēn -nēsēn Bazagōr, d Ī N Āyammān d Amaššāra d Ādagēi d uiḡēd za*. 13 *yārus<sup>2</sup> wa m Bazagōr as tēššīwēlāy imī-nnūt ad iālēs tāyērit*. 14 *Mūše wa n simēltītēn ḡsa-d d<sup>u</sup> issēstēn fēl āman, isēmmeḍrēn* ; 15 *iṭkal šīrāt dēy alžīfa- nnūt* ; 16 *iktab fell-ās ēnaṡay iga tēgēlēllēit<sup>3</sup> d ifaijēn<sup>4</sup>*.

## Traduction

## Les-Puisards

1 Le-forage du puisard : ils-feront un-creux qu'ils-foreront à la-lance-à-hampe-de-bois. 2 S'entr'aident les-gens entre-eux. 3 Ils-prendront le-seau-de-bois [et] lui-mettront une-corde, jusqu'à-ce-que soit-empli le-seau de terre jusqu'à le-tirer par en-haut [et] rejeter la-terre (sur) le-bord du puisard. 4 Leur tiendront, d'autres, les-cordes quand ils-pénètrent-dans le-puisard ou

<sup>1</sup> *ēbawēl, abawēl* : creux ; fondation du puits venant d'être implanté ; signale le droit de puiser de l'inventeur (a toujours priorité [et peut céder son droit] en cas d'affluence sur les points d'eau, de concurrence).

<sup>2</sup> puits creusés en plein roc (30 à 90 mètres), par des populations antérieures.

<sup>3</sup> *tagēlēllēit*, cercle, rond, ovale, etc. . . .

<sup>4</sup> *ifaijēn*, litt. « les angles » : triangle, polygone, polyèdre.



quand de-lui s'en-sortiront ; 5 ils-apporteront [l'herbe-nommée] Tébérémt pour-qu'ils-ceinturent la-paroi du puisard pour ne-pas qu'il s'effondre sur-eux (= pour-que sur-eux il-ne s'écroule-pas). 6 Quand ils-ont-entrepris le-forage du puisard, mettra son-maître du puisard une-lance étant-oblique<sup>1</sup> étant-dressée dans son-creux. 7 Quand est-mort un-puisard sur-lui on-mettra des-végétaux-ligneux et des-épinés pour-que en-lui ne tombent-pas les-bes-tiaux ou-bien les-humains. 8 Ils-disposeront des-arbres sur l'ouverture du puisard de-façon-à constituer une-margelle. 9 Quand a-eu-lieu l'orage s'ébou-lera le-puisard (s'écrouleront les-puisards)<sup>2</sup> de l'Azâwar'. 10 Certains puits-profonds, il-y-a-longtemps que les-ont-forés les-gens. 11 Actuellement ne-pas sont-capables les-Gens-d'Azâwar' de-leur-forage ; 12 [C'est] dans la-pierre qu'ils-furent-creusés, ils-sont-importants, ceux étant-profonds eux sont-dans le-Nord du Dinnîk, noms-leurs ; Bazagor, et Î.-N-Ar'ammân, et Amaççara, et Adag'èy, et d'autres oui. . . 13 Le-grand-puits celui de Bazagor, si tu-parles à-son-orifice il-restituera le-cri. 14 « Le-Monsieur »<sup>3</sup> celui des « Puits-de-ciment<sup>4</sup> » s'en-vint interroger au-sujet-de l'eau, réfléchissant ; 15 il-tira du-papier de sa-poche ; 16 il-écrivit sur-lui, je-vis [qu']il-avait-fait des-figures-circulaires et angulaires.

<sup>1</sup> en français : « obliquement dressée ».

<sup>2</sup> les puisards s'effondrent quand l'eau de ruissellement les envahit, en hivernage ; on les recreuse, vers octobre-novembre, quand les mares d'hivernage ne suffisent plus.

<sup>3</sup> emprunt au français : *müşe*, « particulier », homme non pourvu d'un commandement civil ou militaire.

<sup>4</sup> autre emprunt : *simêlî*, ciment, et par extension : tout ouvrage en béton, en particulier : les puits de béton de système Friry, dont il reste les vestiges au Sahel (campagne de travaux 1931-33).

## Der wandernde Medizingott

Von P. J. TRIPPNER, S. V. D., Sining, Tsinghai

### Inhalt:

- I. Einleitung
- II. Im Ost-Tal
  - 1. Der Anfang in Kao-ch'iang-hang
  - 2. In Chou-chia-chuang
  - 3. Der Auszug aus dem Ost-Tal
- III. Im Nord-Tal
  - 1. In Ta-t'ung
  - 2. In Ku-ku-chia
  - 3. In T'ao-chia-chai
  - 4. In Sun-chia-chai
  - 5. In der Nähe von Hsi-ning

### I. Einleitung

Der „wandernde Medizingott“ ist in der Erinnerung der Ch'ing-hai-Bewohner<sup>1</sup> ein einmaliges Ereignis; auch sehr alte Leute können sich nicht erinnern, daß früher jemals ein „wandernder Medizingott“ aufgetaucht wäre. Das hier geschilderte „Wandern“ spielte sich in der Zeit von Anfang 1948 bis April 1949 ab. Schauplatz waren die beiden großen Täler, das Nord-Tal und das Ost-Tal. Beide Täler führen, von der Provinzhauptstadt Hsi-ning ausgehend, parallel nach Norden, nur durch einen etwa 15 km breiten Gebirgszug, bebaute Lößberge, getrennt. Viele Leute aus beiden Tälern haben mir von der Geschichte erzählt. Ich habe aber von zwei zuverlässigen Männern, Li-fa-hsin aus dem Ost-Tal und Wang-jo-wang aus dem Nord-Tal, noch eigens nachforschen lassen. Für das Nord-Tal ist P. J. Kube, S. V. D., und für Hsi-ning bin ich selbst Augenzeuge.

<sup>1</sup> Ch'ing-hai: Transkription nach WADE, auch im folgenden. Hsi-ning ist die Hauptstadt. Die Post transkribiert: Tsinghai und Sining.

## II. Im Ost-Tal

### 1. Der Anfang in Kao-ch'iang-hang

Im Frühjahr des Jahres 1948 kam ein Bäuerlein vom Fuß des Hochgebirges<sup>2</sup> durch die Kreisstadt Hu-chu<sup>3</sup>; es wollte nach Hsi-ning. Fünf Kilometer südlich von Hu-chu bekam es schlimme Magenschmerzen<sup>4</sup>. Es setzte sich an den Wegrand und stöhnte. Da kam ein altherwürdiger Greis mit schönem, weißem Bart daher. „Was stöhnst du denn so?“ — „Ich habe so schlimme Magenschmerzen.“ — „Da mußt du halt etwas Medizin essen.“ — „Ich habe kein Geld bei mir; wie soll ich mir da Medizin kaufen! Ich muß mich wieder zurück nach Hause schleppen.“ — „Ich will dir etwas Medizin geben: Geh an die Berge, östlich von hier<sup>5</sup>. Da ist eine Quelle; bei der Quelle ein Stein; auf dem Stein, in Papier gewickelt, etwas Medizin. Tu die Medizin in eine Schale mit Wasser aus der Quelle; trink es, und du wirst gesund.“ Der Alte ging ins Dorf. Der Kranke aber suchte die Quelle auf. Hier fand er auf einem Stein, in Opferpapier<sup>6</sup> eingepackt, ein Pülverchen. Dies trank er mit Quellwasser, und er war sofort von seinen Schmerzen geheilt. Er eilte ins Dorf und frug nach dem alten Mann; er wollte sich bei ihm bedanken. Aber der war spurlos verschwunden; niemand wußte etwas von ihm. Das Wunder sprach sich herum. Ein Geomant vertrat die Ansicht: „Das war der Erdgott!<sup>7</sup> Er hat uns geoffenbart, daß der Medizingott<sup>8</sup> sich hier in unserer Quelle niedergelassen hat.“ Auf seinen Rat hin erbaute man an der Quelle ein kleines Tempelchen, neun Meter lang, drei Meter tief. Es ist ein einfaches Häuschen aus ungebrannten Lehmziegeln<sup>9</sup>. Auch der

<sup>2</sup> *no li ti* „Aus dem no“. Dieses *no* wird auch *nao* und *nuo* gesprochen. Wenn man den Ausdruck schreiben will, gebraucht man meistens das Zeichen für „Gehirn“ (*nao*), ein Fremdwort. Mit *no* bezeichnet man zunächst das Ende der Täler, die in das Hochgebirge hineinführen, „die Stelle, wo man nicht mehr weiter kann“. Dann wird der Ausdruck übertragen auf die ganze bebaute und bewohnte Gegend am Fuße der Hochgebirge.

<sup>3</sup> Hu-chu liegt etwa 55 km nördlich von Hsi-ning im Ost-Tal. Nördlich und östlich der Stadt beginnt schon die Gegend des No.

<sup>4</sup> *hsin k'ou tzu t'êng*, „Herz-mund Schmerzen“, sagt das Volk und meint damit Magenschmerzen.

<sup>5</sup> Etwa drei- bis vierhundert Meter östlich des Dorfes Kao-ch'iang-hang. Es sind niedrige Lößhügel, die an den flacheren Stellen bebaut sind.

<sup>6</sup> Opferpapier: eigentlich *huang piao*, gewöhnlich aber nur *piao* genannt. Ein gelbes, grobes Papier. Die einzelnen Blätter haben eine Größe von etwa 15 × 25 cm. Es wird sonst zu Opferzwecken in und außerhalb der Tempel gebraucht: *hua piao*, „Umwandeln (d. i. verbrennen) Opferpapier“ sagt man.

<sup>7</sup> Erdgott: *T'u ti yeh*. Er wird als alter Mann mit weißem Bart und Haar dargestellt.

<sup>8</sup> Medizingott: *Yau wang yeh*. In Ch'ing-hai wird das *yau*-Zeichen *yüeh* ausgesprochen. Der Gott der Medizinen, der Heilkunst.

<sup>9</sup> Lehmziegel: *t'u k'uai* (= Erd-Stücke). In Ziegelform gepreßter Lehm; an der Sonne getrocknet. Von den Ausländern oft Luftziegel genannt. Der Name steht in Gegensatz zu den *p'i tzu*, ebenfalls Lehmziegel, die aber eigens zum Zwecke des Brennens hergestellt werden und darum bedeutend sorgfältiger gearbeitet sind, als wie die groben *t'u k'uai*.



Mauerverputz und das Dach ist nur aus Lehm hergestellt. An der Innenrückwand wurde ein 50 cm breiter Altartisch, ebenfalls ganz aus Lehm, aufgemauert; er zieht sich durch die ganze Länge des Raumes hin. Dabei blieb es nun. Später stellte man auf die Mitte des Altares eine Holztafel; auf diese klebte man ein rotes Papier, 40 × 25 cm groß. Auf diesem Papier waren folgende Inschriften zu lesen: Die Hauptinschrift, in der Mitte des Blattes, von oben nach unten geschrieben: *ch'ih fêng ta shêng, san t'ien i ling, yü shih tz'u chi chên chiün, Pu-sa Mo-ho-so, ta pei ta hui chên chiün*<sup>a\*</sup> (Der vom Kaiser ernannte große Heilige, in drei Tagen gesund machende, vom Kaiser bevollmächtigt für Barmherzigkeit und Hilfe, der wahre Herrscher, *Pu-sa Mo-ho-so*<sup>10</sup>, des großen Erbarmens und der großen Güte heiliger Fürst.) Am oberen Rand des Blattes, querüber, standen die vier Zeichen: *yu ch'iu pi ying*<sup>b</sup> (Wenn man bittet, wird man bestimmt erhört). Von dem an die beiden Seitenränder von oben nach unten geschriebenen Spruch-Paar (*tui tzu*) war das rechte verstümmelt; es standen nur noch drei Zeichen da: *hu shou hsing* ...<sup>c</sup> (Der Tiger bewacht Aprikosen ...). Der linke war vollständig und lautete: *lung p'an chiü ching schui ch'üan hsiang*<sup>d</sup> (Wenn der Drache wohnt im Apfelsinenbrunnen, ist die Wasserquelle würzig)<sup>11</sup>. — Zu dieser Quelle kamen nun von allen Seiten die Pilger, tranken von dem Wasser und hofften auf ein Medizinpulver.

## 2. In Chou-chia-chuang

Diesem Wallfahrtsorte schräg gegenüber, auf der Westseite des Flusses, nahe bei Huchu-Stadt, liegt das Dorf Chou-chia-chuang. Hier war eine Quelle, die schon immer ein wenig als Heilquelle galt. Auf einmal hieß es, der Medizingott habe sich auch hier niedergelassen. Kranke Pilger kamen, und bald stand auch hier ein kleiner Tempel, nach der Art des von Kao-ch'iang-hang, zu Ehren des Medizingottes.

## 3. Der Auszug aus dem Ost-Tal

Nun geschah etwas Unerwartetes: Nach kaum einigen Wochen — der Pilgerzustrom hatte an beiden Orten schon sehr nachgelassen — trat ein *Fa la*<sup>12</sup> auf. Der sagte in seinem Trance-Zustand: „Hier im Ost-Tal sind

\*<sup>a</sup> Diese kleinen, hochgestellten Buchstaben verweisen auf die chinesischen Charaktere am Ende des Artikels.

<sup>10</sup> *Mo-ho-so* konnte (oder wollte?) mir keiner der von mir Befragten erklären; den Schreiber konnte ich nicht ermitteln.

<sup>11</sup> Über die Beziehung des Tigers und Drachen zum Medizingott wurde mir eine lange Geschichte erzählt, die aber in der Hauptsache nur das berichtete, was DOREE-FINN in „Res. in Chinese Superstitions“ (X. Band, Shanghai 1933, p. 46 f.) bringt. — *p'an* heißt wörtlich „umwinden; am Boden hocken“. — Apfelsinen werden viel als Medizin gebraucht.

<sup>12</sup> *fa-la* ist ein Fremdwort; man sagt auch *fa shên ti* (ein von einer Gottheit Besessener). Es sind dies Männer, die sich einer bestimmten Gottheit verschrieben haben und diese bei sich zu Hause besonders verehren. Diese Leute können sich leicht in einen Trance-Zustand versetzen, in welchem dann diese Gottheit durch sie spricht

nun alle heilbaren Kranken geheilt; der Medizingott hat die Absicht, in das Nord-Tal überzusiedeln.“ Ein paar Tage später ging dem Hüter des Tempels bei Kao-ch'iang-hang des Nachts seine einzige Kuh ein; und das noch dazu ohne merkbare Krankheit. Da hieß es nun, der Medizingott habe seine Medizin auf die Kuh gepackt und sei des Nachts davongeritten. Seit dieser Zeit sind die beiden Wunderquellen, bei Kao-ch'iang-hang und bei Chou-chia-chuang, vergessen; nur ganz selten kommt jemand hierher, um sich Wasser für einen Kranken zu schöpfen.

### III. Im Nord-Tal

Die Nachricht von der Abreise des Medizingottes wurde natürlich auch im Nord-Tal bekannt. Bald wurden hier Wunderquellen entdeckt.

#### 1. In Ta-t'ung

Zuerst bei Ta-t'ung, einer Stadt 60 km nördlich von Hsi-ning, wo ein paar hundert Meter vor dem Osttor, ganz nahe am großen Weg, eine Quelle war. Auf einmal erzählten sich die Leute, daß sich der Medizingott, aus dem Ost-Tal kommend, hier niedergelassen hätte. Kein Mensch wußte zu sagen, woher das Gerücht kam. Aber bald pilgerten Kranke und Gesunde in Scharen zur Stadt hinaus an die Quelle. Die Kranken wollten gesund werden; die Gesunden baten für einen Kranken zu Hause, oder wollten sich ein Pülverchen für zukünftige Krankheiten sichern. P. J. Kube, S. V. D., Missionar in Ta-t'ung, hat das Treiben selbst beobachtet: Man faltet ein Blatt Opferpapier zu einer Tüte, die unten in einer Spitze zuläuft, stellt diese Tüte, oben weit geöffnet, in der Nähe der Quelle auf, brennt ein paar Weihrauchstäbchen<sup>13</sup> an, kniet sich nieder und betet leise für sich. So wartet man, ob sich ein Pülverchen in der Tüte einfinden wird. Es haben sich tatsächlich zuweilen weiße, gelbliche oder rötliche Pulver in ganz kleinen Mengen in Tüten eingefunden. Die glücklichen Besitzer legten das Pülverchen zusammen mit der Tütenspitze, damit ja nichts von der Kostbarkeit verloren gehe, in eine Schale mit Quellwasser und tranken sie sofort an Ort und Stelle. Es kam auch vor, daß einer, der trotz langen Betens kein Pülverchen in seiner Tüte fand, zur Selbsthilfe griff: Er streute selbst etwas Erdenstaub in die Tüte und trank dann diesen mit Quellwasser. Die Wallfahrer gaben auch kleine Almosen; so entstand neben der Quelle ein Kapellchen, etwa 3 m im Quadrat, zu Ehren des Medizingottes.

oder handelt. Sie werden auch *Ku êrh tien* oder kurz *Ku tien* genannt; wohl ein tibetisches Wort (Gurtum?). Auch hört man den Namen *Shên i tzu* (Gottheits-Schüler). Frauen, ledige und verheiratete, von der Art der *Fa-la*, werden *Shên niang-niang* genannt.

<sup>13</sup> Es wurde meist die billige Sorte gebraucht: Stäbchen, etwas dicker und länger als eine Stricknadel; aus der fein gemahlten Rinde der Ulmen (*yü shu*) hergestellt.

## 2. In Ku-ku-chia

Etwa 10 *km* westlich von Ta-t'ung, bei dem Dorf Ku-ku-chia, war auf einmal auch eine Wunderquelle. Auch hierher kamen hilfeschuchende Pilger. Freilich bedeutend weniger als zur Quelle bei der Stadt.

## 3. In T'ao-chia-chai

Nach wenigen Wochen ließ das Vertrauen zu diesen beiden Quellen sehr nach ; Frömme sagten, es seien eben jetzt alle heilbaren Krankheiten geheilt. Dafür blühte ein neuer Wallfahrtsort auf : etwa halbwegs zwischen Ta-t'ung und Hsi-ning, an die 35 *km* nördlich von Hsi-ning, liegt das Dorf T'ao-chia-chai, ein sonst unbedeutender Ort. Aber seit uralten Zeiten ist er im Besitz einer Heilquelle, der *Ping-schui-ch'üan*, d. h. Eis-Wasser-Quelle. Die Heilkraft der Quelle wurde schon immer ausgenutzt : Wenn sich jemand erkältet hatte, holte er sich einen Krug Wasser von dieser Quelle, tat ein paar Eßlöffel voll *pai t'ang*, das ist der gewöhnliche weiße Zucker, hinein und stellte den Krug eine Zeitlang an die Sonne. Wenn der Kranke dann dieses Wasser trank, kam er bestimmt ans Schwitzen ; das ist eine Erfahrungstatsache. Nun wurde diese Quelle zur Wunderquelle des Medizingottes erkoren. Warum ? Die Leute von T'ao-chia-chai sagten sich : Wenn der Medizingott von Kao-ch'iang-hang das Ost-Tal verlassen und in das Nord-Tal übersiedeln wollte, dann kommt im ganzen Nord-Tal nur der Ort T'ao-chia-chai in Frage, weil diese Quelle hier ja auch sonst schon vom Medizingott gesegnet ist. Die Wallfahrt setzte ein. Die Quelle liegt am Fuß der Vorberge, etwa 100 *m* westlich des Dorfes. Die Hilfeschuchenden knieten sich im Halbkreis um die Quelle herum. Sie falteten ein Blatt Opferpapier in Tütenform und stellten diese mit der Öffnung nach oben zwischen Steine oder Erdschollen auf. Dann steckten sie einen oder mehrere glimmende Weihrauchstengel in die Erde, knieten sich in Richtung zur Quelle nieder, brachten ein zweites Blatt Opferpapier zum Brennen und halfen mit den Händen nach, daß es nicht unverbrannt zur Erde fiel, sondern brennend in die Höhe stieg. Nun noch eine tiefe Verneigung, so daß die Stirn die Erde berührte. Dann verharrten sie kniend in leisem oder auch hörbarem Gebet an den Medizingott, und warteten geduldig auf das Wunder : auf ein Pülverchen in der Opferpapier-Tüte. Wenn dann nach einiger Zeit in der Tüte ein rotes Pulver erschien, so war das die rettende Medizin für jedwede Krankheit. Fand sich aber ein schwarzes Pulver ein, oder es kam gar kein Pulver, so wollte der Medizingott damit sagen : „Deine Krankheit ist unheilbar !“ — Woher kam das Pulver ? Das Papier für die Tüten wurde in irgendeinem Laden gekauft. Die Ungläubigen erklären sich die Sache so : Der Wind weht etwas Asche von den neben den Tüten glimmenden Weihrauchstengeln, oder etwas Staub von der Erde in die Tüten hinein. Es handelt sich tatsächlich immer nur um ganz winzige Mengen Staub. Und hier, bei T'ao-chia-chai, sind die Berghänge ringsum und auch die Erde bei der Quelle rote Erde ; also muß das rettende Pulver, im Gegensatz zu den



Pulverfarben der andern Wunderquellen, rot sein. Die Gläubigen dagegen sagten: „Das Pulver hat der Medizingott auf wunderbare Weise in die Tüte getan.“ — Der Wallfahrtsbetrieb bei T'ao-chia-chai wurde auch von P. Kube beobachtet. Solange er in der Nähe war, fand sich kein einziges Pülverchen in einer Tüte. Einer von den Leuten meinte: „Das kommt daher, weil Du als katholischer Priester nicht an die Sache glaubst.“ Da mußte P. Kube natürlich, um die Leute nicht ärgerlich zu machen, nach Hause gehen. — Nach zwei, drei Wochen wallfahrtete kaum jemand mehr zur Quelle. Die Pülverchen waren doch zu selten, und man wollte festgestellt haben, daß sie nicht unfehlbar halfen.

#### 4. In Sun-chia-chai

Eine neue Wunderquelle wurde entdeckt: in der Nähe des Dorfes Sun-chia-chai, etwa zehn Kilometer nördlich von Hsi-ning. Es kamen einige Wallfahrer Heilung suchen; aber die Quelle hat es zu keiner großen Berühmtheit gebracht. Ihr Ruf ging nicht weit und sie war bald vergessen. Im März 1949 meinte P. Kube, zu dessen Missionsgebiet das ganze Nord-Tal gehört: „Die Wunderquellenzeit ist vorbei, vergessen.“ Im ganzen Nord-Tal hörte man nichts mehr von Hilfsquellen und Wallfahrten.

#### 5. In der Nähe von Hsi-ning

Doch kaum einen Monat später blühte ein neuer Wallfahrtsort auf: zwei, drei Kilometer nordwestlich von Hsi-ning-Stadt. Hier, direkt am Autoweg, der in das West-Tal hineinführt, dicht am Wegrand, war schon immer eine schwache Quelle; recht schmutzig. Kein Mensch schöpfte hier Wasser, denn es gab ganz in der Nähe bessere Quellen. Kaum daß einmal die vorüberziehenden Eseltreiber ihre Tiere hier tränkten. Diese Quelle bekam auf einmal Wunderruf. Die ganze Stadt erzählte sich davon. So pilgerte auch ich hinaus. Da waren um die Quelle an die fünfzig Personen versammelt: Männer, Frauen, Kinder. Einige schöpften Wasser in ihre Krüglein und brachten es nach Hause. Andere hatten ihre Papiertüten, aus Opferpapier gefaltet, in 10 bis 30 m Entfernung von der Quelle im Schotterfeld zwischen Steinen oder am nahen Ackerrand aufgestellt und warteten nun auf das Wunderpulver. Diese Wartenden saßen teils in Gruppen zusammen und plauderten; sie gingen ab und zu einmal zu ihren Tüten nachsehen. Andere hatten sich in einigen Meter Entfernung von der Quelle, in Richtung Quelle, hingekniet und warteten still betend auf das Wunder. Ihre Lippen bewegten sich; der buddhistische Rosenkranz glitt durch ihre Finger; sie machten *K'ou-t'ou*. Ein Mann und eine Frau hatten sogar ein niedriges Tischchen mitgebracht; darauf stand zwischen zwei brennenden Talgkerzen ein kleines Weihrauchbecken mit glimmenden Weihrauchstäbchen. Sie knieten bei dem Tischchen in Richtung Quelle und warteten geduldig. Zwischen diesen Frommen gingen schwätzend und lachend Neugierige, Ungläubige herum; aber das störte die Andächtigen nicht im geringsten. Zwei bessere Herren

schiene eine gewisse Aufsicht zu führen. Ich erkundigte mich bei ihnen und erfuhr folgendes: Eines Nachts, vor wenigen Tagen, hörte ein einsam hier vorübergehender Wanderer eine Stimme; die sagte ganz laut und deutlich: „Wenn ihr krank seid, dann kommt hierher zur Quelle; ich werde euch gesund machen!“ Das war der Medizingott, der nun auf seiner Wanderung von Hu-chu über Ta-t'ung, das Nord-Tal herunter, bis zu uns gekommen ist. Und hier an dieser Quelle habe er sich niedergelassen. Es kämen jetzt schon viele Leute hierher, um sich ein Medizinpulver zu erbitten. Man wolle auch bald mit dem Bau eines kleinen Tempelchens beginnen. — Ich konnte mit meinen eigenen Augen zwei Pulver in Tüten sehen; das eine hellgrau, das andere dunkelgrau; beide fein wie feinsten Staub; eine minimale Menge. Die beiden Pulver wurden gleich an Ort und Stelle mit etwas Quellwasser eingenommen; die beiden Kranken machten noch einen *K'ou-t'ou* zur Quelle hin und gingen froh heimwärts. Ein rotes Pulver hatte hier an dieser Quelle noch niemand in seiner Tüte gefunden, sondern immer nur die erdfarbigsten. Übrigens sagten mir die befragten Leute, es sei ja ganz gleich, welche Farbe das Pulver in der Tüte habe; wenn man nur irgendein Pulver in seiner Tüte finde, so sei man von seiner Krankheit gerettet.

Sonderbarerweise fanden sich unter den Gesundheit-Suchenden nicht wenige Mohammedaner; man erkennt sie sofort an ihrer Kopfbedeckung, die Männer an ihrer kleinen, flachen Mütze, die Frauen an dem Kopfschleier. Diese Mohammedaner an der Quelle verbrannten zwar kein Opferpapier, auch keine Weihrauchstäbchen; ich sah auch keinen Mohammedaner einen *K'ou-t'ou* zur Quelle hin machen. Ihre Tüten waren nicht aus Opferpapier gefertigt, sondern aus ganz gewöhnlichem weißen Schreibpapier gefaltet. Aber auch sie knieten bei ihren Tüten und warteten auf das Wunder des Medizinpulvers. Das war vom mohammedanischen Standpunkt aus gesehen Aberglaube. Und nun nahm sich die mohammedanische Geistlichkeit (*A hung*) der Sache an. Damals war sowohl die Provinzialregierung als auch die Stadtverwaltung von Hsi-ning mohammedanisch. So erschien denn eines Tages die Polizei an der Wunderquelle; die Sache wurde untersucht und aufgelöst. Die amtliche Verlautbarung besagte: Sowohl Wasser als auch Pulver seien vom städtischen Krankenhaus und dem Gesundheitsamt genau untersucht worden; sie hätten keinerlei Heilwert. Das Wallfahren zu der Quelle sei also zu unterlassen, weil es Aberglaube sei.

Man hat seither nichts mehr von einer Wunderquelle gehört.

- a) 敕封大聖三天醫靈御使慈濟真君菩薩摩訶安大悲大惠真君  
 b) 有求必應 c) 虎守杏…… d) 龍蟠橋井水泉香

## Eine merkwürdige Holzfigur vom mittleren Sepik in Neuguinea

Von P. KARL LAUMANN, S. V. D.,  
Catholic Mission, Kandúanum, P. O. Angórum, Sepik River, New Guinea

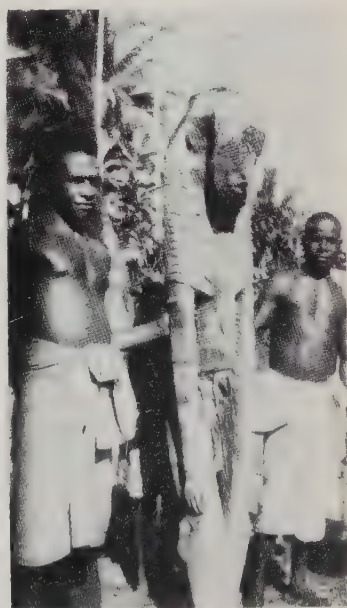
Ungefähr in der Mitte zwischen der Sepikmündung und der bekannten Regierungsstation Ambunti am Sepik-River liegt an einem der großen nach Süden ausgreifenden Mäanderbogen dieses Flusses das Eingebornendorf Kandúanum, wo ich meine zentrale Missionsstation habe.

Es ist bei den Stämmen am Sepik nicht ungewöhnlich, daß sie den Ort ihrer Dorfanlagen aus dem einen oder andern Grunde wechseln, so daß dann die Eintragungen auf älteren Karten heute nicht mehr stimmen (wie ja auch der Sepik selbst öfters sein Bett verändert, z. B. jetzt bei Magendo). Das trifft auch für Kandúanum zu. Früher standen die Häuser mehr auf der Nordseite des Flusses (Alt-Kandúanum oder Kandúanum II., wo sich noch jetzt meine Missionsstation befindet), während heute die Dorfanlage zumeist am Südufer des Sepik und etwas mehr flußaufwärts liegt (Kandúanum I.; vgl. die beigegegebene Kartenskizze).

Ungefähr zwei Wegstunden in beiläufig südlicher Richtung von Kandúanum I. entfernt liegt das Eingebornendorf Marámba, das bereits, jenseits der Ufergrasflächen liegend, ganz vom sog. „Sepikbusch“, also vom Urwald umgeben ist. Etwa 25 km stromabwärts von Kandúanum II. entfernt, fließt, vom Süden kommend, der Yuat-River (früher „Dörferfluß“ genannt) in den Sepik, während es wohl 60-70 km flußaufwärts von meiner Station entfernt ist, wo der Korowóri-River (gebildet aus dem Zusammenfluß von Südwest- und Südostfluß) seine Wasser in die Südflanke des Sepik ergießt.

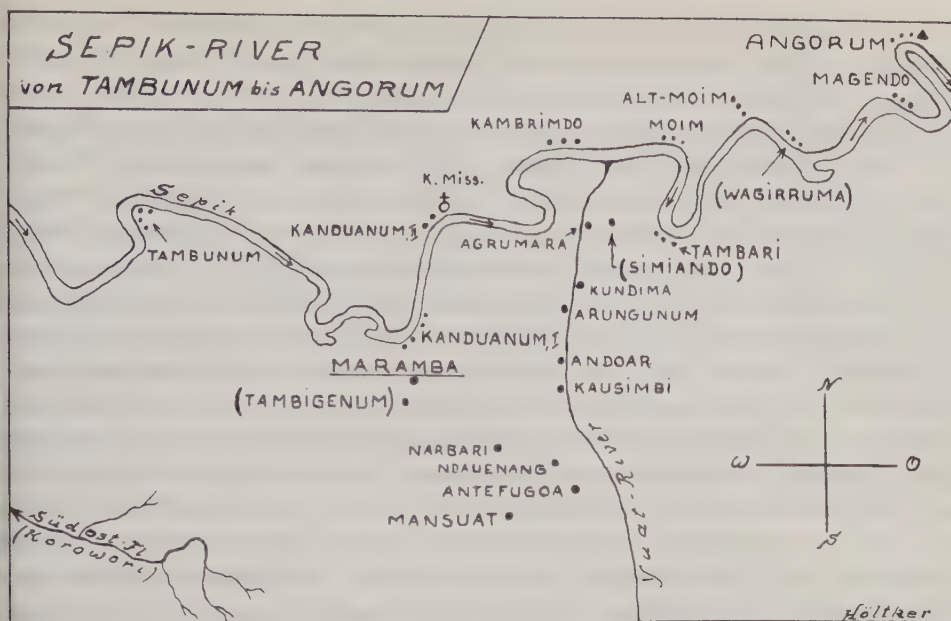
Die Eingebornen meines Gebietes sprechen eine papuanische Sprache. Diese Sprache wird am mittleren und unteren Yuat und am Sepik von Kandúanum bis Bien (Bihn) und Singarín, also bis über Marienberg hinaus bis fast an der Sepikmündung, gesprochen. Kopar aber, das letzte Dorf vor der Sepikmündung, hat eine andere Sprache. Die *Nor*-Papua von Murik (westlich der Sepikmündung an der Küste gelegen) haben wohl manche Wörter mit der hiesigen Sprache gemeinsam, aber praktisch können sich die Träger dieser beiden Sprachen nicht oder doch nur kaum verstehen. Von Kandúanum aus stromaufwärts folgt die hiesige Sprache nicht mehr dem Flußlauf, sondern





Eine merkwürdige Holzfigur aus Marámba am mittleren Sepik River (Neuguinea)  
in drei verschiedenen Aufnahmen. (Photos: KARL LAUMANN.)





greift gleich in südwestlicher Richtung auf die Stämme am Mittel- und Oberlauf des Korowóri über. Am Korowóri finden wir die dialektisch nächsten Sprachverwandten der Leute von Kandúanum. Die Leute hier und am Korowóri können ohne größere Schwierigkeiten miteinander sprechen.

Der verstorbene Murik-Missionar P. JOSEPH SCHMIDT, S. V. D., nannte die Sprache der Leute von Murik und Umgebung das *Nor-Papua*, weil in dieser Sprache *nor* = „Mann“ bedeutet. Eine andere zusammenhängende Sprachgruppe erstreckt sich von Támbunum den Sepik aufwärts bis hinter Márui und dann weiter aus diesem Sepik-Gebiet in nördlicher Richtung hinaus bis nach Wewäk und Boikin an der NO-Küste Neuguineas. Diese große Gruppe nannte P. FRANZ KIRSCHBAUM, S. V. D., die *Ndu-Sprachen* (*ndu* = „Mann“), die nach ihm mit dem *Nor-Papua* verwandt ist. In der Kandúanum-Sprache heißt „Mann“ = *pondo*, aber ich kann mich noch nicht damit befreunden, meine Leute einfach „*Pondo-Papua*“ zu nennen, solange die sprachlichen Verhältnisse am Sepik nicht noch besser geklärt sind.

Aus der Geschichte dieser Eingebornen ist bisher nicht viel bekannt geworden. Meine Leute erzählen selbst, daß ihre Vorfahren früher an den Flußufern nahe bei der Sepikmündung gesiedelt haben. Ein Teil von ihnen lebte in der Gegend, wo heute das Dorf Kopar (nahe der Sepikmündung) liegt. Dagegen waren die Marámba nur in Imbádo bei Marienberg. Auch die Yuat-Stämme siedelten nie in Kopar, ebenso wenig die Murik, die aber ihrerseits wieder eine längere Zeit bei den Kambrím-do-Leuten in Kambrím-do am mittleren Sepik und danach in Wagír-ruma (stromabwärts von Alt-Moim am Sepik gelegen) wohnten, das aber heute nur noch ein Buschplatz ohne Siedlung ist. Auf die vielfachen Wanderungen der einzelnen Dorfschaften hier näher einzugehen, liegt nicht im Rahmen dieses kleinen Aufsatzes. Vielleicht komme ich später einmal bei anderer Gelegenheit darauf zurück.



Jene der hiesigen Stämme, die in Kopar siedelten, verließen damals das genannte Gebiet, als sie wegen einer Frau mit den Kopar-Leuten Streit bekamen. Sie zogen ohne offenen Kampf Sepik-aufwärts bis zum heutigen Buschplatz Wagírruma. Aber in Wagírruma wurden sie von den Kumbrámba-Leuten (die sich auf dem Platz selbst Kamberámba nennen) hart bedrängt. Es gab blutige Kämpfe, in denen sich die Kumbrámba als die stärkeren erwiesen. Die unterlegenen Kandúanum-Leute zogen sich zurück und kamen den Sepik und Yuat aufwärts auf die heutigen Siedlungsplätze. Wann das gewesen ist, läßt sich nicht mit Sicherheit sagen. Plötzliche Überfälle und blutige Vernichtungskämpfe waren an der Tagesordnung. Das blieb so bis in die letzten Jahrzehnte. Es mag jetzt etwa 30 Jahre her sein, als die Leute von Kambrímido, Móim und Magéndo sich zusammentaten und das Dorf Angórum überfielen. Die Angórum-Leute hatten damals große Verluste. In Móim lebt heute noch ein junger Mann, der bei diesem Überfall als Kind aus Angórum geraubt wurde und dann in Móim heranwuchs. Noch ein zweiter Überfall, der vor dem Angórum-Unternehmen durchgeführt wurde, ist mir bekannt geworden. Die Einwohner von Kambrímido und Támbunum überfielen das Dorf Simiándo, das zwischen Agrumára am unteren Yuat und Támbari am Sepik lag, und zerstörten es vollständig. Nur vier Überlebende aus diesem Dorfe konnten sich damals nach Kúndima am Yuat retten.

Infolge eines ähnlichen Vernichtungsüberfalles kam die merkwürdige Holzfigur, die hier beschrieben werden soll, von Tambígenum nach Marámba, wo sie sich noch heute befindet. Das jetzt verschwundene Buschdorf Tambígenum lag früher etwa eine Wegstunde südlich von Marámba. Die Männer von Marámba, Andoar und Kausímbi überfielen gemeinsam das Dorf Tambígenum und vernichteten es bis auf den Grund.

Bei dieser Gelegenheit raubte der Marámba-Mann Tungémali diese Holzfigur aus dem brennenden Tambígenum und behielt sie bei sich in seinem Hause in Marámba. Sein Sohn Málünga erbte sie von ihm. Dieser wieder vererbte sie seinem Sohne Assam. Als Assam starb, bekam sie dessen Sohn Johannes Málünga, bei dem sie sich noch heute befindet. Wir haben also hier vier Besitzergenerationen in Marámba und können danach in etwa die Zeit des Überfalles festlegen. Der heutige Besitzer Johannes Málünga ist noch ein junger Mann von etwa 27 Jahren.

Wie die hiesige mündliche Überlieferung berichtet, wurde die Figur seinerzeit in Tambígenum gefertigt. Der Name des Künstlers ist nicht mehr bekannt.

Schon in Tambígenum hieß diese Holzfigur, wie auch heute noch, *Tamásua*. Schon damals wie noch jetzt ist *Tamásua* der männliche Jagdgott dieser Dörfer. Die Marámba-Leute übernahmen einfach Namen und Bedeutung *Tamásuas* von den Tambígenum. Ähnliche männliche Jagdgottheiten, deren Bild aber dieser Holzfigur nicht glich, soll es in den Yuat-Dörfern Nárbari, Mánsuat, Antefúgoa, Ndáuenang und Andoar gegeben haben, bzw. noch geben. Auch die Dörfer Támbunum und Timbúnke am Sepik haben einen eigenen Jagdgott namens *Kalangauer*. In Antefúgoa am Yuat ist der Jagdgott *Blissoa* zugleich auch ein gefürchteter Kriegsgott. Ich sah seine Holzstatue, die wohl reichlich so groß wie das hier besprochene Bild *Tamásuas* ist. Dagegen haben

z. B. die Timbúnke neben ihrem Jagdgott noch einen Kriegsgott, den sie *Wagen* nennen. Weder meinen Leuten hier noch auch mir selbst ist hier am Sepik oder in der Literatur ein Gegenstück zu dieser Holzfigur in gleicher künstlerischer Gestaltung bekannt geworden, so daß wir hier ein merkwürdiges Einzelexemplar vor uns haben, das eine Publikation verdient.

*Tamásuas* Wohnung ist nicht das Geisterhaus, sondern immer das Wohnhaus des Besitzers. *Tamásua* gilt auch nur als ein wohlwollender Geist, der seinen Verehrern Jagdglück bringt. Wenn es den Leuten an Fleischspeise mangelte, sagten sie: „Wir haben wahrscheinlich gegen *Tamásua* nicht gut gehandelt“. Dann schmückten sie ihn, indem sie seine Figur ganz mit einem roten Gemisch aus Ockererde (aus Timbúnke eingeführt), Kalk und Kokosnußöl einrieben. Sie kochten Yams, schrappten als Zukost dazu etwas Kopra (Fleisch der reifen Kokosnuß) und legten das zu Füßen der Statue nieder. Am Abend wurde dieses Essen von den Männern, Frauen und Kindern verzehrt, da *Tamásua* angeblich seinen Teil schon genommen und die Bittsteller erhört hatte.

Am andern Morgen ging man auf die Jagd. War die Jagd erfolgreich, wurde die Leber des erlegten Wildes gebraten und auf etwas gekochtem und gebratenem Sago dem *Tamásua* als Dankopfer vor die Füße gelegt. Andere Teile des Wildes bekam er nicht. Wenn man ihm nur die Leber gab, hängte man sie ihm an einer Schnur um den Hals. Am Abend wurde dann dieses Dankopfer von den Leuten im Hause *Tamásuas* verzehrt. Für ihn selbst, den man anwesend glaubte, stellte man bei diesem Mahle einen Sitzschemel hin.

*Tamásua* war nur Jagdgott und hatte darüber hinaus keine Bedeutung. Er nahm auch an keinen Tänzen in irgendeiner Maske teil. Frauen und Kinder konnten sein Bild sehen und berühren.

Die hier im Bilde (vgl. die Bildtafel) wiedergegebene Holzstatue als plastische Darstellung *Tamásuas* ist unter den bis jetzt bekannten Sepikplastiken durch ihre Einmaligkeit und merkwürdige Formgebung ein beachtenswertes Stück. Die anthropomorphe Figur steht unten fest auf einem Holzklotz. Die ganze Höhe von der obersten Spitze der Figur bis nach unten einschließlich des Holzklotzes beträgt 210 cm. Der Standklotz ist 7 cm lang. Die ganze Figur ist aus einem einzigen Stück Holz geschnitzt.

Auf dem Kopfe ist ein kegelförmiger Aufsatz sichtbar, der vermutlich einen sog. „Haartrichter“ darstellen soll. Wenn die Figur geschmückt wurde, band man Kasuarfedern um diesen Kopfaufsatz. Die Augen sind durch Schneckenringe gebildet, die von der Küste stammen. Das Nasenseptum ist durchbohrt, nicht aber die Nasenflügel. Je ein Loch befindet sich in jeder Ohrmuschel. Im Gesicht ist die sehr dicke Farbschicht zum Teil schon abgefallen. Der eigenartige Brustschild wird von den heutigen Eingebornen als schmückende Seemuschel interpretiert. Die männlichen Genitalien waren in monströser Form herausgearbeitet, wurden aber 1943 durch einen Eingebornen mit dem Buschmesser abgeschlagen. Die Schambekleidung ist ein schmaler Schurz aus gefransten Herzblättern der Sagopalme. Die Figur war immer bekleidet und nie ganz nackt. Die überlangen Arme lassen die Hände fast bis an die Knie reichen. Die kleinen Füße stehen getrennt nebeneinander.

Als merkwürdige Eigentümlichkeiten der Holzfigur müssen vor allem drei genannt werden : 1. Kopf und Haartrichter stehen schief auf dem Körper, was sicherlich vom Künstler so gewollt ist. Ein Grund dafür ist nicht erkennbar. 2. Die Figur trägt ein großes Astloch, das hinter der rechten Kinnbacke (auf dem Bilde nicht sichtbar) hineingeht und auf der Brust besonders groß wieder herauskommt. Im allgemeinen suchen die Holzschnitzer Neuguineas als Rohstoff für ihre Bildwerke ein Stück astfreien Holzes. In diesem Falle hat wohl die Größe der Figur dem Schnitzer bei der Auswahl Grenzen gesetzt. Vermutlich war bei der Herstellung der Plastik dieses Loch noch nicht offen. Der ursprünglich eingeklemmte Ast dürfte beim Eintrocknen des Holzes herausgefallen sein. Es spricht nichts für eine etwaige Vermutung, dieses Astloch habe ursprünglich eine ornamentale oder kultische Bedeutung gehabt. 3. Um beide Schultern und Oberarme trägt die Figur ein sehr merkwürdiges Rillenornament, das als Ganzes wie ein umgelegtes Schultertuch aussieht. Meine Eingebornen hier kennen kein zweites Exemplar mit einem ähnlichen Rillenornament, wissen auch nichts über die ursprüngliche Bedeutung dieses „Schultertuches“, sondern helfen sich mit der oberflächlichen Angabe, es sei nur ein „Schmuck“. Dagegen ist es uns in seiner charakteristischen Eigenart bei den vergleichenden Studien an Sepik-Holzplastiken für eine stilkritische Beweisführung und für die systematische Einordnung methodisch sehr wichtig und lehrreich. Das ist auch der Grund, weshalb ich hier diese merkwürdige Holzplastik aus Marámba in Bild und Beschreibung vorführe. Ich möchte wünschen, daß, durch diese Publikation angeregt, noch mehr seltene Holzplastiken aus dem Dunkel des Sepikbusches ans Licht der Öffentlichkeit treten. Bei dem außergewöhnlichen Formenreichtum, den wir in der Holzschnitzkunst am Sepik immer wieder feststellen müssen, ist jeder neue Beleg eine quellenmäßige Urkunde, die dem vergleichenden Ethnologen und Kunstforscher willkommen ist.

---



# The *Te* Festival or Gift Exchange in Enga (Central Highlands of New Guinea)

By G. A. M. BUS, S. V. D., New Guinea

## Contents:

1. Introductory Note and Topography
2. First Rumours
3. Remote Preparations
4. The System Explained
5. Route of the *Te*
6. Proximate Preparations
  - a) Meeting Places Respected
  - b) Personal Preparation
  - c) The Day Preceding the *Te*
7. The Day of the *Te*
8. Conclusion

## 1. Introductory Note and Topography

Extending from the western slopes of the Hagen Range towards the northwest lies an area known to the natives at the eastern side of the Range as Enga. It roughly coincides with the administrative sub-district of Wabag in the Central Highlands District of New Guinea. Although the exact borders of the area are not fully known, it can safely be stated that the total population exceeds one hundred thousand. The most heavily populated area seems to be the eastern part of the district, comprising the valley of the Lai River and the two neighbouring valleys north and south of it, all immediately west of the Hagen Range.

It was in this part of the area that I witnessed a festival which is best described as a big pig and pearl-shell display and exchange.

## 2. First Rumours

It was after Christmas of 1949 that I tried to buy a number of pigs. This proved more difficult than usual, and when, after much asking and insisting, I was finally able to buy pigs in return for axes, all the pigs seemed

to be of a very small size. I complained and pointed out that I was used to buying bigger pigs for axes. The natives answered that I used the wrong tactics. If I demanded the pigs to be delivered right away, I could not expect to receive decent-sized pigs. I would do much better to hand out axes, knives and shells now, and wait for the *Te* to receive pigs in return. I surely would get much better pigs then.

I did not trust this method, but my interpreters assured me it was a safe way. They explained to me the native system, called *Te*, according to which all presents given in the previous few years are repaid in pigs during the course of a great festival. I decided to take the risk and participate in this system, hoping by doing so to get fuller information. I handed out a quantity of axes, knives and shells (*sandi piljo*, "I hand out" — with the understanding the thing has to be returned), and waited for things to develop.

### 3. Remote Preparations

Soon I saw rows of sharply pointed stakes, about three feet high (*mena mur*, or : *mena rimandu*) appear on the meeting grounds. Some rows were long, some short. Each row was laid out in a perfectly straight line, and the rows ran parallel. The distance between the stakes in each row was about four feet, and the rows were about five feet apart, the whole forming a pattern as in fig. 1. It was interesting to count the longest rows ; I found a few which



Fig. 1. Meeting ground with stakes for the pigs.  
The meeting ground is not always square.

numbered as many as 150 stakes. It was still a long time before the *Te* would take place. In the following months more rows were put in, and the original rows grew longer and longer (pl. 1 a).

Each stake represented one pig to be handed out. For example, if Chief Tuwink has a row of 95 stakes, it means that he is going to hand out 95 pigs on the day of the display and exchange. The stakes are put in without any special ceremonial. When the first ones are to be set out on the meeting grounds, a number of natives get together, cut the grass and put the stakes in. The meeting ground is a level grass square, often with trees and bamboo

around it, and a men's house near it. There is no ceremonial tree in the centre of the square, as I saw among the Mogei, east of the Hagen Range. Since nothing can happen amongst the natives without a lot of talking, here too the men will sit down and talk for hours. Sweet potatoes, or yams if it be the season for them, are cooked and eaten by the assembled men.

The fact that the above-mentioned Chief Tuwink has 95 stakes in the ground does not necessarily mean that he has 95 pigs in his possession at the time he puts in the stakes. He knows that he will be getting pigs in from other places where the *Te* is held before it arrives in his locality. He knows to whom he has given presents, and he knows where those presents have gone. He will carefully watch which pig is being returned for his gift, and diligently follow the route along which the pig is exchanged.

#### 4. The System Explained

This is the place to explain in detail the system of the exchange.

Chief Tuwink of the hamlet Pwakare gives a shell to Pjasjo of Tiljibus. Pjasjo agrees to send him a pig on the occasion of the *Te*, and adds a stake to his row at his meeting ground. Pjasjo does not keep the shell, but passes it on to Pjuk of Kopenabare. Pjuk promises a pig and adds a stake to his line. Pjuk sends the shell on to Kiriljo of Milikinne. Kiriljo sends it on to Kopio of Aremand. Each of them will return a pig to the man from whom he immediately received the shell, and add another stake to his row. Thus, one item may travel a long way. Chief Tuwink keeps in contact with the first man, Pjasjo; Pjasjo keeps in touch with the next, and so on. They all know where the shell has gone, and when the exchange comes down the line, each knows whether a pig is coming or not. One has to keep in mind that all the gifts are going in one direction, and that the pigs are coming down along the same route, but in the opposite direction.

When the festival takes place in Aremand, Kopio's place, he will have a pig ready to give to Kiriljo. He ties it to a stake, and after the show presents it to Kiriljo. The latter takes the pig to his house, and when his hamlet has the *Te* he ties the pig to a stake and gives it to Pjuk. Pjuk takes it home and waits for the *Te* to take place at Kopenabare. From there it goes to Pjasjo of Tiljibus, and when Tiljibus has the *Te*, Pjasjo ties the pig to one of his stakes and gives it to Tuwink. Tuwink probably owes a pig to some other man down the line for a present received earlier, and he will tie the pig to a stake and give it away again.

It can easily be imagined that the condition of the pig does not benefit from being exchanged every few days. It receives little food from the temporary owner, because he is not particularly interested, and since he may have more pigs than usual to look after during the *Te*, he often does not have enough food for all of them. It often happens that a pig dies along the route. If it dies near the final stage of its journey, the ultimate recipient is called and he may take the meat. But should it die farther up the line, the chain is broken and the men down the line will not get their pig, unless the man



in whose possession the pig dies can supply another that is still unpledged. If not, the others will have a hard time getting the shell or other present back.

It is amazing how a man with a line of over a hundred stakes is ever able to remember all the presents he has given out, and all the people to whom these have been passed on, and to figure out along what route the pigs will come. Many negotiations, talks, conferences and contacts are necessary to keep up with this business. I think these preparatory talks are the most important part of the *Te*. The show on the day of the display and exchange is rather disappointing. But the real work of organization is done before that.

The organization of a festival in which a vast area with well over 50 000 natives participates, is not a minor business. Every detail must be talked over. Natives from one part of the area have to know what the others think. First of all, they must agree on the time when the *Te* will be held. If natives of a certain section judge that they do not have enough pigs, they will demand that the *Te* be put off for a while. These meetings at which the natives get together and talk are organized from time to time by one or the other clan. A youth singsing may be held, with the singsing taking second place, while the talk about the *Te* is the real purpose for which the older people come together. I remember one youth singsing (something like an initiation singsing ?) held near my station, where the youths grew impatient and angry because the old folks paid no attention to their singsing but kept on talking and talking. Another occasion for bringing people together is a great meal. During the dry months, men and boys often go on a long hunt in the bush. They usually manage to catch a large number of marsupials. Word is sent out that there will be a meeting soon. People come in from all directions. While the food is being cooked the men talk and discuss the *Te*. It is the old people who do the talking. I have never found a real chief, some one representing a group or clan, whose decision stands. But I have observed that old men do the talking and the rest accept whatever is decided upon by them. Men of great wealth, even if not yet old, can wield much influence, but they remain second in authority.

What with all this talking, it took a long time for the *Te* to get on its way. Time and again rumours had it that they had started at Kore<sup>1</sup>, but it was always denied again. To show the excitement and tension among the natives, let me add that I tried to get a house built at one place in March, 1949. They could not do it, they said, because the *Te* was near at hand and they did not wish to be hampered by being engaged in work for a white man. It was not until December, however, that the *Te* started to move, and it was July, 1950, before it was finally held at that place.

---

<sup>1</sup> Variants of this name are : Gauwel, and Kaugel.



a : Meeting ground  
with stakes.



b : Chief lining up his pigs day be-  
fore the exchange, near his house.



c : →  
Part of the  
crowd during  
the show.



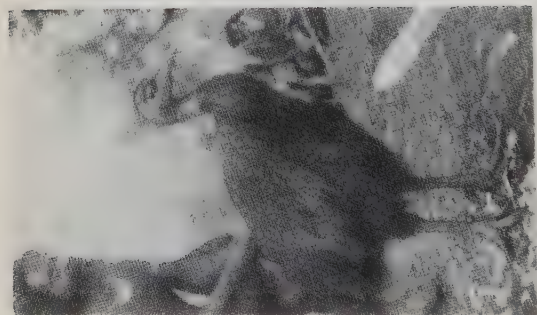
d : Day of the *Te*. First pigs are brought  
in, and tied to the stakes.

e : Chief at the ceremony. Bird of Para-  
dise feathers in his hair. A *paruwink* shell  
on his forehead, a *tam* shell on his chest.  
He is gleaming with pig fat.



Photos : G. A. M. BUS.





← a : Cassowary ready for parade.



b : Close-up of a net bag with pearl shells.

c : The carriers line up, as they arrive at the meeting ground.



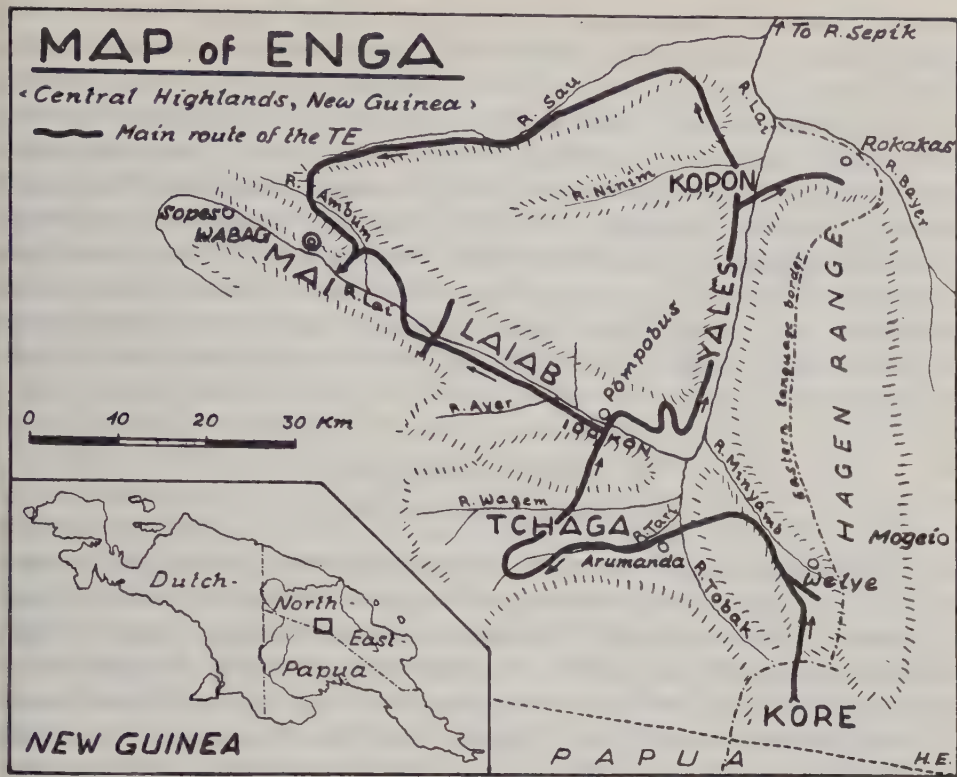
d : Parade entering meeting ground. Ahead go men with the cassowaries. Next the men who carry the net bags with pearl shells. They have just turned around, showing the shells. The chiefs follow, singing.



Photos : G. A. M. BUS.







## 5. Route of the Te

Finally, after months of preparation and interminable talks, the *Te* was actually started. I have already pointed out that it follows a certain route. It starts in the district known to these natives as Kore, which lies at the eastern edge of the Enga area, where the latter adjoins the region on the eastern side of the Hagen Range. As a matter of fact, the natives of Kore speak a dialect that differs from the Enga language (or Tchaga dialect, as Dr. CAPELL calls it <sup>2</sup>). From Kore the festival goes to Welye and neighbourhood in the Minjamp valley. This is still more or less among the spurs of the Hagen Range. Then it is held in Tchaga, the valley directly south of the Lai valley and parallel with it. From Tchaga it goes to the part of the Lai valley known as Laiab. It is here that I have my station and it is from here that I made my observations. The Idokon, one of the clans in the Laiab, occupy approximately the central point of the route. After Idokon held its *Te*, it was rather difficult to follow the route, because it branched out in several directions : one towards the east and northeast, and one towards the west, up the Lai valley to the district called Mai, which is near Wabag. From Kopon the route follows two directions : one goes all

<sup>2</sup> A. CAPELL, *Distribution of Languages in the Central Highlands, New Guinea* (Oceania 19. 1948. p. 105); cf. JOHN CROTTY, *First Dictionary of Tchaga Language, Central Highlands, New Guinea* (Anthropos 46. 1951. pp. 933-963).

the way round the northern extremity of the Hagen Range, where the language border with the Mogeï tribe is located, somewhere near Rokakas (Mikimikian and Djujukam); the other crosses into the Sau valley. Passing up the Sau River, and crossing the intervening range, it catches up with the westerly route in the Ambum valley, near Wabag. Continuing westward, the route passes just beyond the government station at Wabag, and takes in the lower Ambum valley. It is remarkable that the *Te* goes as far as the language border in the east, but in the west does not even come near the border. It is very likely that the *Te* originally came from the tribes east of the Hagen Range, where a similar festival is known under the name *Moka*<sup>3</sup>. Our interpreters even use this word *Moka* when interpreting the word *Te* to us.

## 6. Proximate Preparations

### a) Meeting Places Respected

The meeting ground has been cleared and the stakes placed as described earlier. The last few weeks before the *Te* is to be held at a certain ground, the latter must be respected. There must be no loud talking, no yelling and shouting, and no playing upon it. At Pumakos I have a school right at the meeting ground, and the boys are accustomed to play football in one corner of it. But when the time of the *Te* came near, the older people forbade all playing and all noise, and finally took the football away from the boys when the latter did not obey. The whole *Te* struck me as very quiet, almost solemn, as compared with other native feasts. People move around noiselessly and speak in a low voice. Even with thousands of natives gathered, all that can be heard is an indistinguishable murmur. The *Te* was still in the Tchaga area when my nearest neighbors asked me not to ring the bell at the station for the next five days.

### b) Personal Preparation

I was told that old Janda and his sons were acting like recluses in preparation for their *Te*. It had now come into their sphere of interest, as it was being held by a clan from which they expected some pigs. To make sure that everything would develop as they wished and turn out successful, they had to observe certain restrictions. Janda, the old man, and about half a dozen of his sons and sons-in-law retired to the old man's house and stayed there for five days. During these days they were not allowed to speak to anybody else. Amongst themselves they could speak quietly, and especially the old man took the opportunity to instruct his sons about the old traditions handed down by their forefathers regarding the *Te*. They also observed certain food restrictions. The sweet potato (*mabu* or *aina*) which is their "daily bread" in everyday life and nearly their only food (everything else

<sup>3</sup> GEORG F. VICEDOM and HERBERT TISCHNER, *Die Mbowamb*. Hamburg 1943-1948. Vol. II, p. 451; cf. *Anthropos* 45, 1950, pp. 459-463.

is regarded as "sweets") was not eaten. Bananas, corn and sugar can be taken, but when not much of such food is available, as in the case of Janda and his sons, they have to go hungry.

During these five days they thoroughly clean the yard in front of the house, and with sticks and twigs make a square on the ground. They then sit around the square and watch a little spot inside it. If a small insect, v. g. an ant (though any other insect will do), enters the square it counts for one pig that they will receive during the *Te*. A red insect indicates a reddish or light-coloured pig; a black insect promises a black pig. If they find a small piece of bright white sand in the square, they know they will receive a shell during the *Te*. While looking for such objects, they keep a magic formula in mind. The old man, who is one of my best friends here, could not be persuaded to tell me that formula, for fear the spirits would punish him if he did so.

Before they leave the house the men dress for the *Te*. They do not paint their faces in gay colours, nor do they use their colourful feathers as on other feastdays. Their hair is made up as usual and thoroughly blackened; faces are painted black with a mixture of soot and pig fat. Even Old Janda had blackened his white beard. A few simple feathers may be put in the hair, and silvery gray leaves are pinned in front of their wig. When they again appear in public, they still maintain silence, and are not permitted to speak until they arrive at the meeting ground where they are to see their first *Te*. It is strange to see half a dozen men walking around without saying a word. They made an exception for me. Out of respect they spoke to me, but not more than was strictly necessary and in as few words as possible. Old Janda told me where he was going, but in so doing he tried to keep his mouth closed and his teeth clenched together. The food restrictions were still in force, and were to continue for a few more days.

It was a bit sad to meet Janda a few days later, and to learn that he had not received a single pig from that first clan, whereas he had expected several.

### c) The Day Preceding the *Te*

One or two days before the exchange is to take place, people of the clan gather at the meeting ground or somewhere near it. They bring together their pearl shells (*mamaku*) which they count. They then discuss to whom the shells will be given on the following day. This is not easily decided, and much talking may have to be done, especially if some prospective recipient is present and he realizes that he is not getting what he thinks he ought to. After they make up their minds to whom they will give the shells, the latter are nicely arranged in a netbag. These bags when opened out flat on the ground have an oval shape with two long loose ends. A layer of grass is spread out in the bag, and on top of this the shells are displayed. By tying the upper side of the bag to a stick, and pinning the under side to it at various places, the shells are held securely in place, and the whole shell-filled bag forms a sort of shield (pl. 2 b). All the shells are framed in red clay and are painted a reddish colour. The paint is imported from Papua, south-west of here. How it is prepared people here could not tell me.



Later in the day, the men who will display and hand out pigs the following day, line up all their pigs near their respective houses. For this purpose each has a row of sticks (*ki*) ready, close to his house. These stakes are a bit longer than the ones on the meeting ground, and instead of being pointed at the top are cut off at a sharp angle (fig. 2). Rich men have very many, of course, sometimes 150 or more. One great chief must have had about 300, as far as I could estimate (pl. 1 *b*). People who expect to receive a pig from a certain man next day gather round his house. When all the pigs are lined up, the owner points out the pig, or pigs as the case may be, which he intends to give to each one. Many of the waiting people are disappointed when the pig shown them is not as large as they expected, or when they find they are not to get a pig at all. Quarrels and scoldings are not unusual. By dint of much talking one may succeed in being offered a better pig.



Fig. 2.

Or, one may demand back the present previously given. The owner of the pig will feel hurt and ashamed, though, and often there is no possibility of getting back the gift, because it has already gone to somebody else.

## 7. The Day of the *Te*

When the great day finally comes, large crowds gather at the meeting ground. In some places the crowd numbers from two to three thousand people, at a conservative estimate (pl. 1 *c*). Some of the larger clans may even have the *Te* at different places at the same time, but in this case the parade with the shells is held only at one central ground.

The people behave very quietly. There is an almost solemn atmosphere among them. About ten o'clock the first pigs are brought in and tied to the stakes (pl. 1 *d*). The owners of the pigs are assisted by their wives and by the men who will later receive them. One chief after the other brings in his pigs. There is plenty of action and movement, but the quiet atmosphere still prevails. The big chiefs (*kamunk*) appear in festive dress. Gay feathers wave from their heads, the colours shining brightly in the sun. Their bodies gleam with pig fat or plant oil, which is smeared profusely all over the skin. A large *tam* shell <sup>4</sup> rests on the chest, a *pauwink* shell <sup>5</sup> on the forehead, and an axe hangs from the girdle (pl. 1 *e*). One boy was dressed as a chief, and took the place of his father who was too old. Each of the chiefs kills a pig at his own house while dressing in the morning. The idea behind it is apparently to make the spirits favourable towards the chief, so that his show may be a real success. The ropes, which are tied to one of the forelegs of each pig, are fastened to the stakes in a special way. They are wrapped a few

<sup>4</sup> Bailer shell.

<sup>5</sup> Also a Bailer shell, but cut in a different shape from the *tam*, and smaller.

times around the stake right near the ground, then spiral upward to the top where a knot is tied. This enables the man or woman to loosen the rope easily if the pig gets entangled in it, or starts a fight with a neighbouring pig. The rope is kept short, leaving the pig free movement within a radius of about a yard. Grey clay was rubbed into the backs of many of the pigs, giving them a silvery sheen. It is intended for decoration, but at the same time it serves as a slight protection against the heat of the sun.

As soon as all the pigs seem to be in, the enumeration starts. A chief, accompanied by some man who is very good at figuring, walks along his row of pigs counting them aloud. I noticed that on this occasion they counted by twos: two! four! six! etc.<sup>6</sup> The counter touches every second pig or stake with his stick as he calls the number. The chief follows him and keeps track of the count on his fingers. When they come to the end of the row, it takes a while before the two agree on the correct number. The chief further informs the counter about the number of pearl shells he will hand out, and the number of pigs he has sent out previous to the *Te*, for some reason or another. Then the counter announces in a loud voice how many pigs this chief has, and how many shells. The chief stands near his first pig and gives a boasting speech. He brags about his pigs, and shames, even insults his enemies and rivals. "You so and so, come near and see my pigs. You said I had none. But here are pigs as big as any in the world. One of these pigs would buy you a wife, and I have a whole row of them. They are my own breed. You are just a poor devil. From whom did I get them? Did you give me any?"

After a speech like this he kicks or hits his first pig, jumps up, and brandishing his axe and sputtering inarticulately he runs down along his line. If the row is very long he will stop somewhere in the middle, turn around and jump so that he faces all the people and then go on again. Two or more such stops may be made, depending on how long the row is. At the end he jumps up a few times and starts handing out the pigs. The recipients come forward to take their pigs away, often taking the stake too, and tie them up again somewhere nearby. If they do not expect to receive more pigs that same day, and have a long way to go, they will leave at once. I heard that at some places a little hut or shack was constructed at the end of the row of the greatest chief. When he arrived at the end of his row, the shack was burned, to show everybody how long this row really was. In the meantime, other chiefs are counting, making speeches and handing out pigs. There is much commotion and excitement now. Sometimes little riots start, when people try to pull a pig away from a man who, in their eyes, should not have received a pig at all, or at least not this pig, or who has failed in his duty to give them a pig. It is very seldom that these riots grow serious.

<sup>6</sup> After number 8 the counting continues by groups of four. Each group of four has a proper name. A new unity begins at 40 with its own special name. The counting thereupon starts again at number 1. I intend to publish an article in the *Anthropos* on the manner of counting among our people. On this subject cf. also: HEINRICH AUFENANGER, *Etwas über Zahl und Zählen bei den Gende im Bismarckgebirge Neuguineas* (*Anthropos* 33. 1938. pp. 273-277).

On one occasion I saw them put aside their knives and axes to start a fist fight. A mob of more than fifty people were gathered around one big pig. When they finally tired and decided to end the quarrel, the pig was dead! It just had not been able to stand that kind of treatment. One of the contending parties carried it home. The old people dislike these fights and throw mud and sand at the quarrelers in order to get them away from the meeting ground.

No time is wasted. One after the other counts his pigs and proceeds as described earlier. It was funny to hear one old man warning that they must hurry because it was getting dark. It was only eleven A. M. at the time.

When all the pigs have been handed out and the stakes removed, the last part of the ceremony can take place. This is the parade with the pearl shells followed by their distribution.

The parade starts at a house some distance away. At the head of the procession are a few cassowaries, which the men manage by a rope around their necks (pl. 2 a). The number of the birds depends on how many could be obtained. I have seen fourteen birds at one parade, and but two at another. Next follow the men who carry the net bags with the pearl shells. The bags hang from a stick laid across the men's shoulders, so that they cover the backs of the carriers (pl. 2 c). As explained above, each bag forms a large shield, the shiny side of the shells facing the spectators. Some heavy bags are carried by two men. The chiefs in their gaily coloured headdress follow the carriers, and behind them more men and boys join the parade to assist in the singing (pl. 2 d). The melody of the song is not particular to this occasion; I have heard the same at other festivals. Here is a sample of the words as used in many places, with only slight alterations made where the names of the clans require such.

*Cai*<sup>7</sup> *Mapea cai, Tupau meok ke lareno pu.*

Pearl shell of Mapea, pearl shell, Tupau pig you ask you go.

Translated: pearl shells of Mapea, you must go and ask pigs from Tupau. (Mapea is the locality where the Yokwent clan lives, and Tupau is the home of the Lunkibin.)

*Cai Mapea cai, kop ljak aru pirine pu.*

Pearl shell of Mapea, pearl shell, every place you disappear you go.

Translated: Pearl shells of Mapea, you must go and disappear everywhere.

Cassowaries and their guards rush forward about ten yards, then halt and wait. The carriers catch up with them, turn about and face the direction from whence they came, thus showing the shells to the people waiting at the meeting ground. The singing chiefs and men walk very slowly in rhythmical pace. When they reach the carriers the parade moves on again, and slowly, very slowly, the procession approaches the meeting ground. If the weather is good and it is not too late, they parade once or twice around the meeting ground. I liked this part of the show best<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> *Cai* really means: yellow. The Goldlip pearlshells have a shiny yellowish surface.

<sup>8</sup> This elaborate ceremonial surrounding the shells is remarkable. People attach great value to them, because they are the most important form of property, being beautiful and (formerly) very rare. I did not find a symbolic meaning attached to them,



When they have done enough singing the group dissolves, and immediately the cassowaries are distributed. The net bags are laid on the ground, undone and opened, and the distribution of shells takes place.

Each chief stands near his own bag. If he is a really rich man, all the pearl shells in the bag are his own. But if he does not have enough to fill a bag, other people share it with him. His men take out the shells and hand them to him. He stands up, holds the shell before his chest, and calls out the name of the recipient, repeating it several times. He calls only the name: "Jandaman Janda, Jandaman Janda, Jandaman Janda!" As soon as someone hears his name called, he jumps to his feet, and brandishing his axe and sputtering loudly he rushes up to the chief who holds the shell. With a leap he stops short directly in front of the chief, or (as I occasionally saw) circles around the chief a few times. He then accepts the shell and walks quietly back to where his people are seated. One after another is called in quick succession. Often the same man is recalled to receive more shells. He receives them one at a time, each time returning to his place and rushing forward again. The chief remembers to whom he has given each shell, though his men often help his memory a bit. After the shells are gone, some ceremonial axes and other decorations are given out. Sometimes the chiefs even hand out the decorations they are actually wearing.

The presents are distributed in rapid succession. But even so, when there are fourteen bags, each holding some sixteen or more shells, it takes quite a long time. I understand that the shells are usually given to men who have previously handed them out. Shells are not given in return for axes, and seldom in return for pigs. When everything has been handed out, the show is over. Without further ceremony, everybody leaves the place and returns home.

## 8. Conclusion

This is the end of the festival at that particular meeting ground. In the course of the next day or so the whole ceremony takes place at another meeting ground, but people who have already celebrated the festival on their own grounds take little or no interest in what happens at the places next in line. It is finished for them, and they return to their daily work in the gardens, which have been neglected for the past few months.

After a while, however, there will be more ceremonies. After the *Te* has been held throughout the whole area, all but a few of the exchanged pigs will be killed. Pieces of pork will be coming back along the same route the pigs followed. I cannot yet supply details about this final part of the *Te* because this lies in the future.

---

but with their transfer, the gift exchange is regarded as finished. The people of the Mai did not accept the shells from Idokon. Idokon had not given enough pigs in exchange for the gifts which the Mai people had sent down. By not accepting the shells, and leaving them at Idokon, the Mai people kept the *Te* unfinished, and Idokon still has the obligation of sending more pigs up to the Mai people. This incident will be settled in the near future, and then they will start on the next exchange.

Many questions remain to be answered.

It is certain that the *Te* festival is an ancient custom. Since the coming and settling down of the white man in 1943, however, the *Te* has been extended, and this in two ways: First, areas which had never before participated, did so this time. Clans west of Wabag take part now, whereas formerly the *Te* did not even go as far west as Wabag. Secondly, more people now display and exchange pigs. Formerly only big men could put on the show, but now many others can afford it. More pigs and more shells are also being handled. It means that riches have increased in the area. The peace established by the government control enables everybody to go any place he wishes and see the festival, a thing which was formerly impossible. The friendly exchange of pigs and shells did not mean the end of warfare or enmity. Enemies could not go into each others' territories. If they were expecting pigs from the enemy's area, they sent intermediaries to get them. People who had friends in the other clan or who had married into that clan would be sent as agents.

What is the original meaning of the whole *Te*? Frankly, I don't know. Perhaps religious, though religion does not seem to enter into it now. Was it a form of trade? Is the route always the same? I mean, does it always start at the same place, and do the pigs always go in the same direction, or will the whole ceremony travel in the opposite direction next time?<sup>9</sup> The route can be different. Next time, the gifts will probably go down to Kopon (Mikimakian and Djujakam), and the return route will start over there. I have reason to believe that on the *Te* previous to the one described in this article, the whole exchange went in the opposite direction: gifts going from east to west, pigs and shells going from west to east. In all cases the Idokon clan occupies a key position. When they have the *Te* again, more light may be shed on these points. The festival seems to be held about every four or five years. But even on this point my informants did not agree. Some said this was the first *Te* since the first permanent Administrative Officer arrived in the area (1943), while others said it was the second.

Regarding the next *Te*, I heard that many natives were rather disgusted this time because too many people did not fulfil their obligations, and the suggestion was made to boycott the next *Te*. But I feel sure that the festival is so much a part of their native economy, and so much liked by the majority, especially the *kamunk*, that the *Te* will be held again. We may be able to complete the picture after that.

---

<sup>9</sup> Now I have evidence that it will.

---

# Wahrsagerei bei den Bahaya (Tanganyika)

Von P. OTTO MORS P. A., Bukoba, Tanganyika Territory

## Inhalt :

### Einführung

#### I. Allgemeines

1. Der religiöse Hintergrund der Wahrsagerei : die Geisterwelt
2. Die Wahrsager der Bahaya : *bafumu* und *embandwa*
3. Anlaß und Grund zum Wahrsagen (*enshonga*)
4. Ort und Zeit des Wahrsagens
5. Mittel, die beim Wahrsagen benutzt werden

#### II. Die Orakel der *bafumu*

1. Rizinuskern-Orakel (*kuteka nshôga*)
2. Rispengras-Orakel (*bushungu*)
3. Kaffeebohnen-Orakel (*emwani*)
4. Baumwurzel-Orakel (*endagu y'emiti*)
5. Wahrsagen mit *muhai*-Medizin und Wasser
6. Hühner-Orakel (*kushara enkoko*)
  - a) Allgemeines
  - b) Der Hahn im Aberglauben
  - c) Das Huhn in den Sprichwörtern der Bahaya
  - d) Vollzug des Hühner-Orakels
  - e) Deutung des Orakels
  - f) Entlohnung des Wahrsagers (*omushara*)
7. Wahrsagen in der Rechtspraxis
  - a) Das Orakel mit dem Stab und der Zaubermagie (*kuragura enkoni*)
  - b) Das *ntondo*-Orakel
  - c) Wahrsagen mit dem *rubulirizo*-Stab
  - d) Wahrsagen mit einem Horn (*kagwi*)
  - e) Das Wahrsagen mit Amuletten (*engisha*)
  - f) Das *mugahya*-Orakel im Falle eines Diebstahls
  - g) Das Orakel mit einem Ameisenhäufel (*empiki*)

#### III. Die Orakel der *embandwa*

1. Allgemeines
2. Vorbereitungen
3. Vollzug des einfachen Orakels (*nyabusimbi*)
4. Das Orakel verbunden mit Ekstase (*kubandwa*)
5. Orakel des Geisterpriesters auswärts (*kuchunza enyege omu kiikaro*)
6. Das Stab-Orakel der Geisterpriesterin (*kugambisa oruhimbo*)
7. Das Wasser-Orakel (*kuteza amaizi*)
8. Vollendung des Orakels durch Beschwörung



## Einführung

Die Bahaya sind ein Mischstamm von 350 000 Bantunegern und negroiden Hamiten. Sie bewohnen das Westufer des Victoria Nyanza zwischen dem ersten und dritten südlichen Breitengrad. Der Stamm selbst besteht wieder aus mehreren Unterstämmen, die sich in Kultur, Sprache und Sitte etwas voneinander unterscheiden: den Baziba, Banyambo, Bakara, Babumbiro, Bahendangabo, Bayoza, Bahamba, Banyaihangiro und Banyakimwani.

Die Sprache der Bahaya, das Ruhaya, ist eine Bantusprache und wird in mehr oder wenig abgeänderten Dialekten auf dem ganzen Westufer des Victoria Nyanza gesprochen (Insel Ukerewe mit benachbartem Festland bis nach Ankole und Bunyoro im Uganda-Protectorat). Auch die Sprache der Banyarwanda erinnert vielfach an das Ruhaya; das erklärt sich daraus, daß die Westküste des Victoria Nyanza eine der Hauptdurchgangsstraßen der afrikanischen Völkerwanderung war.

Diese Notizen über die Stammessitten und die Stammesgeschichte wurden in der Ruhayasprache gesammelt, die ich selber durch täglichen Umgang während meiner 17jährigen Missionstätigkeit unter den Bahaya beherrsche. Viele Bahaya verstehen auch das Kiswaheli (Swaheli), weil dies die Schulsprache ist. Doch ist es nicht ratsam, sich dieser Zwischensprache zu bedienen, wenn man auf Genauigkeit Wert legt. Es ist eben nur eine angelernte Sprache, die nicht die Ausdrucksfülle der Muttersprache besitzt. Das Ruhaya ist bisher nur in Manuskript-Wörterbüchern der Missionare und in zwei gedruckten Grammatiken festgehalten. Dazu sind mehrere religiöse Schriften und Bücher in Ruhaya dem Volke zugänglich.

Was den Bildungsstand der Gewährsleute angeht, so muß man beachten, daß die Bahaya zu den fortschrittlichsten Negern Ostafrikas zählen. Sie sind schon in allen gewerblichen, kaufmännischen und akademischen Berufen vertreten. Meine Informationen erhielt ich meist von verständigen und vertrauenswürdigen Katechisten oder Angestellten der Mission. Sie kannten meine Vorliebe und machten auf manches aufmerksam, was ich als Europäer leicht übersehen hätte. Gelegentlich gab ich kleine Belohnungen, wobei ich aber vermied, die Gewinnsucht zu wecken. Es kam mir nicht auf die Quantität als vielmehr auf die Qualität der Beobachtungen an.

Vorarbeit war geleistet durch gelegentliche Notizen von deutschen Beamten im Kolonialblatt über Deutsch-Ostafrika und besonders durch H. RHESES Buch „Die Baziba“ (Stuttgart 1913)<sup>1</sup>.

Der Hauptgewährsmann von H. RHESE starb im September 1950. Franzisko Rwamugira — so hieß er — war als Dolmetscher (Kiswaheli-Ruhaya) und Schreiber bei den Deutschen und Engländern hoch angesehen. Durch Vermittlung von Missionaren kam er zu dieser Vertrauensstellung. Er

<sup>1</sup> Die Veröffentlichungen von meinem Mitbruder P. E. CÉSARD (Le Muhaya, l'Afrique Orientale, in: *Anthropos* 30. 1935. pp. 75-106, 451-462; 31. 1936. pp. 97-114, 489-508, 821-849; 32. 1937. pp. 15-60) sind in starker Anlehnung an H. RHESES Werk geschrieben.

selbst diente auch als Sekretär bei der Niederschrift der Geschichte seines Teilstammes, der Baziba, die von den Missionaren veranlaßt wurde. Franzisko Rwamugira trug sich mit dem Gedanken die Geschichte des Bahaya-stammes zu veröffentlichen; sein Tod wird ihn wohl daran gehindert haben. Vorher war die Kostenfrage das große Hindernis gewesen.

Vor einigen Jahren erhielt der emigrierte Ethnologe KORITSCHONER, jetzt CORY, von der Regierung den Auftrag, die Rechtsverhältnisse des Bahayastammes im Interesse einer einheitlichen Rechtsprechung in den einheimischen Gerichtshöfen schriftlich niederzulegen. Er tat es zusammen mit der Frau des damaligen Residenten von Bukoba, Mrs. HARTNOLL. Man stellte ihm von jedem Teilstamme zwei erfahrene Neger als Mitarbeiter zur Verfügung, die dann meist in der Kiswahelisprache Aufschluß gaben. Mit Beihilfe der Regierung wurden diese Ermittlungen über das Bahaya-Recht in englischer Sprache veröffentlicht, doch nur in einer beschränkten Anzahl von Exemplaren. Jede Gerichtsstelle der einheimischen Verwaltung erhielt ein Exemplar.

## I. Allgemeines

### 1. Der religiöse Hintergrund der Wahrsagerei : die Geisterwelt

Die Bahaya sind Animisten. Neben dem Hochgott *Katonda* (*kutonda* heißt erschaffen) glauben die Bahaya noch an *bachwezi*, wie *Kazoba*, *Irungu*, *Kisi*, *Nyakaremba*, *Mugasha*, die man mehr als personifizierte Naturkräfte auffassen muß. Der oberste *bachwezi* ist *Wamara*, der wohl nicht nur eine mythische Figur, sondern vermutlich eine geschichtliche Person war, Gründer eines großen Reiches der eingewanderten Hamiten. Alle Nachbarvölker der Bahaya, besonders im Uganda-Protektorat, kennen ihn. *Wamara* ist der Herr der Unterwelt.

Die Seelen der verstorbenen Könige (*bahinda*) und der getöteten Prinzen werden ebenfalls unter die mächtigen Geister gerechnet. Die Königsgeister kommen für die Wahrsagung wenig in Frage; die Prinzengeister sind meist Rachegeister. Solche rekrutieren sich auch aus berühmten Verbrechern.

Als nächste Gruppe in der absteigenden Hierarchie kommen die Geister der Gründer von Großfamilien (*enganda*) und den davon sich trennenden Teilklaus (*mahiga*). Der Einfluß dieser Stammväter macht sich in der Wahrsagerei schon stärker bemerkbar. Alsdann gibt es die Geister der Hausherrn gewöhnlichen Ranges. Frauen und Kindern wird nach dem Tode Einfluß auf die Überlebenden abgesprochen; sie waren auf Erden macht- und rechtlos und bleiben es auch nach dem Tode. Ausgenommen sind aber einige berühmte Prinzessinnen und solche Frauen, die einen eigenen Haushalt führten. Unter der Menge der Geister der Vorfahren einer Familie gibt es auch unzufriedene (*ensika*), die zu Lebzeiten verachtet und schlecht behandelt wurden. Sie werden nach dem Tode zu Plagegeistern. Dasselbe gilt auch von den Seelen junger Leute, die vor ihrer Heirat starben (*baruli*). Der gemeinsame Name der niederen Geister der Vorfahren ist *bazimu*; sie wohnen im *kuzimu* (Unterwelt) und kommen von da zurück zur Welt, um die Über-

lebenden zu überwachen. Die Bahaya glauben, daß die *bazimu* in der Nähe ihrer Gräber oder in gigantischen Bäumen, Felsen oder bei Quellen leben. In der Wind- und Wasserhose rasen sie über Land und See. Menschen, die an Nervenkrämpfen, hysterischen Anfällen und Schizophrenie leiden, werden von Plagegeistern (*enchweke*) gequält.

Der Hochgott *Katonda* kommt für die Wahrsagerei nicht in Frage. Als gutes Wesen erhält er auch keine Beachtung in Opfern oder sonstiger Verehrung. Gelegentlich wird er in Gebeten angerufen. Auch seine Oberaufseher und Verwalter von Erde, Wasser, Sonne und Feldern spielen in der Wahrsagerei keine wichtige Rolle. Sie sind ja auch Wohltäter der Menschen, die man durch Dankopfer und auch durch Bittopfer verehrt. Die Königsgeister halten es unter ihrer Würde, sich mit den alltäglichen Sorgen ihrer Untertanen abzugeben. Wohl aber müssen ihre Nachfolger auf dem Throne sich allmonatlich bei der heiligen Trommel, dem Wohnsitz der königlichen Geister, einfinden und dort ihre Bitten vorbringen und auch Ermahnungen entgegennehmen.

Mit den prinzlichen Rachegeistern verhält es sich schon anders. Prinz *Kimuli* wurde von eifersüchtigen Nebenfrauen seines Vaters umgebracht. Bei Brustleiden (Tuberkulose etc.) wendet man sich hauptsächlich an ihn, der blutspuckend sein Leben aushauchte. Jeder Teilstamm der Bahaya hat solche prinzliche Geister der eigenen Dynastie. Die Hauptrolle in der Wahrsagerei spielen die gewöhnlichen *bazimu*, die Geister der Vorfahren, die Häupter von Groß- und Kleinfamilien waren.

## 2. Die Wahrsager der Bahaya : *bafumu* und *embandwa*

### a) *bafumu* im allgemeinen

Die Bahaya glauben, daß die Geister der verstorbenen Könige, Prinzen, Stammesältesten und Familienhäupter zur Überwachung der Überlebenden und zum Wohle des ganzen Stammes unsichtbar auf Erden weilen. Gewiß verweise ihr Leib (*omubili*) im Grabe, ihre Seele (*omwoyo*) sei bei *Wamara* in der Unterwelt, aber ihr *muzimu* (d. h. Persönlichkeit) kehre auf die Erde zurück, um die Ausführung der Stammesüberlieferung zu überwachen und sie den Nachkommen einzuschärfen. Den gehorsamen Kindern gewährten sie Belohnung durch irdisches Wohlergehen, während die treulosen Nachkommen unter Krankheit und Unglück zu leiden hätten. Der Muhaya ist bei Tag und Nacht von dem argwöhnischen Auge der *bazimu* überwacht ; wehe ihm, wenn er einen Fehltritt tut und eine der vielen Stammesvorschriften unberücksichtigt läßt, sei es aus menschlicher Schwäche und unbewußt, sei es aus Gleichgültigkeit oder Bosheit, also bewußt.

Das Wünschen und Wollen der Geister der Ahnen ist nicht leicht festzustellen ; oft geht es zusammen mit den Gesetzen der Natur, manchmal wird es von diesen durchkreuzt. Um in den Schwierigkeiten der Wechselfälle des Alltagslebens klar den Willen der Geister der Ahnen zu erkennen, bedarf es besonderer Kenntnisse und in gewissem Sinne übermenschlicher



Fähigkeiten. Dies zu besitzen schreiben sich gewisse Männer und Frauen zu, die man *bafumu* nennt.

Die Bahaya glauben, daß gewisse empfindliche Naturen in Träumen und sonstwie mit den *bazimu*, den Geistern der Vorfahren näheren Kontakt bekommen. Infolgedessen erhielten sie auch größere Einsicht in die Wege der Geister. Sie würden somit fähig, deren Willen zu verstehen. Ihre Kenntnisse des Geheimnisvollen in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft vermehre sich durch die geheimnisvollen Mitteilungen der Geister an sie.

Die Bahaya haben in gewissem Sinne recht, wenn sie den *bafumu* überdurchschnittliches Erkennen und Verstehen zuschreiben. Kein Minderbegabter kann *mufumu* werden und bleiben. Die *bafumu* sind die Naturkundigen und die Psychologen unter den Bahaya. Sie bekennen sich zum Fortschritt. Durch Reisen und Beobachtungen bei den Nachbarstämmen haben sie sich ein großes Maß von Welt- und Menschenkenntnis angeeignet. Sie haben der Nachbarn Heilmethoden und sonstige nützliche Einrichtungen studiert. Die Magie der Nachbarn hat keine Geheimnisse mehr für sie. Zu Hause gehen sie auf Entdeckungen aus; und man kann ihrem praktischen Sinn und ihrer scharfen Beobachtungsgabe den Erfolg nicht absprechen. Ihre besondere Veranlagung gibt ihnen die Möglichkeit zur Gewinnung eines erstaunlichen Maßes von nützlichen Kenntnissen. Davor beugen sich gerne ihre weniger begünstigten Stammesgenossen, die hilfesuchend zu ihnen kommen. Die *bafumu* sind stets mit Rat und Auskunft über die verwickelten Tagesfragen zur Hand. Ihr Ansehen wird erhöht, indem sie das Magische, das Geheimnisvolle mit dem natürlichen Wissen und Können verbinden.

#### b) *bafumu* im besonderen : *bahango* und *bake*

Jeder Muhaya weiß, daß die Lebenserfahrung und Naturkenntnis der *bafumu* verschieden ist; die *bafumu* stehen den Geistern verschieden nahe. Deswegen unterscheiden die Bahaya „große“ (*abahango*) und „kleine“ (*abake*) *bafumu*.

Eine alte Frau, die ein wirksames Hausmittel gegen irgendeine Krankheit kennt, wird *mufumu* genannt. Es würde aber keinem Muhaya einfallen zu ihr zum Wahrsagen zu gehen. Dagegen gibt es andere Frauen, die sich mit Zukunftsdeutung befassen, was *kubasha* genannt wird. Auch sie werden *bafumu* genannt, aber ihr Treiben wird nicht sehr ernst genommen. Es wird eher als ein Spiel angesehen. Trotzdem verdienen sie einen gewissen Grad von Vertrauen. Ihre Zahl ist in jedem größeren Dorfe beträchtlich. Sie betreiben ihr Handwerk aus Gefälligkeit für Freundinnen; von Fremden nehmen sie auch eine kleine Entschädigung an.

Die *bafumu*-Heilkundigen, seien es Frauen oder Männer, umgeben ihr oft wirksames Heilverfahren mit geheimnisvollen Zeremonien. Aber diese Art von *bafumu* kommt für Wahrsagerei nicht in Frage. Ihre Arbeit ist eine doppelte: die des Doktors und die des Apothekers. Ich kenne Fälle, wo alle europäischen Heilmittel versagten, während die Arzneien der *bafumu* prompte Heilung herbeiführten. Einer dieser *mufumu* war Spezialist in Heilung von Delirien und gewissen Arten von Irrsinn. Wahrscheinlich handelte es sich um Gegengifte in Fällen, wo das Übermaß der Dosis eines einheimischen

Heilmittels solche Störungen verursacht hatte. Leider sind manche *bafumu* so geldgierig, daß sie ihr Geheimnis mit ins Grab nehmen; selbst die nächsten Verwandten bleiben in Unkenntnis darüber.

Neben den *bafumu*-Heilkundigen, die auch die „kleinen“ *bafumu* genannt werden, gibt es die *bafumu*-Wahrsager, die „großen“ *bafumu* (*abahango*). Sie sollen im Traume, in stiller Besinnlichkeit Erleuchtungen von den Geistern erhalten, die sie zum Wohle der Mitmenschen beim Wahrsagen verwerten.

### c) Die *embandwa* — Geisterpriester

Eine besondere Gruppe unter den „großen“ *bafumu* sind die *embandwa*, Medien-Wahrsager.

Die Bahaya glauben, daß die großen Geister der Könige, Prinzen und Stammesväter zeitweise Besitz nehmen von einem Medium, das gleichsam ihre Frau und Sprachrohr, ihr leibhafter Vertreter ist (*kubandwa*). Die *embandwa* nehmen teil am Wissen der großen Geister, die durch sie sprechen. Zu ihnen nimmt der Muhaya seine Zuflucht in allen wichtigen Fragen des Lebens, wenn es um Leben und Tod geht. *Embandwa* sind aber nicht nur Wahrsager, meist sind sie auch Vollstrecker der Rache der Geister an ungehorsamen Nachkommen. Im allgemeinen gilt der *embandwa* als Vermittler zwischen Mensch und Großgeist.

## 3. Anlaß und Grund zum Wahrsagen (*enshonga*)

Die Bahaya haben viele Anlässe zum Wahrsagen im Sinne von Befragen der Geister. Mit der Wahrsagerei hängt auch die Beschwörung von Kranken zusammen. Soll ein Kind geboren werden, so will man sich über den guten Verlauf der Geburt vergewissern und dementsprechend seine Vorkehrungen treffen. Der *mufumu* wird schon einen guten Bescheid geben. Oft gibt der *mufumu* auch wirksame Amulette, die ihm ein zusätzliches Honorar einbringen.

Kleinkinder und besonders die Bahayakinder, deren Mütter nicht viel von Kinderpflege verstehen, sind leicht der Gefahr von Erkrankungen ausgesetzt. Bei der großen Kinderliebe der Bahayaeltern haben die *bafumu* viel zu tun, um ratsuchenden und um das Leben ihrer Kinder bangenden Eltern einen froheren Blick in die Zukunft zu geben. Oft ist es auch die Krankheit der Gattin oder des Gatten, die Anlaß gibt zum Befragen der Geister über den Ursprung des Unglückes. Bei den alltäglichen Krankheitsfällen wendet man sich meist nur an den *mufumu*. Handelt es sich aber um langwieriges Leiden, so wird der *embandwa* befragt, weil man vermutet, daß die großen Geister die Hand dabei im Spiele haben.

Ist das Kind erwachsen, so muß man ihm einen Lebensgefährten geben. Diese vielseitige Frage soll wiederum vom *mufumu* und schließlich auch vom *embandwa* gelöst werden. Sie sollen den Segen der Geister für den Lebensbund vermitteln.

Hat ein Hausvater eine wichtige Geschäftsreise oder einen wichtigen Kauf zu betätigen, so erkundigt er sich zuvor bei den *bazimu* seiner Vorfahren über die Zweckmäßigkeit und den guten Ausgang des Unternehmens.

Er tut dasselbe, wenn er seinen Hofdienst antreten muß und dabei vom König eine Gunst erlangen will. Für den Muhaya besagt Unglück, Krankheit oder Tod immer ein Eingreifen der Geister, und deshalb drängt es ihn, in seinen Nöten des Alltags und bei den schweren Schicksalsschlägen des Lebens seine Zuflucht zum Befragen der Geister zu nehmen. Je größer die Not ist, desto weniger verläßt er sich auf seine eigene Kenntnis und Kraft und desto mehr vertraut er auf die Hilfe der Freunde der Geister, die *bafumu* und *embandwa*.

#### 4. Ort und Zeit des Wahrsagens

Das Wahrsagen als Befragen der Geister kann überall vorgenommen werden. Es gibt aber doch einige bevorzugte Orte, so z. B. vor dem Hausaltar, *kiikaro* oder *rubaya* genannt. Hier werden die Hausgeister verehrt. Meist geht der Muhaya zum Wohnsitz des *mufumu* oder *embandwa*. Vermögende und höherstehende Leute lassen den Wahrsager zu sich kommen. Im eigenen Heim hat der *embandwa* einen seinem Geistherrn geweihten Schrein. Der *mufumu* ist nicht so vom Ort abhängig. Während der *embandwa* meist bei Nacht die Geister befragt, kann man zum *mufumu* zu jeder Tageszeit kommen. Die *embandwa* lieben es, auf der Straße in der Unterhaltung, besonders mit Frauen, die sie unterwegs treffen, die Zukunft zu deuten.

Die Bahaya befragen meist nicht nur einen Wahrsager, sondern gehen in verschiedene Orte, um nachher einen Vergleich über die erhaltenen Auskünfte anstellen zu können. Den Wahrsagern wird ihre Antwort oft dadurch leicht gemacht, daß sie bei öfterem Zusammenkommen gegenseitig sich alle wichtigen Vorkommnisse der ganzen Umgegend mitteilen. Sie machen gerne Hausbesuche und sind bei den Biergelagen zugegen. Was dann als Antwort der Geister gegeben wird, ist oft nur schlaues Verwenden der so gewonnenen Kenntnisse.

#### 5. Mittel, die beim Wahrsagen benutzt werden

Das Befragen der Geister wird mit allerhand Zeremonien umgeben. Der gewöhnliche Mann benutzt zu seinem Wahrsagen meist die Kerne von den Früchten des Rizinusbäumchens oder trockene Bohnen oder auch enthülste Erdnüsse.

Die *bafumu* benützen oft Rispengras oder die Eingeweide eines Huhnes, um wichtige Entscheidungen und Antworten zu geben. Alltagsfragen lösen sie mit Benutzung von Kaffeebohnen in einer mit Wasser gefüllten Schüssel. Alte Frauen wahrsagen durch Anschlagen eines klingenden Stabes. Sehr beliebt ist auch das Befragen eines mit Amuletten gefüllten Antilopenhornes. In andern Fällen sieht das Wahrsagen wie ein Würfelspiel aus, bei dem die Würfel in die Höhe geworfen werden. Der *embandwa* versetzt sich in ekstatischen Zustand, der Nervenankämpfen ähnlich ist. Es ist leicht verständlich, daß einfache Leute dadurch stark beeindruckt werden. Auch die Bauchrednerkunst und sakrale Sprache der Geisterbeschwörer gehört mit zur Wahrsagerei.



## II. Die Orakel der bafumu

### 1. Rizinuskern-Orakel (*kuteka nshôga*)

Eines Tages ging ich mit einem meiner Katechisten über Feld. An einer Kreuzung der Pfade sahen wir Rizinuskerne auf dem Boden liegen. Da fragte mich mein Begleiter: „Wissen Sie, was diese Kerne bedeuten?“ Ich mußte gestehen, daß ich keine Ahnung davon hatte. Allerdings war mir der Ausdruck *kuteka nshôga* schon mehrmals begegnet, und ich wußte ungefähr, worum es sich handelte. Aber *nshôga* hatte ich noch nie gesehen. Ich hob die Kerne auf: platte, zebrafarbene, kleine Bohnen. Sie stammten vom *mujuma*-Strauch (Rizinus), der sie als Früchte in Kapseln eingeschlossen trägt. Ich wurde belehrt, daß diese *nshôga* nicht mehr ganz gebrauchsfähig waren, es fehlte ihnen die Nase, die Handhabe; sie hatten Ungünstiges prophezeit und wurden deshalb an heiligem Orte, an einer Kreuzung des Weges weggeworfen.

Wir waren noch ziemlich weit vom Dorfe entfernt. Unterwegs erfuhr ich nun den ganzen Sachverhalt des Wahrsagens mit den *nshôga*. Kaum waren wir bei den ersten Hütten angekommen, da nahm der Katechist mich beiseite und sagte: „Kommen Sie mal und sehen Sie sich diese *nshôga* an, die frisch gestellt sind.“ Er hatte sofort die ziemlich verborgene Stelle entdeckt, wo der Hausbesitzer das Wahrsagen vornahm. Mein Katechist kannte sich in den Praktiken aus, weil sein Vater selbst *embandwa* war. In seiner Jugend mußte er seinem Vater häufig helfen.

Fast in jedem Bananenhain der Bahaya wächst die Rizinusstaude, der bis zu 3 m hohe Wunderbaum (*Ricinus communis*). Die Samen enthalten das als Purgativ und in der Technik verwendete Rizinusöl (Christpalmöl). Nur einmal sah ich Neger, die eine größere Menge der Rizinuskerne gesammelt hatten, zu welchem Zwecke konnte ich allerdings nicht erfahren. Die Bahaya suchen die schönsten, besonders die weißfarbenen, aus für das Wahrsagen. Dabei müssen sie beachten, daß die kleinen Stiele an den Kernen bleiben. Auch weiß-schwarz gefärbte Kerne werden benutzt. Die Stämmchen der Rizinusstaude dienen besonders als Stützen ausgereifter Bananentrauben.

#### a) Ausführung des Wahrsagens

Das *kuteka nshôga* oder *kushôroma nshôga* oder auch *kurágura nshôga* beginnt mit der Auslese schöner, getrockneter Kerne. Man braucht dazu zweimal drei Kerne: die Gruppe der Freunde und Feinde. In jeder Abteilung gibt es einen männlichen Kern, d. h. einen Kern mit Stiel oder Lippe (*rushaija* bedeutend: der Mann) und zwei weibliche (*enkazi*), die ohne Stiel sein müssen. Der Kernansatz dient nämlich den kleinen Wanderameisen — die rötlichen werden *busisi* und die schwarzen *binyomo* genannt — zur Bewegung der Kerne, was etwas Wesentliches für die Deutung des Orakels ist.

Um eine glatte Bahn zu haben, benutzen die Bahaya ein Stück Rinde eines alten Bananenstumpfes. Die weiblichen Kerne liegen auf der einen Seite als Freunde, und auf der andern Seite werden sie als Gegenspieler und

feindliches Element gedacht. Auf die weiblichen Partner werden die männlichen gelegt; beide Gruppen erscheinen wie kleine Pyramiden. Zum Schutze gegen störende Einflüsse von oben her wird ein zweites Stück von Bananenstamm-Rinde benutzt, wie man zwei Hohlziegel übereinanderlegt.

Wenn der männliche Kern auf die beiden nebeneinander liegenden weiblichen gelegt wird, spuckt der Fragesteller zuerst auf den Kern und sagt dabei: „Sag mir, ob mein böser Nachbar, der mich zu verhexen sucht, mich wirklich töten kann oder nicht.“ Diese Fragestellung wird jeweils nach der Art des Anliegens des Orakelstellers geändert. Das Anspucken der Wahrsagemittel unter Hinzufügung der Bitte um Aufschluß ist sehr allgemein bei der Befragung der Geister. Der Speichel gilt wohl als ein Teil der Seele. Die Kerne werden meistens abends an einer geschützten Stelle in unmittelbarer Nähe der Hütte vom Fragesteller zurechtgelegt. Von dieser Zeit an enthält er sich jeder ungeziemenden und gewalttätigen Handlung, um sich nicht die Gunst der angerufenen Hausgeister zu verscherzen.

#### b) Deutung des Orakels (*kutomerera nshôga*)

Man muß sich unwillkürlich fragen, warum die Bahaya mit Vorliebe die Rizinusfrüchte oder Erdnüsse zum Wahrsagen benutzen. Dies hängt mit dem Fett- oder vielmehr mit dem Ölgehalt dieser Früchte zusammen. Die Wanderameisen werden durch den Fettgeruch angezogen und bearbeiten nun die Kerne, die sie in verschiedener Richtung drehen und schieben.

Ich konnte selbst sehr oft die Richtigkeit dieser Behauptung meiner Gewährsmänner feststellen. Ließ ich über Nacht einmal einen Rest meines Butterbrotes auf dem Tische liegen, so fand ich am Morgen, daß es zum Teil von diesen kleinen Ameisen aufgezehrt war. Schon an gewöhnliches Brot machen sie sich heran, bevorzugen aber immer fette Speisen. Deswegen enthielten die Neger ihre Erdnüsse nur nach Bedarf, um sie gegen diese zahlreichen und gefräßigen Ameisen zu schützen.

Die Rizinuskerne werden nun während der Nacht von Ameisen, aber auch anderen Insekten hin und her geschoben. Der männliche Kern wird wegen seiner erhöhten Lage am meisten bewegt. Er gleitet rasch über die weiblichen Partner herab und kommt so in Bewegung.

Am frühen Morgen, gleich nach dem Aufstehen, geht der Fragesteller sofort zu dem gestellten Orakel. Er übersieht kurz die Lage der Kerne und deckt sie wieder zu. Dann läßt er sich von seiner Frau das Waschwasser reichen und schickt sie zum Nachbar, dem Vertrauten des Hauses, um ihn zur Deutung des Orakels herbeizurufen. Handelt es sich um eine wichtige Angelegenheit, so wird ein *mufumu* zu Rate gezogen.

Nun werden die verschiedenen Lagen des männlichen Kernes zu den weiblichen und die der beiden Gruppen zueinander gedeutet. Liegt der männliche Partner vor seinen Frauen, so bedeutet es Schutz für den Haushalt. Die Seitenlage ist ein ungünstiges Vorzeichen. Ist der männliche Kern der feindlichen Gruppe gegen die andere Gruppe vorgerückt, so wird die Lage als ganz ungünstig beurteilt. Es bedeutet große Gefahr. Dasselbe ist der Fall, wenn der männliche Kern der freundlichen Gruppe mit feinem Sand

bedeckt ist oder in einer Vertiefung liegt. Dies bedeutet Tod und Begraben werden für den Fragesteller. Liegt der männliche Kern der Feindesgruppe vor seinen Frauen, so bedeutet es, daß man sich vor ihm in acht nehmen muß.

Bedeutet die Lage der Kerne Unglück und Gefahr, so werden sie als „böse“ (*zibi*) angesehen und müssen entfernt werden (*amahasira agalikwiragura*, d. h. schwarze Vorzeichen). Der Fragesteller bringt sie zusammen mit rituellen (symbolischen) Pflanzen, die das böse Omen wegnehmen sollen, ins Feld hinaus und wirft sie an einer Wegkreuzung weg. Sie sollen nicht als Wegweiser für die bösen Geister dienen. Es soll von ihnen kein Unheil ausgehen, besonders nicht für den Fragesteller.

Die Kerne aber, die eine günstige Vorhersage geben, werden zusammen mit rituellen, Glück symbolisierenden Pflanzen (z. B. *mwema*, *orutahangarwa*, *rugushura*) und Glücksamulettten in dürre Bananenblätter der *ntaragaza*- oder *ekira*-Art eingewickelt und am Männerpfosten der Hütte aufgehängt. Dieses Unterpfand des Glückes beschützt den Ehrensitz des Hausherrn vor allem Unheil.

Es kommt aber auch vor, daß die Lage der Orakelkerne dieselbe geblieben ist. Dies nennt man *eikumi* (zehn) oder *mushanju* (sieben). Der *mufumu* wird sagen, daß keine Gefahr für den Fragesteller bestehe (*eikumi tilyabeya*, *tilyaragura*). Findet sich der männliche Kern hinter seinen Frauen, so besagt dies, daß die Gefahr nicht groß ist, da sich der Feind im Innern des Hauses aufhält (*omu kisika*), das der Wohnraum der Frauen ist.

Sind beide Gruppen gleichmäßig gegeneinander vorgerückt, so bedeutet dies wiederum keine Gefahr oder keine Lüge (*eikumi tilinaganaga ebyawe ebyo otekire*).

Wird das Orakel über Glück oder Mißerfolg im Handel vorgenommen, so bedeutet der männliche Kern, der noch einem weiblichen Kern aufliegt, daß der Händler schwer beladen mit Reichtümern heimkehren wird.

Fragt man nach einer guten Arznei für einen Schwerkranken und findet man, daß der männliche Kern in einer Vertiefung liegt oder mit etwas Sand behaftet ist, so bedeutet dies den nahen Tod. Es wäre somit unnütz, weiter nach einer Medizin zu suchen.

## 2. Rispengras-Orakel (*bushungu*)

Das afrikanische Rispengras (*R.*, *Poa* der Gramineae) wird im allgemeinen höchstens einen halben Meter hoch. Es findet sich aber seltener als das Wiesen-Rispengras, das als Grasteppich für die Hütten benutzt wird.

### a) Die Vornahme des Orakels

Der Fragesteller legt am Abend die Rispen auf ein Stück Rinde des Bananenbaumes. Sie werden ebenfalls in Gruppen von Freund und Gegenspieler angeordnet. Jede Gruppe besteht wiederum aus einem männlichen und zwei weiblichen Partnern. Bevor die Hauptrisphe hingelegt wird, spuckt der Fragesteller auf sie und bringt dabei sein Anliegen vor. Ist seine Gattin oder sein Kind krank, dann sagt er: „Wenn die Krankheit davon kommt,



daß ich vielleicht vergaß, den ganzen Brautpreis für meine Frau zu zahlen, bitte, sag mir, wem ich noch etwas schuldig bin. Sollte aber der böse Geist der *Nyabulezi* (Beschützerin des Ehebettes) oder ein anderer Geist meiner Frau die Krankheit gebracht haben, bitte, laß es mich wissen. Ich bitte um Glück und Frieden (*obuhoro n'emirembe*).“

Die Rispen werden alsdann mit einem Stück Rinde eines Bananenstumpfes zugedeckt. Während der Nacht kommen wiederum Wanderameisen oder andere Kriechtieren, die die Rispen bewegen.

Am frühen Morgen erhebt sich der Fragesteller und sieht sofort nach der Lage der Rispen. Danach wäscht er sich und ruft den *mufumu*, damit er ihm bei der richtigen Deutung des Orakels helfe.

#### b) Auslegung des Orakels

Im vorausgesetzten Falle gilt als Gegenspieler sein Schwiegervater, dem er vielleicht noch einen Teil des Brautpreises seiner Frau schuldet. Finden sie, daß die Mann-Rispe auf einer der Frau-Rispen liegt, so bedeutet dies, daß der Rachegeist *nchweke* die Frau oder das Kind plagt, weil die Familie der Gattin noch einen Teil des Brautpreises zu bekommen hat. Der bestürzte Mann läßt sofort seinen Schwiegervater oder dessen Stellvertreter zu sich bitten, um über die Höhe der Schuld ins Reine zu kommen.

Der Schwiegervater selbst vergewissert sich über die Lage seiner Rispengruppe, die für ihn sprach und dankt den Geistern durch ein Opfer von neun (heilige Zahl) Seemuscheln (*nsimbi*). Diese Muscheln werden um die Hüfte der kranken Frau oder des Kindes gebunden, damit sie den bösen Zauber wegnehmen.

Das Rispengras-Orakel (*bushungu*) wird auch gerne vorgenommen, um einer unfruchtbaren Frau den von dem *nchweke*-Geist ihr vorenthaltenen Kindersegen zu verschaffen. Wird eine Rispe der Schwiegervatergruppe vor oder hinter der Gruppe des Fragestellers gefunden, so muß der Schwiegervater dem Geist *Nyabulezi* ein Opfer darbringen, das aus tausend Kaurimuscheln im Werte von einer Mark, einem Rindenstoff und Bier besteht. Es ist damit erwiesen, daß der böse Einfluß von der Familie des Schwiegervaters kommt.

Das *bushungu*-Orakel war in früheren Zeiten sehr beliebt, um sich über das gute Gelingen von Handel mit Steinsalz aus Bunyoro (Uganda-Protektorat) zu vergewissern. Fand man die Mann-Rispe außerhalb der Rindenunterlage, so war dies ein böses Vorzeichen, und man nahm Abstand von der Handelsreise. — Lag die Hauptrispe in der Mitte der Rindenfläche, so daß sie zwischen die Füße des Betrachtenden kommen mußte, so versprach man sich viel Glück und Erfolg auf der Handelsreise. Die Glücksrисpe wurde zusammen mit einem Amulett in ein dürres Bananenblatt gebunden und auf der Reise mit sich geführt. Dieses Unterpand des Glückes wird *omubogore* genannt.

### 3. Kaffeebohnen-Orakel (emwani)

#### a) Vorgang des Befragens der Geister (kweshsбора)

Der Kaffee wird nur selten als Getränk genossen. Die Bahaya haben von den Arabern, die als Sklavenjäger vor etwa hundert Jahren ins Innere vordrangen, den Genuß des Kau-Kaffees gelernt. Sind die Kaffeeekirschen voll entwickelt, so werden sie gepflückt, zusammen mit aromatischen Kräutern in Wasser gekocht und dann wieder an der Sonne getrocknet. In kleine Päckchen von dünnen Bananenblättern aufgeteilt, dient dieser Kaffee zu Geschenkwegen.

Die *bafumu* benutzen diesen Kau-Kaffee beim Befragen der Geister über Kranke. Für dieses wichtige Orakel war früher eine besondere Kleidung vorgeschrieben, bestehend aus der großen Kuhhaut, als Unterkleid getragen (*oruhu rw'engutu* oder *nkegete*), und der kleinen Kuhhaut, als Schultertuch getragen (*oruhu rw'ebebo*). Diese Gewandung spielt heute noch im Krönungszeremoniell des Königs eine Rolle. Sonst hat die Baumwolle die ehemalige Hirtenkleidung verdrängt. Man sagt, die Hirten hätten bei ihrer Einwanderung vor etwa 500 Jahren die ersten Kaffeepflanzen mitgebracht.

Die Vollziehung des Orakels darf in keiner Weise gestört sein; so müssen Mütter mit kleinen Kindern die Hütte verlassen und sich zum Nachbarn begeben; Kinder könnten ja leicht etwas tun, was sich nicht geziemt; jede Art von Streit ist verboten; die Köchin darf die Speisen nicht anbrennen oder das Herdfeuer ausgehen lassen; Geschlechtsverkehr ist ebenfalls untersagt; kein Fremder darf die Hütte betreten, es könnte sich ja ein Feind einschleichen, der einen bösen Zauber bringen könnte; aber auch jeden andern Besucher hält man fern (durch einen Wachtposten im Hofe), weil ein Mann, der einen andern beim Wahrsagen überrascht, ein Erbrecht in der betreffenden Hütte erhalten muß.

Bei Tage, und zwar vor der Ankunft des herbeigerufenen *mufumu*, füllt der Fragesteller eine Waschschüssel (ehemals aus Holz, jetzt aus Email) bis oben an mit klarem Wasser. Die Waschschüssel wird auf einen Grashügel gestellt, der sie am Umfallen hindert. Das Ganze wird auf dem Grasbelag des Fußbodens hergerichtet. Alsdann schneidet sich der Hausherr drei kleine Stöckchen und sucht einige Bohnen des Kau-Kaffees aus. Von einer Bohne nimmt er nur die Hälfte; sie ist der männliche Partner. Zwei weitere ganze Bohnen stellen das weibliche Element dar. Sobald der *mufumu* ankommt, wird er ehrfurchtsvoll begrüßt und zum Ehrenplatz geführt. Dann spuckt der Fragesteller auf die drei Stäbchen und bringt sein Anliegen vor. Er sagt etwa: „Du Geist, der du hierher gebracht wurdest durch eine Besucherin und nun meine Frau plagst, komm an dieses Stöckchen!“ Hierauf legt er die bespuckten Stäbchen zusammen mit neun (heilige Zahl) Kaurimuscheln und der Medizin, die zur Geisterbeschwörung gebraucht wird (*omwetango*) vor den *mufumu* nieder. Das Wasser in der Schüssel (*enyabugyo*) wird mit etwas weißem Staub vermischt. Nun nimmt der *mufumu* die Beschwörungsmittel und vermengt sie mit dem Wasser. Dies muß dreimal geschehen,

und jedesmal muß der Geist angerufen werden mit den Worten: „Gib Friede und Segen! Sag mir, was diesem Hause Unglück zufügt. Gib unserm Orakel guten Erfolg.“

Hat der *mufumu* sein Gewand angezogen, so bittet er nochmals um Segen für die ganze Familie (*obuhoro n'emirembe erare*). Schließlich wirft er die Kaffeebohnen (*enkazi*, die Frauen und *enshaija*, den männlichen Partner) in das heilige Wasser. Mit einem *mulinzi*-Stäbchen rührt er nun die Bohnen rasch in der Waschschüssel um und sucht sie dann plötzlich in ihrer Bewegung aufzuhalten. Stehen sie nicht sofort still, beschwört er sie mit den Worten: „*linda, leka, rwasha*“ (steh still!). Er muß diese Worte mehrmals wiederholen.

#### b) Deutung des Orakels

Stehen die Bohnen nun still, so wird die Lage des männlichen Partners festgestellt. Liegt er vor den Frauen, so ist das Vorzeichen von Glück gegeben. Der *mufumu* wiederholt das Spiel nochmals und findet dieselbe Glückstellung. Alsdann verlangt er, daß man ihm Kuhdung bringe. Ehrfürchtig werden die Glücksbohnen aus dem Wasser mit beiden Händen herausgefischt und zusammen mit dem Kuhdung in dürre Bananenblätter eingewickelt. Der Fragesteller und der Wahrsager beglückwünschen sich gegenseitig mit den Worten: „*Yezage, tata, yezage kurungi*“ (Freue dich, Vater, freue dich über dein Glück!).

Nun nimmt der *mufumu* die beiden kleinen Pakete mit den Glücksbohnen in Kuhdung und befestigt sie am *mushago*-Pfosten der Hütte, der nahe dem Familienschrein ist. Dabei ruft er nochmals die Geister an mit den Worten: „*Inywe batata na batatenkuru, mube inywe mundebera ebyengo ebilikwiya omu nsi*“ (Ihr meine Väter und meine Großväter, haltet Unglück von diesem Hause fern!). Der Hausherr bittet danach den großen Geist *Wamara*, den Beschützer aller Familien, daß er ihm Schutz und Segen schenken möge. Dazu bittet er um Kraft und ein langes Leben.

Ist die Lage der Bohnen ungünstig, so muß sich der Hausherr zuerst rituell reinigen. Die Bohnen werden ehrerbietig aus dem Wasser herausgenommen und mit symbolischen Pflanzen (*amahasira*) zusammengebunden. Der Hausherr bringt sie dann ins Feld hinaus und wirft sie an einem Scheideweg weg. Dabei beschwört er die Geister mit den Worten: „*Ramankya, eki kishenda twashenda endwara na kibi kyona*“ (Ihr Geister, wir vertreiben die Krankheit und jedes Unheil). Um sicher zu sein, daß keiner seiner Feinde die Orakelbohnen zum Verzaubern benutze, versteckt sie der Hausherr in einer Felsspalte oder wirft sie in eine Erdspalte.

Zu Hause verlangt der *mufumu* ein Opfer für die Geister. Man spendet ihnen einige Kaurimuscheln oder auch Kau-Kaffee. Alsdann verlangt der *mufumu* einen Stumpf aus dem Bananenfelde und läßt ihn in den Hof bringen. Er wird dort mit Amuletten behängt, die alles Unglück von der Hütte fernhalten sollen. Der Stumpf darf nicht beseitigt werden, sondern muß dort an Ort und Stelle verfaulen.

Nun kann der *mufumu* nochmals sein Glück versuchen; er muß sich anstrengen, ein günstiges Orakel zu geben, um einen Lohn zu empfangen.



Ist das Orakel günstig ausgefallen, so bleibt der Wahrsager die Nacht hindurch in der Hütte des Fragestellers, wo er mit Speise und Trank gut bewirtet wird. Er erhält außerdem Geld und Rindenstoff als Lohn für seine Mühen. Die Taxen sind nicht festgelegt, weil man erwartet, daß die Reichen einen reichlichen Lohn geben, während der der Armen bescheidener ausfallen kann. In früheren Zeiten bekam der *mufumu* zweimal neunzig (heilige Zahl) Kaurimuscheln im Werte von 40 Pfennigen.

Das Lager des *mufumu* wird am Eingang der Hütte, im Empfangsraume hergerichtet. Alle Hausbewohner müssen Stillschweigen und Ruhe bewahren bis zum nächsten Morgen, damit das gute Vorzeichen des Segens nicht unwirksam werde. Ein Verstoß gegen die strenge Zucht und Ehrfurcht vor den Geistern wird *makolere* genannt.

Am nächsten Morgen in aller Frühe reinigt der *mufumu* auch die Hütte von allem bösen Zauber und verteilt an alle Anwesenden Amulette, die sie tragen müssen, um sich vor allem Übel zu schützen. Zum Schlusse ruft er nochmals den großen Geist *Wamara* an und bittet um Segen für die Familie.

#### 4. Baumwurzel-Orakel (endagu y'emiti)

Manche Wahrsagerinnen sind Spezialistinnen im Baumwurzeldeuten (*omulebi w'emiti*). Im Vollzug des Orakels legen die Wahrsagerinnen die Wurzel eines kleinen Bäumchens bloß. Dabei beachten sie besonders alle Gewächse, die sich an den Wurzeln befinden. Diese Besonderheiten im Wachstum der Wurzeln werden zum Orakelstellen benutzt. Ein großer Pilz an der Wurzel eines Baumes kann ein schlimmes Vorzeichen sein; es bedeutet nämlich Tod für den Besitzer des Baumes, bzw. Feldes, auf dem der Baum steht.

#### 5. Wahrsagen mit muhai-Medizin und Wasser

Die Wahrsager benutzen den *muhai*-Busch zum Befragen der Geister wegen seines symbolischen Namens: *muhai* bedeutet der Lebende. *Muhai*-Zweige werden mit Zauberméizin (*mwetango*) in der Waschschüssel des *mufumu* zur Feststellung des guten Ausganges eines Unternehmens benutzt. Ist das Orakel ungünstig, so muß die Medizin mit den *muhai*-Zweigen sorgfältig versteckt werden; auch das Wasser muß an heiligem Orte ausgeschüttet werden. Bevor ein neues Orakel unternommen wird, muß der Bittsteller zuerst den Ritus der Reinigung über sich ergehen lassen.

Ähnlich wie man den *muhai*-Busch benutzt, dient auch der *mukyora*-Strauch zum Wahrsagen. Aus Lehm muß der *mufumu* einen Wasserbehälter anfertigen, der dem Magen ähnlich ist.

#### 6. Hühner-Orakel (kushara enkoko)

##### a) Allgemeines

Die Bahaya haben zwei Arten von Hühnern, einheimische und eingeführte aus Europa und Asien. Die einheimischen Hühner (*nshenzi*) sind weiß und kleinwüchsig; obschon ihre Eier kleiner sind als die der eingeführten

Hühner der Inder und Europäer, so sind sie bei den Bahaya gern gesehen, weil sie beim Scharren weniger Schaden anrichten. Das ist wichtig zur Zeit der Aussaat der Buschbohnen, die im Bananenhain angepflanzt werden. Für das Hühnerorakel werden nur die einheimischen Hühner verwendet.

Die Bahaya, wenigstens die Erwachsenen, dürfen weder Eier noch Hühnerfleisch essen. Sie tauschen gegen Eier andere Bedarfsartikel bei den Indern und Europäern ein, z. B. Salz, Öl, Seife u. dergl. mehr. Eier werden knapp in der Zeit der Aussaat, weil dann die Hühner an den Füßen mit einer Schnur festgebunden werden, um sie am Scharren zu hindern.

#### b) Der Hahn im Aberglauben

Der Hahn spielt im Leben der Bahaya eine bedeutende Rolle. Er war und ist heute noch — wenn auch in geringerem Maße — der Leibwächter des Hausherrn. Bevor dieser einen Bissen der vorgesetzten Speise nahm, gab er zuerst dem Hahn eine Probe davon, da sie vergiftet sein konnte; die Bahaya sind der Ansicht, daß Vorsicht selbst der eigenen Frau und Köchin gegenüber besser ist als Nachsicht. In dieser Eigenschaft als Speisemeister seines Herrn wird der Hahn *mbikire* genannt, wie auch dem Zuchtstier des Haushaltes derselbe Name zukommt. Beide teilen mit dem Herrn Leben und Tod, erhalten aber auch besondere Ehre und Beachtung zu Lebzeiten. Man kann daher verstehen, daß es ein großes Verbrechen ist, den Hahn des Nachbarn zu töten. Auch hat die Hausfrau die strenge Pflicht, jeden Abend nach dem Hahn des Gatten zu schauen und ihn an seinen Platz in der Hütte zu bringen.

Außer dem gewöhnlichen Namen *enkokoromi* (Henne = *enkoko*) hat der Hahn noch verschiedene Ehrentitel: *Ruchakirwa rwa karoro, tolima, toraguza, tomanya kw'eifwa lilija, tomanya nkiro zilileta Omuganda* (hehrer Kräher, du gräbst nicht, du gehst nicht zum Wahrsager, du weißt nichts von einer Hungersnot noch von den Leiden, die der Feind aus Uganda bringt). *Kokoroma, Abaganda batakulya, kokoroma rwa karoro, tomanya ruhanga rwehza buroi, kanwa muhosho byara, nkwakwa ka matanga* (Erwecker des Klopfers von Rindenstoff, erhebe deine Stimme, daß die Feinde [Baganda, welche Hühner essen] dich nicht erwischen. Du weißt nicht, wo Hirse wächst [welche Mühe es macht, sie zu pflanzen; er frißt sie, ohne sich um die Mühe zu kümmern], du Mund, der Grabscheit und Finger zugleich ist). Der Hahn antwortet krähend: *koliroko* oder *kikeriki* oder auch nur mit *akoro*.

Ein Hahn, der den Geistern geopfert wird z. B. von den Jägern, wird *rutare* genannt. Hat ein schwarzer Hahn weiße Flecken, so nennt man ihn *rujumba*; *ruroko* bezeichnet einen buntscheckigen Hahn, *rwiraguju* ist ein pechschwarzer und *rutuku* ist ein roter Hahn. Die Vorsilbe *ru* zeigt die Achtung an, die man dem Vertrauten des Hausherrn zollt.

Die Bahaya haben es gern, wenn sie durch den Hahnenschrei aus dem Schlafe geweckt werden. Während die Hähne der einheimischen Rasse schon um drei Uhr in der Frühe zu krähen beginnen und ihren Weckruf oft wiederholen, werden die eingeführten Hähne erst um vier Uhr wach und krähen weniger häufig. Dafür sind sie bei den Bahaya beliebter. Verschläft sich nun

ein Hahn, so gilt das als böses Omen und bedeutet, daß der Hausherr für lange Zeit krank sein wird. Fliegt ein Hahn vom Hause weg zum Grundstück eines Nachbarn oder ins Feld hinaus, so besagt dies einen Umzug für den Hausbesitzer. Ein häufiges Krähen der Hähne eines Dorfes, besonders am Abend, zeigt an, daß der Prinz-Häuptling sterben oder abdanken wird. Kräht ein Hahn nach Eintritt in die Hütte am frühen Abend, so kündigt er den Tod seines Meisters an. Die Beobachtung zeigt, daß es lange regnen wird, wenn der Hahn draußen bleibt; manche Bahaya waschen dem Hahn die Füße nach einem langen Regen, damit es am nächsten Tage keinen Regen gibt.

Hat ein Muhaya Rückenschmerzen, so berührt er seinen Rücken mit einem Amulett und bindet dies dem Hahn um den Hals, damit der Schmerz auf das Tier übergehe.

Jedes Huhn, das kräht, muß getötet werden, weil es ein Unglück ankündigt. Dasselbe gilt auch von den Hähnen, die den Tod des Meisters vorhersagen. Der Kadaver wird dann feierlich ins Feld hinausgetragen und dort an einer Wegkreuzung zusammen mit symbolischen Kräutern der Reinigung (*omwetango* und *ekyendamango*) niedergelegt. Man bestreut beides mit Asche. Beim Tode des Meisters wird auch sein Hahn getötet und auf einem Ameisenhügel den Geistern als Opfer dargebracht. Den Frauen ist es streng untersagt, das Krähen eines Hahnes nachzuahmen, weil dies ein Vorzeichen des Todes ihres Gatten wäre. Ein solches Vergehen ist ein Grund zur Ehescheidung. Sucht eine Seuche das Land heim, so nehmen die *bafumu* einige junge Hühner und bringen sie zusammen mit Amuletten zur Grenze. Dort nehmen sie den Ritus der Reinigung und Beschwörung vor und lassen dann die Hühnchen in fremdes Land wegfliegen. Sie glauben, dadurch die Seuche zu verscheuchen. Die Tötung des Hahnes eines Hausherrn bedeutet unwiderfällige Feindschaft, weil ein solches Vergehen als ein Mordanschlag angesehen wird. Jede Haus- und Tischgemeinschaft ist ausgeschlossen. Der Versöhnungspreis besteht in einer Ziege (gleich 10-15 Mark) und Bier.

#### c) Das Huhn in den Sprichwörtern der Bahaya

Das Huhn wurde beim Scharren von einer Schlange ins Bein gebissen. Da sagte es: Meine Lieben, tötet sie nicht, denn ich bin ja selber schuld an meinem Unglück (*enkoko ekalaura, enjoka yagitema okuguru, eti: inywe baana bange, mutagiita; ekibi ni inywe nakyeletera*).

Bevor das Huhn frißt, zerkleinert es die Speise (es zeigt keine Freßlust, frißt mäßig und mit Bedacht (*Enkoko erafa, eshonda oruhumi-ako eramira*).

Ein Hahn, der am Morgen zuviel kräht, wird am Abend Halsschmerzen haben (*enkoko k'ekokoroma orurai, erwara amalaka*). Übereifer schadet nur! Wer zuviel unternimmt, bringt nichts zustande. Übermut tut selten gut!

Ein Huhn, das keine Nahrung sucht, wird hungern müssen (*enkoko etaraura, taiguta*). Ohne Fleiß kein Preis!

Ein Huhn, das wandert, bringt Haß (*enkoko y'empuruzi, eterana abahereranwa*). Schuster bleib bei deinen Leisten. Bleib zu Haus und nähre auch redlich.



Nimm keine Feder von einem Huhn, das dir nicht gehört (*enkoko yo oli, teihwa rushandai*). Schmücke dich nicht mit fremden Federn. Fang keine Feindschaft an.

Das Huhn verspätet sich nicht beim Ankleiden, ist nicht putzsüchtig (*enkoko enya tiyekukusa, ekija bwangu, kigenda bwangu*).

Ein Huhn, das über seine Jungen schreitet, tötet sie nicht (*enkoko k'elibata ogwayo eba etagunobire*). Zurechtweisung ohne Haß. Sei behutsam.

Das Huhn des Unsteten bleibt an der Schnur, am Fuße angebunden (*enkoko y'omugenzi eikara ekomire amaguru*). Wer stets unterwegs ist, hat keine Zeit, sein Haus in Ordnung zu halten.

#### d) Vollzug des Hühner-Orakels

Es ist den *bafumu* vorbehalten, dieses wichtige Orakel vorzunehmen. Die Häuptlinge haben ihre eigenen Wahrsager, deren Familientradition es ist, dem Fürsten aus den Eingeweiden der Hühner die Zukunft zu deuten. In Kiziba ist es die Familie der Balenge, in Ihangiro die der Bagara und in Bugabo besorgen die Baganga diese Arbeit.

#### Vorbereitung

Der Fragesteller muß einen schwarzen, jungen Hahn suchen, der noch nicht zu krähen angefangen hat. Dazu benötigt man noch ein Hühnchen als Ersatz. Die Tiere werden in einem hohen Korb (*rugega*) herbeigebracht.

Zum Vollzug des Orakels bedarf es auch noch zweier *mulinzi*-Blätter und einiger frischer Bananenblätter, die als Wasserbecken dienen müssen. Man macht sie dadurch biegsam und weich, daß man sie einen Augenblick über das Herdfeuer hält. Solche Bananenblätter dienen als Trinkschalen und Waschsüsseln, wie es hier der Fall ist. Es ist die Aufgabe der Hausfrau, frisches Quellwasser zu bringen.

Der *mufumu* erhält das Hähnchen zusammen mit etwas Butter vom Bittsteller. Zuerst muß er auf die Butter spucken und sie dann dem Hähnchen in den Schnabel stecken. Dies geschieht zweimal, wobei der *mufumu* dem Tier beim Schlucken der Butter helfen muß. Das Hühnchen wird wie das Hähnchen behandelt.

Ist das Hähnchen mit Butter gefüttert worden, erhält es der Hausherr zurück, damit er über das Tier seine Bitte ausspreche. Er fordert ein günstiges Orakel und dazu Frieden und Segen. Alsdann legt er das Hähnchen zurück in den Korb und wartet, bis das Fett und der Speichel die Eingeweide des Tieres erreicht hat.

Inzwischen bringt die Hausfrau das Wasser. Sie macht einen Graswulst und legt ihn auf den Grasteppich der Hütte. Der Wulst soll nämlich die auf ihn gelegten Bananenblätter zusammenhalten, die dann als Wasserbehälter dienen. Das Hähnchen und das Hühnchen bekommen auch einige Tropfen des heiligen Wassers zu trinken.

### Aufschneiden des Orakeltieres (*kushara enkoko*)

Der Wahrsager (*mufumu*) nimmt das Tier mit der linken Hand am Schnabel und führt mit seiner rechten das Messer. Sein Schüler (*omufutiki*) oder sonst jemand hilft ihm das Tierchen in der richtigen Lage zu halten. Es muß auf jeden Fall vermieden werden, daß das Hähnchen oder Hühnchen während der Orakelzeremonie Exkremeente fallen läßt; deshalb muß der Wahrsager mit dem Daumen den After verschließen.

Die Kehle darf nicht durchschnitten, sondern muß sorgfältig ausgeschnitten werden, und zwar zusammen mit den Eingeweiden. Es ist wichtig für das Orakel, die Zunge unversehrt zu haben (*omumiro hamoi n'orulimi*).

Der *mufumu* hält mit dem rechten Fuß das Tier am Boden und nimmt die Zunge heraus, wobei er sich der rechten Hand bedient. Alsdann schneidet er die Brust auf, um die Eingeweide herauszunehmen. Hierbei ist es ihm verboten, Löcher in die Eingeweide zu schneiden. Das Orakel beruht nämlich auf der Lage der Eingeweide und dem Fluß des Blutes.

#### e) Deutung des Orakels

Hat der Wahrsager die Kehle mit der Zunge und die Eingeweide herausgenommen, so legt er alle diese Teile in das bereitstehende Wasser in dem Bananenblatt. Nun ruft er den Bittsteller zu sich und deutet ihm das Orakel durch die einzelnen Teile. Über die Kehle sagt er z. B.: „Du siehst den Hals mit der Zunge. Sie besagen, daß die Worte deines Gegners nur leere Drohungen sind. Fürchte dich nicht.“ — In einem andern Falle würde er sagen: „Siehe, die Botschaft ist günstig für dich; tue was du vorhast.“ Aus den Eingeweiden liest der Wahrsager heraus, daß sie ebenfalls Frieden und Segen verkünden. Um den Fragesteller von seinem zukünftigen Glücke zu überzeugen, bewegt der Wahrsager mit seinen Zeigefingern jede Falte der Dünndärme des Orakeltieres.

Die Eingeweide des Opfertieres müssen nun über dem Feuer schnell getrocknet werden. Hierauf werden sie mit weißem Papyrusmark zusammengebunden und eingewickelt. Aus einem Ochsenmuskel wurden neun Schnüre bereitet, die zum Zusammenbinden der getrockneten Eingeweide dienen. Sie werden im Fell einer Wildkatze überall mitgeführt (*mpumbya*); in früheren Zeiten nahm man wenigstens die geheiligte Felltasche als Glücksunterpfand mit in den Krieg.

Die Zunge dient den Jägern als Amulett. Sie befestigen sie am Speer zwischen Schaft und Spitze. Bevor sie zur Jagd ausziehen, bringen sie dem Geiste *Irungu* ein Opfer in Gestalt eines schwarzen Hühnchens (*enkoko ya rujumba*) dar. Sie rösten das Fleisch über dem Feuer, und zwar in der Nähe eines Ameisenhügels. Alsdann schneiden sie es in Stücke und werfen diese in alle Richtungen als Opfer für den Gott der Jagdgründe.

Im Falle, daß das Orakel ungünstig ausfällt — die Bahaya sagen wörtlich: das Orakeltier lügt (*enkoko yabehya*) — muß zuerst das Hindernis beseitigt werden. Der Bittsteller muß sich einer rituellen Reinigung unterziehen

und ein Opfer darbringen, in Gestalt einer Ziege oder in Geld. Das „lügende“ Opfertier wird am Fuße eines *mulinzi*-Baumes feierlich beerdigt. Zusammen mit dem Kadaver werden symbolische Pflanzen mitbegraben; es soll somit kein böser Spuk vom Orakeltiere ausgehen.

#### f) Entlohnung des Wahrsagers (*omushara*)

Der *mufumu* erwartet einen beträchtlichen Lohn für das Hühner-Orakel. Deshalb können es sich nur die Reichen unter den Bahaya leisten, dies Orakel vornehmen zu lassen. Beim Häuptling ist der „Hühnerschneider“, wie die Bahaya diesen *mufumu* nennen, einer seiner Hofleute oder Verwaltungsangestellten.

Man muß sich fragen, warum der Wahrsager ein Orakel als ungünstig erklärt (*enkoko egira mafu omu nda*), indem er sagt: „Das Hähnchen hat Sünden im Innern.“ Der einzige Grund wird wohl seine Habsucht sein. In diesem Falle kann er vom Fragesteller eine rituelle Reinigung verlangen, die er sich teuer bezahlen läßt.

Vermögende Leute geben als Lohn wenigstens eine Ziege oder sogar einen jungen Stier, Bier und Geld. In früheren Zeiten erhielt der Wahrsager auch Rindenstoff.

### 7. Wahrsagen in der Rechtspraxis

#### a) Das Orakel mit dem Stab und der Zaubermedizin (*kuragura enkoni*)

Die Bahaya üben das Stab-Wahrsagen, um einen Dieb ausfindig zu machen. Die rituellen Pflanzen, die sie dazu brauchen, sind: *entezi*, *kakurura*, *rumbugu* (Schnürwurzeln), *mushoro* und *kikwasi*. Die Symbolik dieser Pflanzen liegt darin, daß die einen auf dem Boden ranken und die andern sich an den Kleidern festklammern. Sie sollen wohl das unbemerkte Heranschleichen des Diebes und das Kleben unrechten Eigentums an seinen Händen versinnbildeln. Diese Pflanzen werden nach Apothekerart auf einem großen Steine zer schlagen und in Brei verwandelt, der dann mit Gras zusammengehalten wird. Man bedarf auch noch eines schönen Stabes, der keine Knoten hat (*kikoju*).

Der Wahrsager hält den Stab mit der linken Hand und streicht dann mit der rechten die Zaubermedizin an den Stab. Während er den Stab von oben bis unten mit der Zaubermedizin bestreicht, spricht er den Namen des vermutlichen Diebes aus. Haftet nun die Medizin am Stabe, so bezeichnet der ausgesprochene Name den wirklichen Dieb.

Der Eigentümer des gestohlenen Gutes nennt die Namen aller seiner Widersacher, während der *mufumu* jedesmal sagt: „*Iwe N. (nanka) ni iwe waiba ekintu kyaitu eki. Okilete, ni iwe wakiiba*“ (Du N. hast unser Eigentum gestohlen. Gib es zurück! Du N. hast es gestohlen).

Die Bahaya sind so von der Wahrheit des Orakels überzeugt, daß sie sich nicht scheuen, zu dem Manne zu gehen und es ihm mitzuteilen, daß bei Aussprechen seines Namens die Zaubermedizin am Stabe festklebte. Natürlich wird der Angeklagte leugnen. In diesem Falle droht ihm der Bestohlene



und der *mufumu* mit einem andern Orakel, das bei Gericht als beweiskräftig zugelassen ist. Um aber unbehelligt zu bleiben, willigt der Angeklagte — ob schuldig oder nicht — ein, Ersatz für das gestohlene Gut zu leisten.

#### b) Das *ntondo*-Orakel

Unter *ntondo* versteht man ein hüpfendes Insekt, z. B. einen Heuschreck. Manche Bahaya benutzen auch das *ekiteite* oder *mparara*-Insekt, die an Hecken gefunden werden. Der Wahrsager steckt zwei kleine Stäbchen in den Boden, die den Ankläger und den Angeklagten darstellen sollen. Er selbst hat ein drittes Stäbchen in der Hand, auf das das Insekt gesetzt wird. Nun spuckt der Wahrsager auf dieses Stäbchen mit dem Insekt und bittet um ein gutes Orakel, indem er sagt: „*Gamba kajaja ka Nyarugaba, mutere ntimbo, mutere ragura amazima-kwata amazima, mutere ntimbo*“ (Liebling des Königs, schlag die Trommel, sprich die Wahrheit, schlag die heilige Trommel!). Jetzt bringt der Wahrsager das *ntondo* vor die beiden Hölzchen, und zwar genau in die Mitte zwischen beiden. Hüpfte das Insekt auf das Stäbchen des Angeklagten, so ist seine Unschuld erwiesen. Selbst die Könige benutzten dies Orakel in der Rechtsprechung, bis es im Jahre 1909 auf Betreiben der Mission abgeschafft wurde, wenigstens in der öffentlichen Gerichtspraxis. Von der Entscheidung des *ntondo*-Orakels gab es keine Berufung an eine höhere Instanz. Die Bahaya wenden dies Orakel heute noch sehr oft an, um alltägliche Streitigkeiten zu schlichten.

#### c) Wahrsagen mit dem *rubulirizo*-Stab

Um verlorene Personen oder Sachen wiederzufinden, benutzen die Bahaya das *rubulirizo*-Orakel. Es soll den Ort angeben, wo eine entlaufene Ehefrau sich versteckt hält oder wo im Hause Geld vergraben liegt. Auch eine Kuh, die sich verlaufen hat, kann mit dem *rubulirizo*-Orakel gefunden werden.

Der *mufumu* läßt sich zuerst ausführlich die Umstände des Verschwindens einer Person oder einer Sache erzählen, um alle Möglichkeiten eines Versteckes zu erfahren. Alsdann nimmt er den *rubulirizo*-Stab und Zaubermedizin. Langsam streicht er mit der Medizin an dem Stabe von oben nach unten und spricht dabei die Namen der möglichen Verstecke aus. Wenn er fühlt, daß seine Hand am Stabe haften bleibt, gibt er durch den gleichzeitig ausgesprochenen Namen den Ort an, wo das Entlaufene und Verlorene sich befindet.

#### d) Wahrsagen mit einem Horn (*kagwi*)

Das Orakel mit dem Zauberhorn dient wiederum zur Entdeckung von Dieben, zur Schlichtung von Streitigkeiten und zum Auffinden verlorener Personen oder Gegenstände.

Die Zauberhörner der Bahaya stammen gewöhnlich von benachbarten Stämmen, die sie um hohen Preis verkaufen. Die Hörner von Antilopen sind mit Zaubermedizin und Amuletten gefüllt, was ihren Wert ausmacht. Die Bahaya behaupten fest, daß diese Zauberhörner wandern und sprechen können. Das beliebteste Zauberhorn wird *kagwi k'omwa bishagazi* genannt.

Bis vor einigen Jahrzehnten, ja man kann sagen auch heute noch, benutzen die Häuptlinge diese Zauberhörner bei der Rechtsprechung. Sie nehmen nämlich Prozesse zur Entscheidung an, wobei es sich gerade um den Einfluß oder Gebrauch dieser Zauberhörner handelt. Sie anerkennen selbst Beschwörer von Zauberhörnern. Niemals gab es nach einem Schiedsspruch mittels des Zauberhornes eine Appellation an eine höhere Instanz.

Der Wahrsager, der gewöhnlich ein *mufumu* ist, läßt vermeintliche Diebe zu sich kommen. Dann bringt er sein Zauberhorn in die richtige Stellung und bittet es, ihm den wahren Dieb anzuzeigen. Plötzlich schnellt das Zauberhorn auf einen der Anwesenden los und bezeichnet ihn als den Dieb. Alle Anwesenden klatschen Beifall, und der so Angeklagte muß wenigstens einen Teil des gestohlenen Gutes ersetzen, wenn auch nur, um sich weiteren Verfolgungen zu entziehen.

Manche Wahrsager konstruieren sich eine Art Schleuder. Man benutzt dazu einen Gabelast des Kaffeebaumes, ein Amulett und einen Streifen von Rindenstoff zur Spannung. Das Zaubermittel ist an diesem Stoffe befestigt und springt dann beim Verbrennen auf eine der anwesenden Personen zu, die als Diebe verdächtigt sind.

#### e) Das Wahrsagen mit Amuletten (engisha)

Die Wahrsager selbst, besonders die *bafumu*, stellen die Amulette her. Es wäre darum zu verwundern, wenn sie diese nicht beim Wahrsagen benützten. Sie kennen auch die Heilpflanzen und die rituellen Kräuter, die mit der Geisterwelt in Verbindung stehen. In unserm Falle suchen sie im Felde draußen *rugushuru*- und *rutoma*-Pflanzen, von denen sie kleine Stäbchen abschneiden. In dürre Bananenblätter eingewickelt, werden diese Amulette an einem Pfosten der Hütte befestigt. Sie sollen den Prinz-Häuptling, gegen den es sozusagen kein Gericht gibt, bewegen, zu Unrecht weggenommenes Eigentum der Untertanen wieder zurückzuerstatten. In andern Fällen soll das Amulett Glück verschaffen, besonders aber im Prozeß vor Gericht.

Um des Erfolges sicher zu sein, gibt der Wahrsager noch ein anderes Amulett, das *mai hankunana* heißt und auch am Hauspfosten befestigt werden muß. Stellt es sich heraus, daß das Orakel ungünstig ist, so müssen die Amulette ehrerbietig draußen in einer Felsspalte oder in einem Erdloch niedergelegt werden, und zwar zusammen mit den rituellen Pflanzen der sogenannten schwarzen Orakel.

#### f) Das *mugahya*-Orakel im Falle eines Diebstahls

Das *mugahya*-Orakel wird gewöhnlich von einer Wahrsagerin vorgenommen. Sie benutzt einen *rukindo*-Stab, eine entblätterte Palmrippe. Der bestohlene Hausherr geht zu der Wahrsagerin und bittet sie, ihm sein Gut wieder zurückzubringen. Die *mufumu* aber willigt nicht sofort ein, sondern verlangt einige Hundert Kaurimuscheln, nach heutigem Gelde etwa eine halbe Mark.

Auf dem Heimwege spricht der Bestohlene bei den vermeintlichen Dieben vor und bittet sie, am nächsten Tage in sein Haus vor die Wahrsagerin

zu kommen. Sobald das ganze Gericht unter dem Vorsitz der Wahrsagerin beisammen ist, sagt der Ankläger: „*Mawe, oturamurane, banyibire*“ (Mutter, richte unter uns, denn man hat bei mir gestohlen). Alsdann bringt er mehrere Hölzchen, je eins für jeden vermeintlichen Dieb und eins für sich selbst. Hat er auf jedes Hölzchen gespuckt, so legt er es vor die Wahrsagerin. Diese spuckt ebenfalls auf jedes Hölzchen und ruft die Rache der Geister an über jeden, der den Diebstahl ableugnen sollte: „*Ka ndaba ninye naibire ebintu by'omushaija ugu, iwe kiti oije onyokye, mpaho ndihe.*“ Hat sie nun die Strafe des Todes über denjenigen herabgerufen, der der Dieb ist, der es aber nicht gesteht, so berührt die *mufumu* mit Zaubermedizin jedes Hölzchen; bleibt die Medizin nun an einem Stäbchen hängen, so ist der Dieb ermittelt, und kein Leugnen hilft mehr. Alle Anwesenden klatschen in die Hände und rufen: „*Wahya*“ (du brennst = du bist erwischt). Der Gerichtete muß wenigstens vier Tausend Kaurimuscheln, d. h. etwa acht Mark zahlen. Die Wahrsagerin erhält davon tausend.

Die Wahrsagerin benutzt den *mugahya*-Stab auch, wenn es sich um das Orakel über eine kranke Frau handelt. Sie verlangt zuerst den Vorschuß (*nsimbi z'orwihyo*) und geht dann ins Haus der Kranken. Dort bereitet sie aus Zauberpflanzen eine Brei-Medizin, deren Saft sie der Kranken zu trinken gibt. Dann bereitet sie aus *orukora* und *oruhire*, zwei rituellen Pflanzen, eine andere Medizin. Der Bittsteller muß darauf spucken, gleichzeitig klagt er den Geistern sein Leid über die Krankheit seiner Frau oder seines Kindes.

Nun berührt die Wahrsagerin den Zauberstab mit der Zaubermedizin und bittet den Plagegeist, an den Stab zu kommen. Um ihn anzulocken, spuckt die *mufumu* auf die Zaubermedizin und verspricht dem Geist ein Opfer, z. B. eine Ziege oder Kau-Kaffee. Fühlt die Wahrsagerin, daß die Zaubermedizin am Stabe haftet, so weiß sie, daß der Plagegeist das Opfer angenommen hat und daß die Kranke gesund werden wird. Ist die Kranke eine Frau, so muß sie sofort zu ihrem Vater gebracht werden, der dann dem Schwiegersohn sagen wird, wieviel von dem Brautpreis noch rückständig ist. So muß der Plagegeist besänftigt werden. Ist die Schuld bezahlt, so kehrt die Kranke wieder zu ihrem Manne zurück. Als Unterpfand des Friedens und des Segens bindet ihr der Vater ein Kauri-Amulett um die Hüften.

Für ein solches Orakel wird die *mufumu* gut bezahlt. Sie erhält neben Geld auch Bier und Rindenstoff.

#### g) Das Orakel mit einem Ameisenhügel (empiki)

Wenn alle Orakel versagt haben, nimmt der Wahrsager seine Zuflucht zum Geist des Ameisenhügels. Es gibt große Termitenhügel und kleinere Hügel der schwarzen Ameisen; von den letzteren ist hier die Rede. Der Wahrsager geht zusammen mit dem Bittsteller ins Feld hinaus. Alsdann setzt sich der Bittsteller auf einen Ameisenhügel, klagt dessen Geist (*ruhiki*) seine Not und bittet ihn um ein günstiges Orakel. Was er besonders erbittet, ist das *mpanguzi*-Amulett. Darauf wird der Hügel mit dem Fuße umgestoßen, damit sein innerer Bau sichtbar wird. Der *mufumu* deutet nun die verschiedenen Gänge und Wohnungen des Ameisenhügels. Die großen Stücke werden mit



einem großen Messer zerlegt. Finden sich zwei schöne unterirdische Gänge, so bedeutet dies Reichtum für den Bittsteller (*emishure*). Von der Erde des Ameisenhügels wird etwas auf die Stirne des Bittstellers gerieben, daß ihm Ehre vor den Menschen zuteil werde.

Damit das Orakel sich auch erfülle, muß der Befragende dem Geist des Ameisenhaufens ein Opfer in Hirsemehl darbringen. Schließlich muß er noch zwei Zaubermedizin in die Höhle des Hügels legen (*kanyaisheka* und *mushe-keru*). Nun muß aber der ganze Ameisenhaufen wieder in seinen ursprünglichen Zustand zurückgebracht werden.

Während der Hausherr sich durch das Orakel um Frieden und Segen für die Familie bemüht, sind seine Angehörigen zu Hause sehr beschäftigt mit Kochen, Brennholzsammeln, Wasserholen und der Zubereitung des Essens. Durch ihren Fleiß müssen sie das Orakel des Hausherrn unterstützen. Nach Vollzug des großen Orakels darf niemand die gute Wirkung dadurch verhindern, daß er eine ungeziemende Handlung vornimmt. Man darf nichts zerbrechen, sich nicht streiten oder schlagen, nicht einmal laut reden. Deswegen sollen selbst der Fuchs, die Hähne, das Käuzchen und die Eule nicht schreien.

Hat es sich gezeigt, daß das Orakel ergebnislos war, so muß der Bittsteller zum Ameisenhügel zurückkehren und dort die Blüte einer Bananentaude den Geistern zur Versöhnung opfern (*endilarira*). So wird er die Geister des Ameisenhügels besänftigen.

### III. Die Orakel der embandwa

#### 1. Allgemeines

Nicht alle Geisterpriester kommen für das Wahrsagen in Frage. Die Repräsentanten der Könige kommen nur zur Mitteilung politischer Angelegenheiten in Ekstase. Da sie vom regierenden Prinz-Häuptling die Amtstracht und auch ein Lehnsgut erhalten, so ist für ihren standesgemäßen Unterhalt gesorgt. Für ihre Bedürfnisse sorgt der König. Gelegentlich lassen sie sich aber doch dazu verleiten, einem Bittsteller durch einfaches Wahrsagen zu helfen, ja sie nehmen dabei auch Geschenke an.

Die eigentlichen Wahrsager unter den Geisterpriestern sind die Vertreter der niederen Geister, besonders der Prinzen, die eines gewaltsamen Todes gestorben sind. Sie standen dem Volke näher als ihre königlichen Väter und Brüder. Der jüngste dieser prinzlichen Geister ist der eines Prinzen, der im Jahre 1915 durch Selbstmord endete, nachdem er seine Hauptfrau getötet hatte.

Die Neulinge unter den Geisterpriestern dürfen sich zuerst nur mit leichten Aufgaben beschäftigen und sich so langsam einen Ruf erwerben. Sie beginnen mit dem einfachsten Wahrsagen, dem *kubasha*, was einfache Zukunftsdeutung und Lösung täglicher Allgemeinfälle bedeutet.

## 2. Vorbereitungen

Das einfache Wahrsagen wird von den Geisterpriestern zu jeder Zeit des Tages vorgenommen; das Wahrsagen in der Ekstase (*kubandwa*) vollzieht sich meist nur in der Nacht.

Bei allen Arten von Wahrsagen spielen zwei Hölzchen, das eine vom Kaffeebaum (*mumwani*) und das andere vom *mulinzi*-Baum (*mulinzi*) eine Hauptrolle. Man kann aber auch Hölzchen anderer symbolischer Sträucher und Bäume nehmen. Daraus erkennen die Zauberpriester die Eigenart der Frage.

Beim Wahrsagen benutzen die *embandwa* auch ihre sakrale Sprache. Sie haben eigene Namen für die Hölzchen des Orakels. Das Kaffeehölzchen heißt dann *nyakajegemba* oder *nyakajuna* (*kujuna* bedeutet helfen; *nyakajuna* ist gleichbedeutend mit „großer Helfer“); der *mushasha*-Zweig heißt beim *embandwa*: *nyakeruka*; das *mushambya*-Hölzchen wird in *nyakainunura* umgetauft; *nyakalinzi* oder *nyakateka* (der große Bewahrer) bedeutet den *mulinzi*-Zweig. Dieser Gebrauch der sakralen Sprache durch die Geisterpriester gibt ihrem Tun und Reden etwas Geheimnis- und Eindrucksvolles.

Bei den wichtigeren Orakeln legen die *embandwa* auch ihre zeremonielle Tracht an: Rindenstoff, Fischottergurt, Leopardenfell, Geisterkrone mit Amuletten und Glasperlenschmuck. Fast immer tragen sie die Geisterkrone, das Abzeichen ihrer Würde und Macht, eine Nachahmung der Königskrone. Mit einer Kürbissrassel und einer Eisenglocke oder einem Eisenstab locken sie die Geister herbei. Ihre rituelle Tabakspfeife benutzen sie nur beim großen Orakel.

Der Geisterpriester vollzieht die Orakel meistens in seiner Hütte, und zwar im Vorraum, wo sich ein eigenes Heiligtum befindet. Er hat dort eine Geistertrommel, eine Geisterlanze und verschiedene Arten von Amuletten. Er liebt es aber auch, von den Reichen in ihr Haus zum Wahrsagen geladen zu werden. Alle *embandwa* sind Freunde eines guten Tisches und eines guten Trankes. Sie lieben Ziegen- und Schafffleisch. Gewisse Gerichte — meist armer Leute Kost — dürfen sie nicht essen.

## 3. Vollzug des einfachen Orakels (*nyabusimbi*)

Der Fragesteller besorgt sich zwei Orakelstöckchen aus seinem Eigentum. Alsdann spuckt er auf sie und bringt dabei sein Anliegen vor. Danach wickelt er die Hölzchen in dünne Bananenblätter, nimmt etwas Geld (früher Kaurimuscheln) mit sich und geht geradewegs zum Wahrsager. Unterwegs darf er niemanden grüßen.

Beim Geisterpriester angekommen, wird er wie ein alter Bekannter begrüßt. Er wird in ein lebhaftes Gespräch verwickelt, dessen Verlauf und Inhalt dem Geisterpriester reichen Aufschluß bietet. Dazu kommt noch seine eigene Erfahrung und Kenntnis aller verwickelten Verhältnisse der Leute seiner Umgebung, ja weit entfernter Ortschaften. Er läßt sich die Orakelhölzer zeigen und erkennt aus deren Art den Charakter der Fragestellung.

Nachdem sich nun der *embandwa* ein ziemlich klares Bild der Verhältnisse und Schwierigkeiten des Klienten gemacht hat, bringt er einen Rinden-

stoff und breitet ihn auf dem Boden aus. Dann legt er neun Kaurimuscheln in zwei Reihen von je vier und dahinter die neunte auf den Stoff. Die Zauberhölzchen werden ebenfalls auf den Rindenstoff gelegt, und zwar auf den hinteren Rand, den Kaurimuscheln gegenüber. Nun nimmt er aus der zweiten Reihe (aus der Mitte) einige Kaurimuscheln, bläst mit dem Munde auf sie und wirft sie wieder auf den Rindenstoff zurück.

Aus der Lage der so bewegten Kaurimuscheln deutet der *embandwa* das Orakel. Er gibt aber sehr selten eine klare Antwort und Entscheidung. Seine Worte klingen einerseits geheimnisvoll, aber andererseits gehen sie auf die Frage des Bittstellers, wenn auch nur in allgemeiner Form ein. Der Wahrsager wiederholt seine Deutungen immer geheimnisvoller, besonders dadurch, daß er dabei die sakrale Sprache mitbenutzt.

Schließlich verlangt er seinen Lohn, der meist bescheiden ist, und entläßt den Klienten halb getröstet. Sehr oft aber ist der Bittsteller nicht ganz überzeugt von der Richtigkeit des Orakels, weil es nicht seinen geheimsten Wünschen entspricht. Er geht deshalb zu einem andern Wahrsager, ja oft noch zu mehreren, bis er eine ihm angenehme Antwort erhalten hat.

#### 4. Das Orakel verbunden mit Ekstase (*kubandwa*)

In wichtigen Angelegenheiten, in denen es um Leben und Tod geht, ist der Wahrsager (*embandwa*) bereit, als Sprachrohr der Geister zu dienen. Das hohe Honorar besteht dabei in Opfertieren oder Geld.

Der Klient kommt wieder mit seinen Orakelhölzchen. Aus dem Frage- und Antwortspiel erfährt der Geisterpriester all die Umstände und Nöte, die als Motive des Orakels in Betracht kommen.

Er läßt sich seine rituelle Pfeife geben, füllt sie mit selbstgepflanztem Tabak, und höchst wahrscheinlich füllt er auch Betäubungsmittel dazu. Seine an ein Delirium erinnernde Ekstase ist sicherlich nicht geheuchelt, sondern ist mehr einem Rausch ähnlich. Den Bahaya ist das Opium, das sie *enjahi* nennen, bekannt; es wird hauptsächlich von Aussätzigen angepflanzt und vertrieben. Die heutige Jugend zieht den Alkohol vor.

Der Wahrsager läßt den Bittsteller reden und hört schweigend zu, während er aber mit starken Zügen weiterräucht. Er wird immer unruhiger, stößt von Zeit zu Zeit unartikulierte Worte aus, spricht in der sakralen Sprache der Geisterpriester. Dabei stiert er auf die Zauberhölzchen, die vor ihm auf einem Stückchen Rindenstoff liegen. Schließlich fängt er an, seine Rassel (*ngimba*) zu bewegen, dann aber benutzt er auch seine Eisenschelle. Der Rhythmus wird immer leidenschaftlicher. Schließlich ist er in einem Zustand höchster Erregung und beginnt nun stoßweise das Orakel zu deuten. Seine Schau ist vorerst undeutlich; alsdann wird sie konkreter, doch nie ganz auf den Fall zugespitzt. Allmählich kommt er in die Wirklichkeit zurück und gibt eine ruhigere Deutung seiner Ekstase.

Die Bahaya glauben ziemlich zuversichtlich, daß der *embandwa* die richtige Antwort gibt. Doch oft entspricht sie nicht ganz ihren Vorstellungen und Wünschen, und sie gehen deshalb nachher noch zu andern Wahrsagern.



Selbst wenn sie zur Wiedererlangung der Gesundheit oder zur Regelung von anderen Angelegenheiten hinterher noch Opfer an Ziegen oder Schafen bringen müssen, so schickt sie der Geisterpriester meist zu einem Kollegen der Nachbarschaft, um nicht seinen Stand als Vermittler der Menschen mit den Geistern in Verruf zu bringen. Er will klugerweise als interesselos an irdischen Gütern erscheinen. Doch sein Nachbar sorgt auch für ihn. Die *embandwa* haben einen ausgesprochenen Korpsgeist und beachten auch ihre hierarchische Abstufung.

### 5. Orakel des Geisterpriesters auswärts (*kuchunza enyege omu kiikaro*)

Die Geisterpriester fühlen sich überall daheim. Sie bleiben oft tagelang in einer Hütte, besonders da, wo sie gut bewirtet werden. Besonders bei der älteren Generation sind die Vertreter der Geister geachtet und geehrt, aus Furcht und aus Liebe.

Beim Erscheinen des *embandwa* wird dieser ehrfurchtsvoll begrüßt; man glaubt, seinen mächtigen Geist zu empfangen.

Der Wahrsager kommt in voller Amtstracht und findet die Zauberhölzchen des Bittstellers vor. Mit Hilfe seiner rituellen Pfeife leitet er die Ekstase ein. Seine Augen treten bald aus den Höhlen; geheimnisvoll ruft er: „*Banyaruguru mubandaireyo?*“ (Ihr, die ihr noch lebt, seid ihr hier?). Die Anwesenden antworten: „*Waitu, tuliho, tugumire*“ (Herr, wir sind hier, es geht uns gut). Dies Frage- und Antwortspiel wiederholt sich mehrmals. Die Tabakwolke wird immer dichter, die Rasseln und Schellen tönen immer lauter, und der Wahrsager ruft wild: *iyoooo, iyooooo!* Dabei blickt er wie geistesabwesend auf die Anwesenden, die glauben, daß er nun Kontakt mit den Geistern hergestellt hat. Von Zeit zu Zeit knurrt der *embandwa*, wobei er ausstößt: *waiiiiii*. Jeder Muskel seines Körpers ist in Bewegung, seine Augen rollen fürchterlich in der Runde umher. Die Geisterstunde ist angekommen. Alle Anwesenden begrüßen ehrfurchtsvoll und mit einer gewissen Angst die Geister, die den *embandwa* ergriffen haben.

Das Orakel selbst besteht wieder in unzusammenhängenden Sätzen, die stoßweise hervorgebracht werden. Es lautet etwa folgendermaßen: „Was hast du getan? Was hast du weggenommen? Er ist sehr zornig, ist er es nicht? Sieh das Bett und das Feld von *nyakajuna* (Kaffeehölzchen). Ich sehe und höre Streit. Was bedeutet es? Ich sehe eine schwarze Frau, die einen Korb trägt. Hört, der Korb ruft um Hilfe. Im Hofe sehe ich Bogen und Pfeile. Ja, die Schuld ist noch nicht bezahlt. Ein Mann geht im Zorne davon. Zum Zeichen der Mißbilligung läßt er seine Finger knallen und sagt: *balimpiga* (sie werden mich suchen). Ich sehe eine Hütte, die verbrannt ist. Ein Kind ist Waise. Da steht ein Kochtopf mit Speise, aber sie bleibt unberührt. Ich sehe eine unfruchtbare Frau, die Kinder gebären soll.“

Das Orakel ist beendet; der *embandwa* wacht wie aus tiefem Schläfe auf. Die Anwesenden klatschen in die Hände und danken mit den Worten: „*Waitu wakora*“ (Herr, danke schön).

Im vorliegenden Falle besagt die Deutung, daß ein feindlicher Nachbar

magischen Zauber ausführt, der dem Bittsteller das Leben kosten kann. Er muß also die Geister versöhnen und durch sie zum Frieden mit dem Nachbarn kommen. Die Geisterpriester vermitteln diese Aussöhnung, die aber ein gutes Stück Geld kostet (*kutegura*).

## 6. Das Stab-Orakel der Geisterpriesterin (*kugambisa oruhimbo*)

### a) Allgemeines

Die Geister unglücklicher Prinzessinnen bevorzugen Frauen als ihre Priesterinnen. Eine der bekanntesten Geist-Prinzessinnen ist *Muhaya*, die Beschützerin des Ehebettes.

Doch auch die Geister verstorbener Könige sprechen durch ihre Vestalinnen, die das heilige Feuer in der Grabeshütte unterhalten. Diese Geisterpriesterinnen lehnen aber das Wahrsagen ab. Von einem Nachbarstamm her hat sich eine Geist-Fürstin, die sogar auf politischem Gebiete ganz erhebliche Schwierigkeiten machte, mehrere Bahayafrauen als Priesterinnen erkoren (*embandwa ya nyabwingi*). Diese Priesterinnen betreiben das Wahrsagen, wie auch Kolleginnen anderer Geister. Sie tragen dieselbe Amtstracht wie die Geisterpriester, ausgenommen das spezifisch männliche Schulterkleid. Die *nyabwingi*-Wahrsagerinnen verhüllen sich das Gesicht mit Perlschnüren nach Art der Könige von Ruanda.

### b) Vollzug des Stab-Orakels

Dieses Orakel ist sehr einfach; darum wird es auch meist von Frauen verlangt. Die Wahrsagerin benutzt einen gewöhnlichen Stab der alten Leute (*oruhimbo*), den sie mit einer Zaubermedizin (*mutongo*) und weißem Staub, der von den grünen Bananenblättern ausgeschieden wird (*bworo bw'engemu*), bestreicht. Sie streicht über den Stab und horcht sorgfältig auf dessen Ton, wobei sie der *Muhaya* das Anliegen der Bittstellerin vorbringt. Die Erfüllung des Orakels ist aber abhängig von der Errichtung einer kleinen Grashütte zu Ehren der *Muhaya*. Die Geisterhüttchen der weiblichen Überwesen haben ihren Platz hinter den Hütten der Bahaya.

## 7. Das Wasser-Orakel (*kuteza amaizi*)

Bei einer größeren Notlage im Haushalt ruft der Hausherr einen Geisterpriester zu sich, daß er das Wasser-Orakel vornehme. Es besteht darin, daß er ein *mulinzi*- und ein *mujuma*-Blatt und dazu neun Kaffeebohnen in ein mit Wasser gefülltes Bananenblatt legt und dann die gegenseitige Beziehung der Blätter zu den Kaffeebohnen beobachtet und deutet. Dies Orakel muß abgeschlossen werden durch eine Beschwörung der Geister (*kutongerera*), für die der Bittsteller ein Opfer darbringen muß, z. B. eine Ziege oder ein Schaf. Die besten Teile fallen dem *embandwa* zu.

## 8. Vollendung des Orakels durch Beschwörung

In Fällen, wo es sich besonders um die Krankheit von Hausmüttern handelt, erklärt der Geisterpriester, daß sein Orakel nur dann wirksam sein kann, wenn der böse Geist *Nyabulezi* von der Kranken weggenommen wird. *Nyabulezi* wird als Schutzgeist und gleichzeitig als Rachegeist des Ehebettes angesehen.

Der *embandwa* läßt der Frau das Trinkgefäß, gefüllt mit Bier, bringen, zusammen mit dem üblichen Strohalm als Saugrohr. Alsdann befiehlt er, in einem neuen Kochtopf Bananen zu kochen, die aber nicht gegessen werden dürfen. Diese Nahrung und das Bier sind als Opfer für den Geist *Nyabulezi* gedacht. Deswegen werden die Gefäße mit dem weißen Mark der Papyrusstaude geschmückt. Es muß noch ein neues Messer, eine neue Nadel und vor allem ein neues Waschgefäß für den intimen Gebrauch der Frau (*nsiba*) herbeigeschafft werden. Dazu kommen auch noch zwei Körbe, der eine weitmaschig und der andere engmaschig geflochten.

Der kranken Frau muß man allen Schmuck : Fuß- und Armringe, alle Amulette und den Rindenstoff abnehmen.

Nach einer Stärkung mit Speise und Trank und einem Vorlohn beginnt der Geisterpriester, sich in Ekstase zu versetzen. Er versucht, den Geist *Nyabulezi* auf sich zu bannen, um ihn nachher mit den Opfern : einem Schaf und den mit Nahrung gefüllten Körben nach einem Ameisenhügel im Felde zu bringen. Dort wird das Schaf geschlachtet ; die besten Teile gehören dem Geisterpriester ; für die Geister ist der kleinere Teil des Fleisches mit den gekochten Bananen und dem Bier.

Im Fall einer verstorbenen jungen Frau, die angeblich von den Geistern getötet war, trug der Geisterpriester ihre ganze noch vorhandene Aussteuer hinaus zu einem Ameisenhügel ; die besten Stücke beanspruchte er für sich. Fast immer muß auch eine kleine Geldsumme mit diesen Opfergaben für *Nyabulezi* niedergelegt werden.

Das sind die hauptsächlichsten und allgemein gebräuchlichen Orakel der Bahaya. Die einfache Zukunftsdeutung geschieht ohne Ekstase. Die Neulinge unter den Geisterpriestern beginnen damit ihre Berufspraxis ; es ist halb Scherz, halb Ernst.

---



# The Corn Mother in America and in Indonesia

By GUDMUND HATT

## Contents :

1. The Corn Mother in America
  - a) In the Southeastern Area
  - b) In the Eastern Woodland Area
  - c) In the Southwestern Area
  - d) In the Plains Area
  - e) In Northwestern Mexico
  - f) In Mexico-Central America
  - g) Corn Folklore which is common to North America and the Mexican-Mayan area
  - h) In South America
2. The Corn Mother in Indonesia
3. The Corn Mother concept in New Guinea and Melanesia
4. The Corn Mother concept in New Zealand
5. Male originators of vegetable food
6. The world-tree
7. The stealing of food plants in the sky
8. Self-working agricultural implements
9. How old is maize cultivation in Asia ?
10. Conclusion

There is in American agricultural folklore a body of motifs which are also met with in the Old World, especially in Indonesia. I propose to study one of these motifs, the Corn Mother, which is found in certain parts of America and, in similar forms, in Indonesia. The Corn Mother has a central position in the agricultural folklore of certain areas ; in other regions, however, this motif is subordinate or entirely absent. It will also be necessary in the course of the investigation to consider some other motifs within the agricultural folklore of America and Oceania.

Corn Mothers — of varying characters — are known from most of the world's ancient agriculturists. However, pre-Columbian America's agricultural folklore seems to have more in common with Indonesia — and Melanesia — than with any other part of the world.

## 1. The Corn Mother in America

The idea of a supernatural or divine woman who gives maize to mankind, and who is identified with the maize, is widespread in aboriginal America. It is not present, however, among all the agricultural tribes. In South America, it seems to be almost absent, outside of Peru. In Central America, the maize-deity is generally male; but the Mexicans also had a female maize-deity. In northwestern Mexico, in the folklore of the Cora, the Huichol, and the Tepecano, the Corn Woman is a prominent figure. And north of Mexico she plays a considerable rôle in the Pueblo region and also among some of the agricultural Plains tribes. She is known to many agricultural tribes in the Eastern Woodland; and the tales about her are most complex and elaborate in the Southeastern Area, especially in the folklore of the Cherokee and the Creek Indians, collected by MOONEY and SWANTON.

### a) In the Southeastern Area

In the Cherokee myth about *Konáti* and *Selu* ("The Lucky Hunter" and "Corn"), the story of the origin of corn is linked to the story of the origin of game, as the Corn Woman is married to the Master of Game. A third motif, the Blood-clot Boy, is also bound up with the tale; a "Wild Boy" arose from the blood of the game when it was washed in the river. This "Wild Boy" becomes the playmate of *Konáti's* and *Selu's* son, and is the mischievous person in the tale. The boys spy upon the hunter, *Konáti*, who keeps all the world's game enclosed in a cave where he goes now and then to fetch a deer or a couple of turkeys. The boys open the door of the cave and let all the animals out. Now the mother, *Selu*, takes care of the household needs, bringing maize and beans from a small storehouse. The boys spy upon her also, and they discover that she produces the maize by rubbing her stomach and the beans by rubbing her armpits. They consider this procedure to be witchcraft, and they decide to kill the mother. She knows their thoughts, and before her death she teaches them the following rite:

"When you have killed me, clear a large piece of ground in front of the house and drag my body seven times around the circle. Then drag me seven times over the ground inside the circle, and stay up all night and watch, and in the morning you will have plenty of corn."

The boys perform this rite. And where the blood of *Selu* has moistened the soil, maize sprouts<sup>1</sup>.

Among the Creek Indians, the southern neighbors of the Cherokee, the corn myth is not linked to the game myth. Maize and beans are produced by the Corn Woman, rubbing her own body or shaking herself<sup>2</sup>. In some of the Creek versions, she is an old woman who takes care of an orphan boy, or a blood-clot boy. However, the boy spies upon her, and he becomes

<sup>1</sup> MOONEY, 1900, pp. 242-249. — MOONEY, 1888, pp. 98-106.

<sup>2</sup> SWANTON, 1929, pp. 9-17, 168.

disgusted with the food when he discovers how it is made. After that, the Corn Woman sacrifices herself, that is to say, she lets herself burn up with her own house, or she disappears in some other way, and where she used to live, the maize shoots up. In one of the Creek versions, the Corn Woman lets her body be dragged over the newly cleared field, saying to her foster son: "Take me and drag me all over that place, and after three months come over and look at me." When the boy returns, maize and beans are growing in the field<sup>3</sup>. — In some of the Creek versions, the Corn Woman lets herself be locked up in a corncrib for four days or for a single night. A great rumbling, a roaring or merely a rapping noise is heard from the corncrib; and when people come to let her out, the room is filled with maize.

Among the Natchez, similar tales about the Corn Woman have been recorded<sup>4</sup>. In one of the versions, she is living together with a pair of girl twins, who act the same part as the orphan boy in the Creek versions. The girls spy upon their foster mother while she is producing maize and beans; and after that, they find the food loathsome. Then she commands the girls to kill and burn her. And so it is done: "They killed Corn Woman and burned her body and when summer came corn, beans, and pumpkins sprang up."

The Corn Woman tales in the Southeastern area contain then the following elements:

(1) Maize — and beans — are given to mankind by a woman, and maize is identified with that woman. She may sometimes appear in the shape of a maize plant<sup>5</sup> or an ear of corn<sup>6</sup>.

(2) Corn Woman takes care of needy, hungry persons, especially orphans. Oftentimes she confers benefits upon a blood-clot boy.

(3) Corn Woman produces corn from her own body by rubbing herself. This concept seems to be bound up with the notion that the Corn Woman is an ear of maize. It may perhaps be a sort of reflection of the old technique of shelling corn by rubbing with the hands.

(4) Corn Woman lets herself be locked up in the storeroom which she fills with maize and beans. In several Creek versions it is mentioned that the inflow of the grain into the storeroom generates a peculiar continuous sound.

(5) The person or persons on whom the Corn Woman bestows charity spy upon her and so discover in what way the food is produced. They conceive a loathing for the food and for the Corn Woman, considering her to be a witch.

<sup>3</sup> SWANTON, 1929, pp. 14-15.

<sup>4</sup> *Op. cit.*, pp. 230-234.

<sup>5</sup> In a Cherokee tale, she gives a hunter magical advice with regard to hunting, speaking to him in the shape of a corn plant, then assuming the form of a woman and disappearing. MOONEY, 1900, p. 323.

<sup>6</sup> The Seminoles of Florida have tales about corn women whose bodies were like big ears of corn. "Corn women lived in the woods and were big, fat, and heavy. Their bodies were made like a big ear of corn. They scraped their legs and kernels fell off on the ground." It is related that a corn woman stole and reared an Indian boy, and later on she gave him four kernels of maize from which four big corn plants arose. "That is the way the Indians obtained corn." GREENLEY, 1945, p. 141.



(6) She sacrifices herself. In many versions she is killed by her own foster son. She gives him instruction as to the procedure he must follow in order that maize and beans shall sprout from her body. At the same time she gives him some information with regard to the future cultivation of maize.

These six elements have not the same geographical distribution. In America they are not found together in any other area than the southeast. On the other hand, we shall find in the Corn Woman tales of other American areas a few traits that are not known from the southeast.

#### b) In the Eastern Woodland Area

In the Eastern Woodland, feature (2), the Corn Woman's fostering an orphan child, seems to be missing. However, in several tales she comes to the rescue of people who are suffering from famine. She is a beautiful girl who marries a young Indian (2a).

Feature (3), her producing corn from her own body by rubbing herself, is missing; however, in a Seneca tale she brings corn to the famine-stricken village in a mystical way, without cultivation (3a).

The locking up of the Corn Woman in a storeroom which she fills, is absent; but she orders the Indians to clear their cornbins, and in the night a peculiar sound is heard, the sound of falling corn, streaming into the bins in a mysterious way (4a).

The spying upon the Corn Woman's doings is missing. Instead of that, disagreement between Corn Woman and humankind may arise in other ways (5a, b, c).

Element (6), the immolation of Corn Woman, is the dominant feature in some of the Eastern Woodland versions, but absent in others where it is replaced by another element: Corn Woman flees from the human world (6a). Her husband follows her — a trait which reminds us somewhat of the American Orpheus tales — and he finds her abode, where he is informed about the cultivation of plants and the agricultural rites (7).

Therefore, we must distinguish between two types of Corn Woman tales in the Eastern Woodland, one characterized by her immolation, another by her flight.

The immolation type prevails in New England Algonquian tales from the Penobscot<sup>7</sup>, the Abnaki<sup>8</sup>, and the Malecite<sup>9</sup>. The Penobscot version contains the following elements:

(1) Maize identified with a woman.

(2a) She marries a young Indian whose tribe is suffering from famine.

(5a) Her husband discovers that she meets an illicit lover, a snake.

(6) Upon her own request she is immolated by her husband who — obeying her orders — drags her body among the stumps of a clearing in the forest, where afterwards maize and tobacco sprout forth. She tells him that she is the mother of corn and tobacco.

<sup>7</sup> SPECK, 1935, p. 75.

<sup>8</sup> BROWN, 1890, p. 214.

<sup>9</sup> MECHLING, 1914, pp. 87-88.

In the Abnaki and Malecite versions, element (5a) is absent.

In Iroquois tales, the immolation type is connected with the cosmogonic myth. A Huron version identifies the Corn Woman with the woman who fell from the sky. She bore twins, one good, the other evil; the evil twin broke through his mother's side and killed her. She was buried, and from her body sprang the various plants which the new earth required to fit it for the habitation of man. From her head grew the pumpkin vine; from her breasts, the maize; from her limbs, the bean and the other useful esculents<sup>10</sup>.

The story of the Corn Woman's immolation, especially the dragging of her body over the field, may have something to do with an old agricultural rite. SCHOOLCRAFT relates that it was an Ojibway custom to have the wife, some dark night, divest herself of clothing, and drag her principal garment around the cornfield. This was a safeguard against pests, and insured an abundant crop<sup>11</sup>.

The flight type of the Corn Woman tale is known from a Seneca version<sup>12</sup>, containing the following elements:

- (1) Maize identified with a woman.
- (2a) She marries a young Indian whose tribe is suffering from famine.
- (3a) She brings corn to the famine-stricken people in a mystical way, without cultivation.
- (4a) She orders the Indians to clear their cornbins. At night corn streams into the bins in a mysterious way, and the characteristic sound of falling corn is heard.
- (5b) Her husband's brother insults her by throwing corn bread into the fire.
- (6a) She flees from the human world to her mother. As a result of her flight, the cornbins are emptied.
- (7) Her husband follows her and reaches her home where she lives with her mother in a large maize field. She gives him food for his people, and for seeding, an ear of corn of each variety, some beans of each variety, and also a squash. From these seeds are propagated the food plants of the Indians.

To the flight type a Shawnee version<sup>13</sup> also belongs, containing the following elements:

- (1) Maize identified with a woman.
- (5c) Corn Woman is insulted by a man who has sexual intercourse with a maize ear of peculiar shape.
- (6a) She flees from the human world to Our Grandmother who created her. As a result of her flight, the corncrib is emptied.
- (7) A rescuer has to cross four oceans to find her. She is persuaded to return to earth when the rescuer argues that it was Our Grandmother's intention that she should benefit the Shawnee on earth.

However, not all Corn Woman tales in the Eastern Woodland area belong to the immolation type nor the flight type. In a Seneca-Tutelo

<sup>10</sup> HALE, 1888, pp. 180 ff.

<sup>11</sup> Cited by BEAUCHAMP, 1898, p. 198.

<sup>12</sup> CURTIN and HEWITT, 1918, pp. 636-642.

<sup>13</sup> VOEGELIN, 1936, p. 7.

legend <sup>14</sup> an old Indian woman in a village hears the Corn Woman singing on the river. The old Woman paddles out in her canoe and brings in the Corn Woman — who in a mystical way was kept above water on the back of a beaver, suggestive of a cosmogonic myth. Next day, a maize plant sprouts on the river bank where the Corn Woman landed. The object of the Corn Woman's visit is not only to bring humanity the maize plant but also to teach the women certain rites, corn dances and songs. After that, she returns to the place from where she came, singing: "We, the varieties of corn, beans, and squashes, are the mothers of the people of the whole world". The idea of a plurality of Corn Women is also apparent in another Seneca version <sup>15</sup>, where several Corn Women visit a sick and hungry man, bringing him health and comfort, because of his piety and for the reason that he had always carefully collected the grains of maize, beans, and squash which he found spilled on the path. He informs the council of elders, and corn dances are introduced. — In another moralizing tale "The weeping of the Corn, and Bean, and Squash people" <sup>16</sup>, it is related how the Iroquois once forgot to take care of their cornfields, so that the plants languished and famine came. A very old woman, matron and chief of her clan, heard the plants weep, and they told her their grievances.

In these versions, the more dramatic episodes of the Corn Woman tale are absent. Only (1) the identification of the maize plant with a woman remains.

In a tale from the Tuscarora, "The origin of White Corn", maize is the result of a sexual act <sup>17</sup>. Corn Woman, singing on the top of a mountain, calls an old man, copulates with him and disappears. Afterwards the man finds a sprouting maize plant where the Woman had been lying; in this way white corn originated among the Tuscarora, it is said. A self-immolation of the Corn Woman seems to be implied in this tale; she instructs the old man about the tending of the coming maize plant, and she says: "As to me, I shall die". This recalls feature (6).

The idea that a cultivated plant came into existence through a sexual act is found here and there in aboriginal America. In the Southeastern area, in Creek folklore, the tobacco plant is said to have originated from the copulation of a man and a woman <sup>18</sup>.

#### c) In the Southwestern Area

In the Southwest, the Corn Woman plays a prominent rôle among the Sia and other Keresan tribes. In Sia mythology, *Ut'sët*, the Mother of Indians, is also the Mother of Corn. After their emergence from the underworld, the Indians had to subsist on seeds of certain grasses. But *Ut'sët* desired that her children should have other food; therefore she made fields and planted bits of her heart, and corn was evolved, after which she declared: "This corn

<sup>14</sup> CURTIN-HEWITT, 1918, pp. 642 ff.

<sup>15</sup> CURTIN-HEWITT, 1918, pp. 649 ff.

<sup>16</sup> CURTIN-HEWITT, 1918, pp. 701 ff.

<sup>17</sup> CURTIN-HEWITT, 1918, pp. 652 f.

<sup>18</sup> SWANTON, 1929, pp. 19, 87-88.



is my heart and it shall be to my people as milk from my breasts" <sup>19</sup>. This idea, that the great Mother of Indians is identical with corn, and that she took the first grains of corn from her own body, is also held by other Keresan tribes <sup>20</sup>.

The corn fetish or sacred ear of corn holds a very important place in the ceremonial and religious life of the Keresan Indians. In a Cochiti myth it is related that the Mother of Indians, *Uretsete*, went into *shipapu* and so returned to the underworld, leaving her children. The Indians got themselves into trouble by quarrelling and were punished by a great epidemic. They sent an embassy to *Uretsete* to fetch a remedy for their ills, and she made the first corn fetish or *iareko* by winding thongs of deer hide around an ear of corn and placing feathers at its top <sup>21</sup>. The corn fetish is especially connected with curing. It is also a protection for infants against witches, being placed for this purpose near to the child <sup>22</sup>. In the mortuary rite, an ear of corn represents the heart of the deceased, and food is placed before it for four days <sup>23</sup>.

In a folk tale, the sacred ear of maize, the Corn Mother, protects two deserted children, rescues them, and leads them to their parents <sup>24</sup>.

The corn fetish must be a perfect ear of maize, symmetrical with no kernel missing <sup>25</sup>. DUMAREST tells us that whenever a man finds an ear of this sort in his field, he places it apart, and the grains of such an ear are not eaten, but they are sown. In this there seems to be an element of artificial selection which may have a practical value. At Isleta, according to PARSONS, the perfectly kernalled corn ears are likewise kept for planting. Another kind of ear, also regarded as sacrosanct, is flattened at the tip and thought of as mother and child. Such an ear is placed, at Zuñi, in the middle of the corn store <sup>26</sup>. GOLDFRANK tells us from Cochiti that at the harvest, when the corn ears are stacked, the husks are left on four ears of corn, and these are placed in the four corners of the stack and are called "the mothers". The rest of the corn is piled on top. In Laguna, an entire cornstalk is placed in each corner <sup>27</sup>. This is, for comparative purposes, a very important trait.

Corn fetishes are also used by the Zuñi (*mi'li*) and by the Hopi (*tiponi*) <sup>28</sup>. But they play the greatest rôle among the eastern Pueblo Indians, especially among the Keresan Tribes, where the Corn Mother is dominant, holding a position as important as that of the Sun or the War Twins at Zuñi and as the culture hero and god of death Masauwü among the Hopi <sup>29</sup>.

<sup>19</sup> STEVENSON, 1894, p. 39.

<sup>20</sup> BOAS, 1928, pp. 1, 232, 276.

<sup>21</sup> DUMAREST, 1919, pp. 215-216, 155.

<sup>22</sup> *Op. cit.*, p. 142.

<sup>23</sup> *Op. cit.*, p. 167.

<sup>24</sup> *Op. cit.*, pp. 231-233. — BENEDICT, 1931, pp. 77, 228.

<sup>25</sup> DUMAREST, 1919, p. 155. — PARSONS, 1929, p. 249. — GOLDFRANK, 1927, p. 66. — STEVENSON, 1894, p. 40. — WHITE, 1935, pp. 29, 161. — PARSONS, 1932, p. 277.

<sup>26</sup> PARSONS, 1939, pp. 319 f.

<sup>27</sup> GOLDFRANK, 1927, p. 92.

<sup>28</sup> PARSONS, 1933, p. 65.

<sup>29</sup> PARSONS, 1939, p. 182.

The Tewa and the Zuñi mythology have many Corn Maidens. The Corn Woman concept is split up into a whole group, each of the color varieties of maize having one or more representatives, and the Corn Maidens are also — as their colors — associated with the cardinal directions.

The Corn Maidens are also called Mothers. In a tale from the Tewa Indians of San Juan pueblo, "The envious Corn Girls", the moral is spoken by Shrivelled Corn Old Woman who says to the envious girls: "You are the Mothers of the people. You are not the ones to treat any one wrongly <sup>30</sup>."

In Zuñi ritual and myth, the Corn Maidens flee from the erotic attempts of some male power. This male element takes the form of flute players in a ceremonial dance <sup>31</sup>, or it is described as the god of music, butterflies, and flowers <sup>32</sup>, or as the twin sons of the Sun <sup>33</sup>. The flight of the Maidens causes great mourning, because it means the loss of the nourishing corn. Several emissaries, the Eagle, the Falcon, the Raven, go out, seeking them in vain. At last, however, they are found in the faraway ocean, hiding beneath the wings of a duck. They return to earth, or they send their corn. In one version, "each maiden bathes herself, and takes the rubbings from her body and makes them into a shape like an ear of corn, each ear colored like its maiden maker <sup>34</sup>." This feature reminds us strongly of the Corn Woman's producing corn from her own body in Cherokee and Creek myths. — In another Zuñi myth, the flight of the Corn Maidens is caused by the carelessness of people who were playing with corn bread and throwing it away, and throwing the corn into the cornrooms heedlessly, not piling it up carefully. When the Corn Maidens had fled, it was as if life had left the corn; it was not nourishing, and it did not sprout when it was planted. Therefore, the priests sent out emissaries to discover the whereabouts of the Corn Maidens and bring them back <sup>35</sup>.

In Pueblo Indian folk tales, the love adventures of the Corn Women are sometimes treated of. Summer and Winter fight for Yellow Corn and at last they agree to divide her favours, each having her for six months. The flight motif is treated in a San Juan tale: White Corn flees from her Indian husband because he is disloyal to her, having let himself be seduced by another woman, Flowers-from-the-field. White Corn goes under water with her child, seeking refuge beneath Fortune stream. "White Corn stayed at Fortune stream and became larger and whiter. And the baby became the little white corn that the Indians now have <sup>36</sup>."

A comparison between the Corn Woman tales of the Pueblo Indians and those of the Southeast and the Eastern Woodland discloses similarities, but also differences.

<sup>30</sup> PARSONS, 1929, pp. 264, 289-300.

<sup>31</sup> CUSHING, 1896, p. 435.

<sup>32</sup> STEVENSON, 1904, p. 48.

<sup>33</sup> PARSONS, 1916, pp. 392-399.

<sup>34</sup> PARSONS, 1916, cf. STEVENSON, 1904, p. 54.

<sup>35</sup> BUNZEL, 1932, pp. 914-917.

<sup>36</sup> ESPINOSA, 1936, p. 69-133.

(1) The fundamental element, the identification of corn with a Woman, is found everywhere.

(2) The story of Corn Woman as foster mother of an orphan or a blood-clot boy seems to be missing in the Pueblo area ; but Corn Woman is often the guardian of children. In a Pueblo folk tale she marries an Indian (2a).

(3) The production of corn from her body by rubbing occurs in a Zuñi myth, where the Corn Maidens, after bathing, produce corn from the rubbings of their bodies.

(4) The locking up of Corn Woman in a storeroom seems to be missing in the Pueblo area. However, in a Zuñi tale, the empty houses in a deserted village are filled with corn in a magical way, a grain of corn being put into each house <sup>37</sup>.

(5) The spying upon Corn Woman and the loathing for her corn seems to be entirely missing in the Pueblo area.

(6) Her self-immolation is also missing. However, a trace of this idea may be seen in the Sia tale about the Mother of Indians, who planted bits of her own heart from which maize sprouted.

(6a) The flight element is very prominent in the Pueblo area. In the Zuñi myth, the Corn Maidens flee, frightened away by erotic advances. This reminds us of the Shawnee version, mentioned above (p. 857). In a folk tale from San Juan, the Corn Woman flees because of her human husband's unfaithfulness.

(7) As a sequel to the flight of the Corn Maidens comes the search for them, their discovery in a hiding place beneath a duck's wing, and their return, or at least the return of the corn which they rub from their bodies.

#### d) In the Plains Area

In the Plains, the Corn Woman plays a considerable rôle in myths and rites. She is well-known among the Pawnee <sup>38</sup>, Cheyenne <sup>39</sup>, Mandan and Hidatsa <sup>40</sup>, and Arikara <sup>41</sup>. In the mythology of the middle and northern tribes of the Caddoan stock (Pawnee and Arikara), Corn Woman is one of the central figures, as dominant as she is in the Keresan tribes of the Pueblo area.

In the Arikara myth, as given by GEORGE DORSEY, the creator-god planted maize in the heavens and took from the field an ear of corn and turned it into a Woman. This Corn Woman was sent down to the earth to help people there. She led humankind out of the subterranean world to the surface of the earth. Also after this emergence, Mother Corn was the leader and helper of humankind, acting the part of a culture hero.

<sup>37</sup> PARSONS, 1917, II, pp. 319 f.

<sup>38</sup> FLETCHER, 1904. — DORSEY, 1906, pp. 52-56, 58-61, 137.

<sup>39</sup> KROEBER, 1900, pp. 163, 186-187. — GRINNELL, 1907, pp. 179-194.

<sup>40</sup> WIED, 1841, II, pp. 182-184.

<sup>41</sup> MATTHEWS, 1877, p. 12. — GRINNELL, 1893, pp. 123 ff. — JAFL, XXII, 1909, pp. 90-92. — DORSEY, 1904, pp. 12-38, 124-125.



Her function as culture hero and leader is also apparent among the Pawnee. Mother Corn is the dominant figure in the Hako ceremony<sup>42</sup>; she leads the embassy which is to establish a bond of friendship, peace, and security between two distinct groups of persons, belonging to different clans or tribes. Even if the Hako ceremony may be a fertility rite, meant to benefit certain individuals by bringing them the promise of children, a long life, and plenty, it certainly also has a political purport, the establishing of alliances in a dangerous world. And it is very curious to see that Corn Mother may even be a leader of warriors. There is a seeming disparity between the compassionate Corn Mother who rescues deserted children and this shrewd adviser of a war party<sup>43</sup>. However, in both appearances her function is protective. Evidently, Corn Mother has — among the Pawnee and the Arikara — assumed all the functions of a protective goddess. This is probably what the Indian meant who said to GRINNELL: "Just as the white people talk about Jesus Christ, so we feel about the corn"<sup>44</sup>.

Another characteristic feature of the Corn Mother concept among the Plains Indians is the close connection between the corn and the buffalo. The agricultural and hunting Plains Indians have, so to speak, two staffs of life; and this fundamental fact is very marked in their mythology.

In a Cheyenne tale, a supernatural old woman, living in a spring, is visited by two young men. She shows them on one side fields of corn, on the other side herds of buffalo. One of the young men brings back corn, the other buffalo meat, and the people feast on both. That night the buffalo come out of the spring; and since then there have been herds of buffalo, and corn has been grown<sup>45</sup>.

The Pawnee have a more comprehensive myth about the old woman, living in a cave from which a spring issued, who gave to the Indians the buffalo and the corn<sup>46</sup>. Evidently, the old woman in the cave is the Corn Mother and also the Moon. The identification of Corn Mother and Moon appears also from other Pawnee myths.

Related to this old woman is the Mandans' Old-Woman-Who-Never-Dies. She is said to live in the moon, and she controls the maize and other food plants and the buffalo and other food animals. MAXIMILIAN ZU WIED describes a corn-medicine dance, held by the Mandan women in spring, at the time when the wild geese, the swans, and the ducks return from the south, sent by the Old-Woman-Who-Never-Dies. These birds are symbols of the cultivated plants, the wild goose signifying the maize, the swan the squash, and the duck the beans. Outside the village, scaffolds were raised upon which dried meat was hung up as a sacrifice. Elderly women representative

<sup>42</sup> FLETCHER, 1904.

<sup>43</sup> FLETCHER, 1904, pp. 158-159. Cf. DORSEY, 1906, pp. 136-137, where a warrior does not follow Mother Corn's advice. The Moon — another manifestation of Mother Corn — turns black. Nevertheless, he goes on the warpath and is defeated.

<sup>44</sup> GRINNELL, 1893, p. 114.

<sup>45</sup> KROEBER, 1900, pp. 163. Cf. GRINNELL, 1907, pp. 179-194.

<sup>46</sup> DORSEY, 1906, pp. 21-28.

of the Old-Woman-Who-Never-Dies, danced around the scaffolds, while the old men made music with drums and rattles. The elderly women each carried an ear of maize, mounted upon a stick. Young women fed them by putting a little pemmican into their mouths and each received a few kernels of the consecrated maize, one kernel for eating, the others for mixing with the seed corn. — Another corn-medicine dance was held in the fall. On that occasion, the women each carried a whole maize plant. The maize, and also the birds which symbolize the cultivated plants, were called by the name of the Old-Woman-Who-Never-Dies; and the women cried: "Mother, take pity on us! Do not send us the severe cold weather too early! Do not let all the game leave, let us keep some for the winter!" The Old-Woman-Who-Never-Dies does not live only in the moon; she has very large cornfields on earth, guarded by deer and birds. At one time she dwelt at upper Little Missouri, where she was visited by some Hidatsa Indians whom she entertained from a small pot of maize that could never be emptied<sup>47</sup>.

The connection between the corn and the buffalo in the mind of the Plains Indians is also seen in the tale about the Indian who married Buffalo Woman and Corn Woman. This tale is known from the Skidi Pawnee<sup>48</sup>, the Omaha<sup>49</sup>, the Teton Dakota<sup>50</sup>, the Cheyenne<sup>51</sup>, and also the Crow<sup>52</sup> — although the Crow did not attempt to cultivate other plants than tobacco. In all versions of the tale about Buffalo Woman and Corn Woman, the last-named plays a rather insignificant rôle. Both women leave the husband's home, because their sons quarrel; and the husband follows Buffalo Woman.

The synthesis of corn and buffalo is also apparent in the feeding of Corn Woman or her representative with meat. We have already seen that feature in the corn-medicine dance of the Mandan women, mentioned above. Among the Arikara, there was in every lodge "a large ear of corn, which has lasted for generations, sticking out of the mouth of a medicine bag. At their feasts, they make offerings to the corn by rubbing a piece of meat on it, while they pray to it for plentiful harvests, and address it by the name of "mother"<sup>53</sup>.

The same idea, the feeding of the corn with meat appears in a rite among the South Band Pawnee: after a successful buffalo hunt, a woman would build a small fire at the end of her field and put on the fire a small piece of the intestine, so that the smoke would permeate the field<sup>54</sup>.

Furthermore, the connection between buffalo and maize finds expression in certain origin myths, where maize sprouts or is produced from the body

<sup>47</sup> WIED, 1844, II, pp. 150-180.

<sup>48</sup> DORSEY, 1906, pp. 62-68.

<sup>49</sup> DORSEY, 1890, pp. 157-162.

<sup>50</sup> WALKER, 1907, p. 183.

<sup>51</sup> KROEBER, 1900, pp. 186-187.

<sup>52</sup> LOWIE, 1918, pp. 110-115.

<sup>53</sup> MATTHEWS, 1877, p. 12.

<sup>54</sup> WELTFISH, 1937, p. 29. — In a tale by SCHOOLCRAFT (1856, p. 193), probably from the Miami, the Great Spirit tempted the corn to come down to earth by promising it that the Indians would season it with game, and so give the corn meat to eat.

of a buffalo. Such origin myths are known from the Osage<sup>55</sup> and the Oto<sup>56</sup>. The Omaha have a tradition that they received the maize from the Arikara; and an Omaha myth tells how the Arikara first received the corn: A young hunter found the first maize plant in a place where a buffalo bull had been standing. As the buffalo's track went to the spot and ended there, it looked as if the buffalo bull had turned into the maize plant<sup>57</sup>.

It will be noticed that the vegetation-spirit is male in these stories about the origin of the maize from the buffalo. However, a Brulé Dakota, Batiste Good, made a pictograph which gives a tradition about The-Woman-from-Heaven, The-White-Buffalo-Cow, whose milk was maize which she spilled all over the earth, that people might live<sup>58</sup>. And the immolation of the female vegetation-spirit, similar to the immolation of the Corn Mother in the Eastern areas, was also found in the Plains. In an Arikara tale, "Mother Corn's visit to the Arikara", Mother Corn comes from the East in response to a ceremonial invocation in the planting season. She teaches the people many lessons; and she also procures a herd of buffalo, telling the people that the buffalo will arrive in four days. Most of the men go hunting; but in the meanwhile the enemy attack the village, and in the melee Mother Corn is killed, causing great grief among the people. "They took Mother Corn and buried her. From the place where she was laid, grass, weeds, bushes, trees, and almost everything sprang up<sup>59</sup>." Evidently, Mother Corn's domain is vegetal life; she is truly the vegetation-spirit.

The Skidi Band of the Pawnee tribe on certain occasions sacrificed a maiden, captured from an enemy tribe<sup>60</sup>. DORSEY has given an account of this sacrificial ceremony, based upon explanatory myths and information from Skidi Pawnees. The object of this ceremony was to appease the mighty deity of the Morning Star and thereby prevent the consumption of the earth by the fire of the sun; and at the same time the sacrifice was supposed to cause the renewal of the life of the earth; the earth itself was conceived as being reborn. The maiden ascended a scaffold and was shot to death with arrows, the thoracic cavity was opened with a flint knife, the chief priest thrust his hand inside and smeared his face with blood. This bloody sacrifice reminds us strongly of the old Mexican rite *tlacacdiliztli*, killing by shooting with arrows<sup>61</sup>. The renewal of life probably meant a strengthening of the fertility of the two staffs of life, corn and the buffalo. We are told in SCHOOLCRAFT's account of the immolation of a Sioux girl by the Pawnees in the month of April 1838, that the victim's flesh was brought to a cornfield and blood squeezed out upon the newly deposited grains of corn<sup>62</sup>. And from

<sup>55</sup> DORSEY, 1888, p. 379.

<sup>56</sup> WHITMAN, 1938, pp. 194 ff.

<sup>57</sup> FLECHTER and LA FLESCH, 1911, pp. 76 ff.

<sup>58</sup> MALLERY, 1893, pp. 287-291, Pl. XXI A.

<sup>59</sup> DORSEY, 1904, pp. 36-37.

<sup>60</sup> DORSEY, 1907, pp. 65-70.

<sup>61</sup> LOEWENTHAL, 1922.

<sup>62</sup> SCHOOLCRAFT, 1856, pp. 77-78.



DORSEY's account we learn that the maiden's blood was allowed to drop on the head and tongue of a buffalo which were burned beneath her body<sup>63</sup>.

The shooting of the victim with arrows was probably a symbolic sexual act. I find this conjecture strengthened by a Comanche story, "The man who married a buffalo wife", recorded among the South Band Pawnee<sup>64</sup>. In this tale, a young man shoots a female buffalo with two arrows. She escapes and maintains her life through her mysterious power. The arrows have made her pregnant. Later in the tale, she turns into a handsome woman, and her calf turns into a boy, who goes to his father. The Buffalo Woman and her boy are both received in the Indian village. And now, the Buffalo Woman performs essentially the same rôle as the Corn Woman in Eastern Woodland tales. Food being scarce in the camp, the Buffalo Woman feeds people with a small piece of dry meat and fat which never gives out — analogous to the inexhaustible corn pot which appears in many Corn Woman tales. Afterwards she fills a parfleche in every household with dry meat in a magical way — reminiscent of the Corn Woman's filling the corncribs with maize. Later on, her human husband hurts her feelings by drinking from a stream, although she had told him not to do so. Then the Buffalo Woman and her son are again transformed into a buffalo cow and a calf, and they flee — just as the Corn Woman flees when her feelings are hurt. The husband pursues — just as the Corn Woman's human husband always does when she has fled. (The story is unfinished.)

The magical filling of storerooms with corn is found in a Pawnee myth, "The man who called the buffalo"<sup>65</sup>. And we find the same motif in an Arapaho tale<sup>66</sup>. A woman, placed under the protection of Buffalo and Mother Corn, has power from the gods; and she performs the miracle of filling the cellars with corn, beans, and squash, by putting a few grains of maize, beans, and squash seeds into the cellars and covering the cellars up for four days.

A special feature which I do not know from other parts of America, is the throwing of Mother Corn into a river. In an Arapaho tale, Mother Corn informs the people that in time they must dress her up and put her into the river. Later on, this is actually done, the idea being that Mother Corn should go down the Missouri to the place whence the Arikara had come. Mother Corn — i. e. the corn ear which represented her — was taken from the bundle, painted and wrapped in a dress of tanned buffalo hide. A lot of worn children's moccasins were tied to her — that the children might grow up into strong men and women. In a sequel to the tale, Corn Mother returns to the Arikara village, takes part in a bundle ceremony, and disappears again<sup>67</sup>. (In the Old World, the custom of throwing the corn-spirit into a river is known, e. g. from the Tamils in Ceylon<sup>68</sup>.)

<sup>63</sup> DORSEY, 1907, p. 70.

<sup>64</sup> WELTFISH, 1937, pp. 218 ff.

<sup>65</sup> DORSEY, 1906, p. 95.

<sup>66</sup> DORSEY, 1904, pp. 124-125.

<sup>67</sup> *Op. cit.*, pp. 35-36.

<sup>68</sup> DRUMMOND, 1901, p. 457.

The most notable peculiarity of the Corn Woman tales in the Plains area is the close connection between corn and buffalo. Another characteristic is the Corn Woman's many-sided activity as leader of humankind out of the subterranean world, as culture hero, as leader and helper in the Hako ceremony and even in warlike expeditions. On the whole, the Corn Woman plays a rôle not less dominant in the Plains area than in the eastern part of the Pueblo area. And her functions are more varied and extensive in the Plains area than anywhere else.

Among the main elements of the Corn Woman tales in the Southeast and the Eastern Woodland, (2) is only weakly represented in the Plains area; Corn Mother does not foster orphans, but she relieves famines and sometimes marries an Indian, (3) is missing, (4) is partly absent, as the locking up of Corn Woman in a storeroom is missing; however, the magical filling of storerooms occurs in Plains tales; (5) is missing. Immolation of Corn Woman, or of a representative of another vegetation-spirit, occurs; but the self-immolation (6) is absent. The flight element (6a) and the search for the Corn Woman (7) are almost absent, although traces of them are found in the Comanche story mentioned above (p. 865), where Buffalo Woman, in some measure, acts Corn Woman's part.

It must be admitted that the Corn Woman tales of the Plains have rather little in common with the tales of the Southeast and the Eastern Woodland. It seems unlikely that the Plains Indians received their Corn Woman ideas from the East. It is more probable that important influences reached the Plains from the Pueblo area. The dominant rôle of the Corn Woman and the great importance of the corn-ear fetish are traits which connect the Plains area with the eastern part of the Pueblo area.

#### e) In Northwestern Mexico

In northwestern Mexico, the Corn Woman is found in the tales of the Cora<sup>69</sup>, the Huichol<sup>70</sup>, and the Tepecano<sup>71</sup>.

In the Cora version, the ants play a rôle. They know where the woman lives who owns the maize, and they go there in the night, to steal corn. A man goes with them, desirous of obtaining corn. The ants fool him; while he is sleeping, they cut his hair, making him bald, and leave him. The blue magpie, the Corn Woman's bird, gives him information about the road. The man arrives at the Corn Woman's house, asking for a little corn. She lets him make his choice between her daughters, the Corn Maidens, who are clad in dresses of different colours. He asks for the blue Corn Maiden. The Corn Mother directs the man to take her daughter with him and to treat her well, to keep her in his house, never to let her bake tortillas, and to make two or three storehouses. Reaching home, the man lets his young wife wait outside while his mother sweeps the house; this feature, the ceremonial sweeping

<sup>69</sup> PREUSS, 1912, pp. 182-189.

<sup>70</sup> PREUSS, 1907, pp. 185-190.

<sup>71</sup> MASON, 1914, pp. 155-162, 204-205.

of the house before the maize comes in, recalls the old Mexican harvest festival, *Ochpaniztli*, "sweeping out". In the night, they hear the slow sound of corn, streaming into the storerooms. However, very soon the man's mother makes trouble. The old woman bakes tortillas of the corn, but she does not give any food to her daughter-in-law, whom she scolds for laziness. After five days the daughter-in-law cannot stand the scolding any longer, and she starts making tortillas. She burns herself, her hand adheres to the griddle, she screams, and at the same time she disappears in a gust of wind. The corn in the storerooms disappears also. She returns to her mother's home. However, the Corn Mother will not receive her. When the man comes to bring her back, the Corn Mother says: "Take her away, I will not give her anything more, I will strip her" (i. e. take away her maize dress, so that only the empty corncob remains).

The Huichol have almost the same tale. The man's mother is, also here, the cause of the tragedy, by compelling the young Corn Woman to make tortillas. The Corn Woman burns her hands and disappears, and all the corn vanishes at the same time. The man tries to get the Corn Woman back; but he is rejected by the Corn Mother.

The Tepecano version is long and mixed up with Christian ideas and European folklore, differing from the Cora and the Huichol tale in several points. The part about the ants is entirely lacking. The man, a lazy and stupid peasant boy, sees three young girls (Corn Maidens) bathing in a lake. One of them falls in love with him and proposes to marry him. She brings him to God, Our Lord, who plays a rôle similar to the Corn Mother in the Cora and Huichol versions. God warns his daughter against the man. But the man promises not to maltreat her if only he may escape work. He brings his bride to his mother's house, and he lets his mother sweep the house before she enters. The bride's supernatural character displays itself in several ways. Suddenly she appears as a heap of writhing serpents. And her face becomes invisible in a cloud as she approaches the house. During the night she is alone in a big room; and in the morning the room is full of maize. One half of a grain of maize is enough to fill a pot when cooked. On the second morning another room is filled with beans, one grain of which is enough to satiate the family. However, very soon trouble arises. The man's mother makes tortillas and burns them, which gives the Corn Woman a scorched face and burned clothes. And the man is fickle and faithless. He keeps mistresses, first the tortoise, who makes corncakes and burns them, which gives the Corn Woman burns in her face; and then the raven, who steals maize. The Corn Woman makes remonstrances, and the man gives new promises and breaks them again. The Corn Woman forbids him to see her face. Inquisitive, he disobeys the order, lights a candle and looks her in the face at night. He sees that she is exceedingly beautiful; however, a spark falls in her face and awakens her. (Evidently, this is a borrowed element from the *Psyche* motif.) After that, the Corn Woman flees, and the corn and beans also disappear. The man tries to follow the fleeing woman, and he comes again to God where the Corn Woman has taken shelter. The man



asks forgiveness and makes new promises. And God allows him to take the Corn Woman with him again. But again he fails. And again the Corn Woman flees. The man goes to God, asking for her. God turns him away, saying that the woman is not with him. And now the man seeks her all through the world, asking everybody if they have seen her, the birds, the animals, a hermit, the wind, the sun, the moon. Nobody can give him any information. Again he asks the wind who admits that he has never been in the city of Merlin. Going there, they find the Corn Woman imprisoned. With great difficulty and by magical means she is released. (This part of the story is influenced by a folk tale of European origin <sup>72</sup>.) Fleeing from the prison, the Corn Woman changes herself into grains of maize, which sprout into young corn plants. She has informed him beforehand, and entreated him to watch her carefully for a month. However, again the man proves himself unreliable. After fifteen days he leaves and becomes betrothed to another woman. At the wedding, the Corn Woman appears, seizes him, and brings him to God who punishes him by fastening him to the soil, head downward. The man turns into a sort of vegetation-spirit; maize and other plants grow up around him.

The Tepecano also have a shorter version of this tale, with the same main elements. According to MASON, this myth is of great importance in Tepecano religion <sup>73</sup>.

In the Tepecano prayers, collected by MASON, we learn that certain corn plants, called *Milpa Cuata*, are regarded as sacred. The *Milpa Cuata* is any corn plant which grows with a forked stalk and has an ear on either branch. At the harvest, the *Milpas Cuatas* are left standing after the other ears are gathered. Then ceremonial processions are made around the field as many times as there are *Cuatas* within, and a prayer is recited in which the Corn Maiden and her Father and Mother are addressed, the reaper asking forgiveness of the Corn Maiden. When corn is planted, after the first heavy rain in June, the kernels taken from the *Milpas Cuatas* must be planted first <sup>74</sup>.

Comparison of the Corn Woman tales of northwestern Mexico with those of the Southeastern area and the Eastern Woodland area will bring out many points of conformity; especially, the similarity with the Seneca version, mentioned above (p. 857), is very striking.

(1) Maize is identified with a woman.

(2a) The Corn Woman marries a young Indian whose people are suffering from famine.

(3a) She brings corn to the famine-stricken people in a mystical way, without cultivation.

(4) The Indians clear their storerooms. The Corn Woman stays alone in a storeroom at night, and corn streams into the room, producing a peculiar sound (in the Cora version).

<sup>72</sup> ESPINOSA, 1914, pp. 213, 229.

<sup>73</sup> MASON, 1914, p. 205, note.

<sup>74</sup> MASON, 1918, pp. 134, 132.

(5b) Her husband's mother insults her by compelling her to make tortillas, whereby she burns her hands (Cora and Huichol versions); or by making tortillas and burning them, thereby scorching the Corn Woman herself (Tepecano). This is analogous to the brother-in-law's throwing corn bread into the fire in the Seneca version. — An interesting feature is the husband's spying upon the Corn Woman at night by means of a lighted candle; this certainly reveals an influence from the Psyche motif, but at the same time it reminds us of the spying upon the Corn Woman in the Southeastern versions.

(6a) The Corn Woman flees to her mother or to God, her father. As a result of her flight, the corn-stores are emptied.

(7) Her husband follows her and reaches the Corn Mother's house (Cora and Huichol versions) or God her father (Tepecano). However, he is not — as in the Seneca version — well-received. On the contrary, he is rejected. — In the Tepecano version, he is punished, by being fastened to the soil and turned into a sort of vegetation-spirit. The immolation of the Corn Woman's husband is a substitute for the immolation of the Corn Woman herself, which is a main feature in the southeastern area and also in many versions in the Eastern Woodland area.

On the whole, the accordance between the northwest Mexico Corn Woman tales and those of the Southeast and Eastern Woodland is very striking. There is much less agreement with the versions of the Plains area. However, to the versions of the Pueblo area there are certain specific similarities which are not found in the eastern areas: The Corn Mother's daughters seem to be identical with the Corn Maidens of the Pueblos. The unfaithfulness of the Corn Woman's husband (Tepecano) occurs also in Pueblo folk tales and causes the flight of the Corn Woman.

#### f) In Mexico-Central America

In Mexican mythology, the maize is a male god, born from a union between a god and a goddess.

In a tradition from Chalco concerning the origin of maize and the other cultivated plants, it is related that all the gods descended from heaven into a cave where a god *Piltzintecutli* ("the chief of princes", the young Sungod) slept with a goddess *Xochiquetzal* ("the erected flower", the young Moon-goddess). She bore a son, the Maize-god, *Cinteotl*. He went under the ground, and from his hair cotton originated, from one of his eyes an excellent plant which the Mexicans like to eat, from his other eye a similar plant, from the nose another plant called *chian* (*Salvia chia*), from the fingers a tuberous plant, *camotl* (*Ipomæa batata*), from the nails a big sort of maize, and from other parts of the body originated many other kinds of fruits which the people collect and plant. Therefore, this god was beloved above all the others, and they called him *Tlaçopilli* ("the beloved prince")<sup>75</sup>.

<sup>75</sup> JONGHE, 1905, pp. 31-32. — LOEWENTHAL, 1918, pp. 42 f. — KRICKEBERG, 1928, pp. 13, 319.

According to another myth, the maize was in olden times hidden in a mountain, from where it was brought by a god, assisted by helpful animals. The maize was necessary for the life of mankind. Therefore, the bringing of maize is part of the myth about the creation of mankind <sup>76</sup>.

The tale about the hidden maize which is found with the help of maize-eating animals is also known in modern folklore from Mexico and Central America. We have already seen it in the Cora myth. Other versions are known from the Popoloca in southeastern Mexico <sup>77</sup> and from the Pipil in Salvador <sup>78</sup>.

In Popol Vuh, the holy book of the Maya people Quiche, the gods create mankind from maize, after unsuccessful attempts at creating human beings from earth and clay and from wood. Yellow and white maize grew originally in the land called *Paxil* and *Cayala* — probably identical with the mythical land *Tamouanchan* of the Mexicans. From four maize-eating animals: Fox, Coyote, Parrot, and Crow, the gods learned the whereabouts of the maize. And so the gods obtained the food which went into man's flesh and blood <sup>79</sup>.

The Cakchiquels have a somewhat similar tradition <sup>80</sup>.

In these Mexican and Central American myths about the origin of corn, two fundamental ideas predominate: 1) Maize is a god of the male sex, the child of a goddess. 2) Maize is a substance, necessary for the existence of mankind, and it was brought from some hidden place by a god or culture hero, helped by certain maize-eating animals. Both of these ideas are found in old traditions, 2) also in modern folklore. For us in our search for Corn Mother myths, the first of these ideas is most important. We find it in some of the religious rites of Old Mexico, especially in three of the annual festivals, described by SAHAGUN.

In the first part of April was held the so-called *Uei toçoztli*, "the great vigil", the fourth annual festival, when every husbandman brought a corn-stalk or a green plant from each of his fields, and took them home, honoring them as maize-gods with gifts of food. Afterwards these maize-gods were brought to the temple of the maize-goddess, whose name was *Chicome couatl* (a date: seven snake). The ears of maize that were to be used for seed were also brought to *Chicome couatl's* temple on that occasion, bound together in bundles of seven ears and carried by maidens in a solemn procession. These ears of maize were called *Cinteotl* (Maize-god). SAHAGUN also tells us that these maize-gods, the holy ears, were made the hearts or souls of the barn, where they were laid, and later on they were used for seed. (This reminds us of the placing of sacred ears of corn, called "mothers", in the cornstacks at the pueblos of Cochiti and Laguna, cf. above p. 859). Furthermore, SAHAGUN tells us that *Chicome couatl's* image was in the form

<sup>76</sup> LEHMANN, 1906, pp. 248-257. — SELER, 1923, pp. 54-57. — KRICKEBERG, 1928, pp. 10 ff., 316 ff.

<sup>77</sup> FOSTER, 1945, p. 196.

<sup>78</sup> SCHULTZE JENA, 1935, pp. 18-21.

<sup>79</sup> BOURBOURG, 1861, pp. 197-199. — KRICKEBERG, 1928, pp. 127-128, 358.

<sup>80</sup> BRINTON, 1885, pp. 66-70. — KRICKEBERG, 1928, pp. 130-131, 358.



of a Woman, and they said of her: "She comprises human nourishment, she is, as it were, our flesh, our subsistence, from which we live". And it was also said that she, the goddess *Chicome couatl*, creates all kinds of food, all kinds of maize, beans of different colours and kinds and many other vegetables<sup>81</sup>.

In the last part of June, "the great lord festival", *Uei tecuilhuitl*, the eighth annual festival, was celebrated. On that occasion, the goddess of the young maize ear, *Xilonen*, was sacrificed, i. e. the victim was a woman, playing *Xilonen's* part. After a night of ritual dancing and singing, *Xilonen* and her company of women met, the officiating priest who sacrificed her in the maize temple, by cutting her throat and tearing her heart out. And then for the first time flat cakes made of young green maize were eaten, and also for the first time young vegetables were cooked<sup>82</sup>.

At the eleventh annual festival, *Ochpaniztli*, "the sweeping out", a harvest festival, held in the latter part of August, the Mother of the gods, *Teteo innan*, was sacrificed. Her representative for the occasion, a woman, was decapitated and flayed. A man put her skin upon himself and acted the rest of *Teteo innan's* part in the ceremony. The birth of her son, *Cinteotl*, the maize-god, was represented, and she wore the dress of the maize-goddess. Many prisoners were sacrificed in the usual way at the sacrificial stone, the breast being cut open and the heart torn out. *Teteo innan* — i. e. her male representative — killed four of them and left the rest of the bloody work to her priests<sup>83</sup>.

*Teteo innan*, the great Mother of all, the Supporter of all, the Earth Mother herself, had a very close connexion with the idea of bloody sacrifice. It was said that she had suffered death as the very first sacrifice in the world. Four of her sons had killed her and presented her heart to the Sun-god, thus initiating the institution of human sacrifices<sup>84</sup>.

The Mexican corn-goddesses had several names and also different natures, corresponding to the phases of vegetation during the year. However, they were always the mothers of corn. They might suffer a warrior's death at the sacrificial stone, and *Teteo innan* officiated in the harvest festival as the sacrificing priest. However, her main function was to bring forth the maize-god, *Cinteotl*.

The Mexican Corn Mother gives birth to the maize, and the Corn-god which she brings forth is male. In the northern areas — northwestern Mexico, the Pueblo region, the Plains, the Southeast, the Eastern Woodland — the Corn Mother, and eventually her daughters, are the corn.

It must be admitted that male corn-spirits also occur north of Mexico. We shall mention them later on. But this hardly affects the typical North American Corn Mother tales.

A review of the seven main elements of the North American Corn Mother tales show that most of these features are missing or only faintly represented in Southern Mexico and Central America.

<sup>81</sup> SELER, 1927, pp. 82-90.

<sup>82</sup> *Op. cit.*, pp. 138-155.

<sup>83</sup> *Op. cit.*, pp. 171-184. Cf. SELER, 1908, p. 234, ill.

<sup>84</sup> SELER, Codex Borgia, pp. 137, 166.

(1) The Corn Mothers of North America are dominant figures. Often they are without consorts; and if they have male partners, these play a rather insignificant sometimes even a base rôle. The Corn Mothers produce corn from their own bodies. They are the corn. On the other hand, in the Mexican-Mayan area, the Corn Mothers bear the Corn-god who is male.

Elements (2), (3), (4), i. e., the Corn Mother's taking care of needy persons, producing corn from her own body by rubbing herself, letting herself be locked up in a storeroom which she fills with maize and beans — all these beneficent features are absent from the Mexican and the Mayan corn tales. A faint trace of (4), the magical filling of a storeroom, may perhaps be seen in a Quiche tale in *Popol Vuh*: the princess *Xquiq* is sent out by her evil mother-in-law to bring a net full of corn from a field where actually only one ear of corn is left. The unhappy girl implores the goddesses of rain, maize, and cacao to help her. Then she takes hold of the styles at the point of the corn ear, and from them she plucks her net full of corn ears, without taking the one ear that was left<sup>85</sup>.

(5) The spying upon the Corn Mother by those whom she benefits, and their consequent loathing of her food, are entirely absent from the Mexican-Mayan area.

(6) However, the immolation of the Corn Mother was an important Mexican rite. And the tale about *Teteo innan*, the great Mother of all, who was killed by her own four sons in the first sacrifice of the world (p. 871), may have some bearing upon the killing of the Corn Mother by her foster children in the southeastern area.

(6a) The Corn Mother's flight and (7), the search for her, are not clearly mentioned in myths from the Mexican-Mayan area. However, they may have existed in Mexican mythology. In an old religious song, No. 11 of the 20 religious cantares rescued by SAHAGUN, it is said:

"*Piltzintecutli* weeps, he seeks *Xochiquetzal*. I shall go to the land of corruption."

*Piltzintecutli* and *Xochiquetzal* are the parents of the Mexican maize-god, *Cinteotl*, as we have learned from a myth (p. 869). The meaning of the song is, according to SELER, that *Xochiquetzal*, the goddess of flowers and love, has died, and her lover is going to seek her in the land of death<sup>86</sup>. In other words, this seems to be a version of the Orpheus tale — which is so widespread in North America. And the story of the North American Corn Woman's flight and her husband's following her also sometimes recalls the Orpheus tale.

The absence from Mexico and Central America of many of the elements of the North American Corn Mother myth is remarkable. It is necessary to assume that maize cultivation came to North America via Central America-Mexico. We should expect, therefore, that the folklore of maize also came to North America from Central America-Mexico. If that holds good for the

<sup>85</sup> BOURBOURG, 1861, pp. 103-105.

<sup>86</sup> SELER, Abh. II, pp. 1032-1035.

North American Corn Mother myth, then this must, of course, at one time have existed in the Mexican-Mayan area. However, in that case it must, later on, have undergone radical changes.

g) Corn folklore which is common to North America and the Mexican-Mayan area

Our concentration upon the Corn Mother tales may give the false impression that only very few traits of agricultural folklore were common to North America and Central America-Mexico. To correct this, I find it necessary to mention some of the common traits:

The idea that corn is a male god or spirit — which is so prominent in Central America-Mexico — is known here and there in North America. In the Southwest it is found among the Papago<sup>87</sup>. — The Hopi also have a male corn-deity. "*Moing'iima* makes corn. Everything grows on his body. He is short, about the height of a boy. He has a female partner with him. Every summer he becomes heavy, his body is full of vegetables: watermelon, corn etc., grow in his body. When the Hopi plant corn, they invariably ask him to prosper the crop; then their things come up, whether vegetables or fruits. When he shaves his body, the seeds come out."<sup>88</sup> His female partner seems quite insignificant; he has assumed some of the properties which are generally attributed to the Corn Mother. — In the Cochiti pueblo the Corn Mother concept is strongly developed (cf. above p. 859); however, there is also a male corn-spirit, the Corncob Boy, a local culture hero, whose adventures are related in a cycle of tales<sup>89</sup>. — In a Navaho myth, white corn came into being with First Man, yellow corn with First Woman; and afterwards the first parents of the Navaho were created by First Man and First Woman, making an image of a man from the ear of white corn, and an image of a woman from the ear of yellow corn<sup>90</sup>. This reminds us of a Quiche myth in *Popol Vuh* (mentioned above p. 870). — In a Mexican myth (see above p. 869) corn and other cultivated plants sprang from the body of the maize-god when he went under the ground. In a similar way, maize sprang from the heart of a dead hero, according to the origin story of the Northeastern Yavapai, a Yuman tribe in Arizona. The Western Yavapai have a similar tale; maize, pumpkins, and beans grew from the dead hero's heart<sup>91</sup>. In the myths of another Yuman tribe, the Walapai, the same motif is found: A man died, and on his grave corn, pumpkins, watermelons, and beans grew<sup>92</sup>. — With this should also be compared a myth of the California Mission Indians about the culture hero *Wy-ót*, from whose ashes the oak tree sprang, whose fruit, the acorn, is an important food<sup>93</sup>).

<sup>87</sup> UNDERHILL, 1936, p. 25.

<sup>88</sup> WALLIS, 1936, p. 10.

<sup>89</sup> BENEDICT, 1931, pp. 217-219.

<sup>90</sup> GODDARD, 1933, pp. 127, 128, 147.

<sup>91</sup> GIFFORD, 1933, pp. 349 ff., 403.

<sup>92</sup> G. MACGREGOR in KROEBER, 1935, p. 13.

<sup>93</sup> BOIS, 1904, pp. 185-188.



As we have seen, the Corn Mother is a prominent figure in the myths and rites of some Plains tribes. However, male gods or spirits are also mentioned as originators of corn and other cultivated plants. We have already noted origin myths where buffalo bulls bring the corn (p. 864). In Caddo traditions, the Great Father himself gives seeds to the Snake Woman — evidently a variant of the Corn Mother — and she again distributes them to mankind, helped in this beneficent work by her two sons<sup>94</sup>. In Omaha mythology, the trickster, *Ictinike*, "created fruits and vegetables, as well as grapes, out of parts of himself<sup>95</sup>".

In the Eastern Woodland area, the male corn-spirit is also known. The Algonquian tribe Missisauga, Ontario, has a tradition about the origin of maize. It came to a boy who was fasting in solitude. It was "a little old man with only a little hair just on his forehead". And later on, it was an ear of corn with a little tuft of silk (styles) at the top. The kernels of that corn ear were planted<sup>96</sup>. — From the Chippewa, SCHOOLCRAFT relates an interesting tradition about the male corn-spirit. During a famine, a Miami hunter comes to a small lodge where he finds a decrepit old man who is Corn itself. The old man displays supernatural powers by feeding the guest from the kettle which can never be emptied. But afterwards he reveals the causes of the famine, complaining to the guest of the bad behaviour of the Indians: "My backbone is broken in many places; it was the foolish young men and youths of your town that have done me this evil, for I am the *Mondamin*, or corn, that came down from heaven, for they played and threw corncobs and corn ears at one another, thus thinking lightly and contemptibly of me; I am the corn-spirit they have so injured. This is the reason you experience bad luck and famine." The hunter brought this information to his tribe; and therefore "Indians are very cautious and do not now play with corn in the ear: they are careful not to break the ears when gathering it. After the harvest is over, the corn returns to heaven, the ears that are in good condition come back to earth again the next spring, if the Indians who raised such corn paid proper attention to it<sup>97</sup>".

This curious idea — that the corncob must not be broken, in order that it may come back as a well-filled corn ear — strongly calls to mind a widespread hunter's belief, that the bones of game animals should be carefully handled and not broken, in order to ensure the reincarnation of the game. It is tempting to regard this idea as primarily belonging to the hunter's culture and secondarily transferred to the maize-cultivator's mind. However, it must be noted that the comparison or identification of bones with the hard parts of plants and the belief in a new life dependent upon these hard remnants, is also known from Central America. The Quiche Indians regard the bones as equivalent to the seeds in a fruit, and in that way the belief

<sup>94</sup> DORSEY, 1905, p. 18.

<sup>95</sup> DORSEY, 1888, p. 213.

<sup>96</sup> CHAMBERLAIN, 1889, pp. 143-144.

<sup>97</sup> SCHOOLCRAFT, 1856, pp. 193-195.

is explained that new life may arise from the bones<sup>98</sup>. The same idea exists among the Pipil in Salvador<sup>99</sup>.

The Maya agriculturists treat the corncob with religious respect — according to GIRARD<sup>100</sup>. It is strictly prohibited to burn the corncob, destroy it, expose it to the public view or to any disrespect after the grains have been removed. This "bone of the maize" is secretly thrown into a place where nobody sees it, so that it may rot and return to nature's circulation in the woods. The Indians believe firmly that by acting against this custom, their shelled corn would quickly deteriorate, and the cornfield sown with maize from outraged corncobs would wither instantly.

This belief has a striking similarity to the one described by SCHOOL-CRAFT from the Chippewa Indians. It seems likely that it may also have existed elsewhere among aboriginal maize-cultivators of North America.

Above (p. 859 and 870) we mentioned the placing of sacred ears of corn as protectors of the corn stacks or barns in the pueblos of Cochiti and Laguna and also in Mexico. A similar rite is known from a Maya people, the Chorti; they place in the four corners of the barn, as protectors, four pieces of copal, made in the form and size of maize ears<sup>101</sup>.

It is widely believed that a person, coming across grains of maize spilled on the ground, should pick them up, as he would otherwise offend the maize. This was a part of good behaviour in ancient Mexico<sup>102</sup>, and is also mentioned here and there in North America; cf. a Seneca tale about Corn Women comforting a sick and needy man because he had piously collected spilled grains<sup>103</sup>.

The idea that corn and other cultivated plants originated in a western land, is old in Mexico<sup>104</sup> and is also met with here and there in North America, e. g. among the Pawnee<sup>105</sup> and in New England<sup>106</sup>. SELER has explained this idea as a piece of moon mythology: the new moon first appears in the west; and everywhere in the world the waxing moon is associated with growth<sup>107</sup>.

The idea that eatable plants were formerly hidden, and that some helpful animal divulged the secret, important in Mexican and Mayan myths about the origin of corn, is not very evident north of Mexico. It is known, however, from nonagricultural California. In a Yuki tale, Coyote steals acorns and other seeds from somebody who is hiding them. Coyote shows

<sup>98</sup> SCHULTZE JENA, I, p. 19.

<sup>99</sup> SCHULTZE JENA, II, p. 21.

<sup>100</sup> GIRARD, I, p. 252, III, pp. 909, 951.

<sup>101</sup> WISDOM, 1940, pp. 403, 446-447.

<sup>102</sup> NUTTALL, 1897, p. 271.

<sup>103</sup> CURTIN-HEWITT, 1918, pp. 649 ff.

<sup>104</sup> SELER, 1923, IV, p. 123.

<sup>105</sup> DORSEY, Tradition of the Skidi Pawnee. Cit. by SELER, 1923, IV, p. 123.

<sup>106</sup> WILLIAMS, 1643, p. 110. *Kautantowwit*, The great South West God, to whose house all souls go, and from whom came their Corn, Beans, as they say. Cf. TRUMBULL, 1903, *Kautantowwit*.

<sup>107</sup> SELER, 1923, IV, p. 129.

the seeds to the people and spreads part of them so that every kind should grow from the soil<sup>108</sup>.

However, not all of the elements of the agricultural folklore of aboriginal North America can be pointed out in Mexico. We have already remarked that essential parts of the North American Corn Mother tales are not known from the Mexican-Mayan area.

#### b) In South America

The Corn Mother concept existed — in colonial times — in agricultural rites in Peru. This fact was brought forward by MANNHARDT<sup>109</sup> who found a remarkable likeness between the Peruvian *mamazara* or “mother maize” and the North European Corn Mother. These analogies from two opposite regions of the earth were, to him, proofs of “gleichen psychischen Antrieben” (similar psychic impulses). Later on, FRAZER also dwelt upon these analogies, supplementing them with a number of North American instances of the Corn Mother concept and related ideas<sup>110</sup>. On the other hand, VON SYDOW has warned against using American folklore as a means of interpreting North European customs<sup>111</sup>. “It is evident that Mexican mythology cannot prove anything about European beliefs.” And VON SYDOW maintains that the conception of plants having a spirit like man “is not to be met with either among Teutonic peoples, or among Indo-European peoples except purely sporadically”.

I shall not discuss the North European Corn Mother here. However, VON SYDOW's warning is sound and has some bearing upon our present problem. The fact that the Peruvian Indians have a Corn Mother concept does not, of course, prove that all the elements of the North American Corn Mother tales exist in Peru.

The Peruvian Corn Mother concept is known from the “Extirpación de la Idolatría del Peru” by Father PABLO JOSEPH DE ARRIAGA, Lima 1621<sup>112</sup>. This writer explains that there are three kinds of Maize Mothers: (1) maize stalks, dressed up like women; (2) carved stones in the likeness of cobs of maize; and (3) fruitful stalks of maize or two maize cobs naturally joined together. These last were the principal *Zara-mamas*, and were revered by the Indians as Mothers of the Maize<sup>113</sup>. In a similar way, when two potatoes were found growing together, they were called Potato-mothers (*Axo-mamas*) and kept in order to get a good crop of potatoes. Quinoa-mothers (*Quinoa-mamas*) and Coca-mothers (*Coca-mamas*) were made of leaves of quinoa and

<sup>108</sup> KROEBER, 1932, pp. 925 ff.

<sup>109</sup> MANNHARDT, 1884, pp. 342-348.

<sup>110</sup> FRAZER, pp. 171-207.

<sup>111</sup> SYDOW, 1934, pp. 291-309.

<sup>112</sup> This work has not been accessible to me. It is cited by FRAZER, pp. 172-173. Extracts are given in RIVERO and TSCHUDI, 1854, pp. 151, 171-173. Cf. TSCHUDI, 1891, pp. 159 f.

<sup>113</sup> Cf. from the Zuñi, PARSONS, 1939, p. 319: “... the ear which flattens out at the tip and which is thought of as mother and child and placed, at Zuñi, in the middle of the corn store.” Cf. also from the Tepecano, MASON, 1918, pp. 134, 132.



coca, dressed in woman's clothes and worshipped. Father Arriaga reports upon his eradication of this idolatry; in 18 months he destroyed 45 *Zaramamas* <sup>114</sup>.

Father JOSEPH DE ACOSTA and, after him, Father BERNABÉ COBO have also given accounts of the Peruvian Corn Mother cult <sup>115</sup>. In the harvest month (22. May-22. June) the people observed a rite in honor of *Mama-Zara* of whom all families were devotees. "This feast is made coming from the Chacra or farm unto the house, saying certain songs, and praying that the Mays may long continue . . . They take a certain portion of the most fruitful of the Mays that grows in their farms, the which they put in a certain granary which they do call *Pirua*, with certain ceremonies, watching three nights; they put this Mays in the richest garments they have, and being thus wrapped and dressed, they worship this *Pirua*, and hold it in great veneration saying it is the mother of the mais of their inheritances, and that by this means the mays augments and is preserved. In this month they make a particular sacrifice, and the witches demand of this *Pirua*, if it hath strength sufficient to continue until the next year; and if it answers no, then they carry this Mays to the farm to burn, whence they brought it, according to every man's power; then make they another *Pirua*, with the same ceremonies, saying that they renew it to the end the feed of Mays may not perish, and if it answers that it hath force sufficient to last longer they leave it until the next year." <sup>116</sup>

The idol or fetish made from a corn ear, or sometimes from cornstalks or whole maize plants, is widely known in North America, as we have seen, in the Plains, the southwest area, and also in Mexico and Central America. It is evident from the Peruvian rites here mentioned, that maize — and also other cultivated plants — were thought to be dependent upon and in a way identified with powerful female spirits or "mothers". However, we do not know from Peru any myths or folk tales similar to the North American Corn Mother tales.

In Peruvian myths, maize and other cultivated plants are created by a creator god. One of these tales has some affinity to the Mexican myth about the love affair of *Piltzintecutli* and *Xochiquetzal* and the birth of *Cinteotl* (cf. above p. 869). It is related in the *Pachacamac* myth <sup>117</sup> that in the beginning of the world there was not food enough for a man and a woman whom *Pachacamac* had created. The man died from hunger, and the woman was left alone. One day when she had set forth in order to seek for something eatable among the thorns and thistles of the fields, she raised her eyes to the Sun and complained of her hunger and her lonely state. The Sun heard her complaints and was moved to compassion. He ordered her to dig for roots, and while she was working at that, the Sun's rays entered her, she became pregnant, and after four days she bore a son with great joy. Now,

<sup>114</sup> RIVERO and TSCHUDI, p. 151, note.

<sup>115</sup> ACOSTA, II, p. 374. — COBO, III, p. 344, IV, pp. 108 f. — MEANS, 1931, pp. 384 f.

<sup>116</sup> ACOSTA, II, p. 374.

<sup>117</sup> CALANCHA, 1638, p. 371 (Lib. II, Cap. XI). Cf. TSCHUDI, 1891, pp. 22 f. TELLO 1923, pp. 148 ff. KRICKEBERG, 1928, pp. 246 ff.

she expected good fortune and much food. However, it came about otherwise; the god *Pachacamac* was angered because the Sun had received the adoration due to him, and he feared that the child's birth would bring him disrespect, as the Sun's child was *Pachacamac's* half brother. Therefore he snatched the newborn demigod, killed him and cut him to pieces. And lest somebody should in future complain of his father the Sun-god not having provided food, and lest the distress of human beings should again bring it about that another than he should receive the highest adoration, *Pachacamac* sowed the teeth of the dead body, and maize sprouted therefrom, the kernels resembling teeth. He sowed the ribs and bones, and from them arose manioc, another root which in its length and whiteness resembles bones, and also the other tuberous plants of the country. From the flesh pumpkins, pacayes, and all other fruits and trees issued. Henceforth, famine was unknown and people did not have to complain about want.

In this myth, the female element has a decidedly subservient status. The male Sun-god procreates a son, from whose body another male creator produces maize etc. The masculine predominance is evident. This is very different from the worship of a female vegetation-spirit which is apparent in ARRIAGA's and COBO's reports on the *Zara-mama* concept, prevalent in early colonial times among Peruvian peasants. It is likely that not only rites, but also myths were associated with the *Zara-mama* concept. But, unfortunately, we do not know these myths. The words *Zara-mama*, *Axo-mama*, *Quinoa-mama* etc. indicate a belief in powerful vegetation-spirits, identified with the cultivated plants and upholding the vitality of the plants. The Peruvian peasantry also worshipped other female powers. Religious service was given to *Pacha-mama*, "Mother Earth" <sup>118</sup>. COBO tells us that they used to place a long stone in the middle of their fields in honor of this goddess as an altar or a statue, in order to make prayers and invocations to her there, begging her to guard and fertilize their fields; and the more fertile a field was, the more they honored her. COBO relates also that the coast dwellers — of whom a great part were fishermen — called the sea *Mama-cocha* and worshipped her, praying that she should not get angry and that she give them plenty of fish <sup>119</sup>.

In the Andean region north of Peru, mother goddesses were prominent. The Chibcha goddess *Bachúe* emerged from a small lake with a three-year-old boy whom she married later on and bore a great number of children, 4 or 6 at each birth. She travelled over the world, the mother of all mankind. At last she returned to the same lake, gave a speech to the people, exhorting them to peace and rectitude, and then she and her husband turned into big snakes and disappeared in the lake <sup>120</sup>. *Bachúe* was a protector of crops, and incense was offered to her. As KROEBER says, "both myth and cult smack of the farming populace" <sup>121</sup>.

<sup>118</sup> ONDEGARDO, pp. 155, 166, 167. — ACOSTA, II, p. 304.

<sup>119</sup> COBO, III, p. 333.

<sup>120</sup> SIMON, pp. 241-242 (Cuarta Noticia, Cap. II, 2).

<sup>121</sup> KROEBER, 1946, p. 908.

And the belief in powerful female deities has not disappeared from the Andean region. "Mother Earth" is still worshipped by primitive Andean Indians. E. g. the Uru at Lake Titicaca and Rio Desaguadero and their near relatives the Chipaya of Carangas in Bolivia worship the earth-goddess, *Pacha-mama*, and often confuse her with the Virgin Mary<sup>122</sup>.

The Cágaba Indians in Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia, have a very impressive mother goddess, *Gauteovan* (and other names), the mother of all things<sup>123</sup>. It is said that *Gauteovan* was created by the Mother of the lakes, who made her as a human being and as a snake<sup>124</sup>. We notice the same close relation between lake, snake, and mother goddess as in the Chibcha myth of *Bachúe*.

A small primitive tribe in southwestern Venezuela, the Yaruros, non-agricultural river nomads, believe in a mighty mother goddess, *Kuma*<sup>125</sup>.

A great mother goddess is also known to the Jibaro Indians, east of the Ecuadorian Andes. The Earth Mother *Nungüi* and her loyal husband are revered as originators of Jibaro culture and play a great rôle in agricultural rites<sup>126</sup>.

— We recapitulate: Corn Mothers were worshipped by the Peruvian peasants, mother goddesses were well-known in the Andean region, and they are still revered by several primitive Indian tribes. However, we have not been able to find, in the literature accessible to us, any South American myth or folk tale similar to the North American Corn Mother tales. We are looking for the story about the woman who was the corn, who produced corn from her own body, nourishing needy people, the woman who was spied upon by ungrateful and inquisitive people, and who sacrificed herself in introducing the cultivation of corn, or who fled from aggressive and ungrateful beneficiaries. This story has not, as far as I can ascertain, been recorded in South America. However, certain traces of it are found in northern South America, among the Chocó Indians of Panama and among the Warrau and the Carib Indians of Guiana.

The Chocó relate that in the distant past their forefathers had no maize. There was an orphan boy living with another family. The step-mother treated him badly. At last he fled, took a boat with roof and went off. One night a beautiful girl came; she was from the underworld. The boy wished to follow her, and she took him with her to the underworld, and there they were married. In the underworld the people made their chicha from maize, which they cultivated down there. He had a son from his wife. One day the young man visited the earth with his wife and child; but before they started, they let the child swallow some whole maize kernels, because the parents-in-law would not allow that they bring maize

<sup>122</sup> LA BARRE, 1946, pp. 582-583.

<sup>123</sup> PARK, 1946, p. 885. — PREUSS, 1926, pp. 64 ff.

<sup>124</sup> PREUSS, 1926, pp. 133-134, 186.

<sup>125</sup> PETRULLO, 1939, pp. 236 ff.

<sup>126</sup> KARSTEN, 1935, pp. 125 ff., 371 f.



with them to this world. Afterwards, when the child had defecated, the man extracted the maize kernels from the excrement. This process was repeated several times, and in that way they carried different kinds of maize up to this world. However, the man's stepmother did not like her daughter-in-law nor the child, and at last the girl could not stand it any longer and went back to the underworld, taking with her almost all the maize. She left only one ear of maize of each kind; and from these have originated the different kinds of maize which the Chocós are now cultivating <sup>127</sup>.

One trait in this tale recalls the Cora-Huichol-Tepecano maize myth (cf. above p. 866 f.): the unfriendly mother-in-law maltreats the supernatural girl who brings the maize, and the girl takes the maize with her when she returns to her home. The girl acts as a sort of Corn Mother; from her son the maize springs, although his function is rationalized. — The feature that seed is stolen by eating them whole reminds one of the Quechua tale about the fox stealing quinoa seeds in the sky <sup>128</sup>, and also of the Cágaba tale about the deer eating all kinds of seeds in the sky <sup>129</sup>.

The widespread myth about the Sun's twin sons is recorded from Guiana Indians <sup>130</sup> in two versions, and contains certain traits which seem to be transformed elements of the Corn Mother myth. In the Warrau version, the mother of the twins dies before their birth; but the Frog, a kind old woman, rescues the children by cutting the dead mother's body open. The Frog takes good care of the foster children. They grow up and soon become hunters, and she prepares the game and the fish which they bring home. She invariably sends them for firewood, and by the time they return, the food is nicely cooked, although they never see any fire. This makes the boys suspicious, and the next time they are sent for firewood, one of them changes himself into a lizard and returns, running up into the roof to see what is going on. He not only sees the old woman vomit out fire, use it, and lick it up again; he also sees her scratch her neck, whence flows something like balata (*Mimusops balata*) milk, out of which she prepares starch. After this discovery, the brothers resolve to kill the old woman. Clearing a large field, they leave in its center a tree, to which they tie her; then, surrounding her with sticks of timber, they set them on fire. The fire which used to be within the old woman passes into the surrounding faggots. Since then, fire can be produced by rubbing sticks together.

In the Carib version, the mother of the twins is killed by Tiger. Tiger spares the unborn children and Tiger's mother, Rain-frog, rears them. Later on, the twins kill Tiger and Rain-frog. After that, the two boys proceed on their way, and for a while they take up their quarters with a very old woman, who is really a frog. They go out hunting each day, and returning they invariably find that their hostess has baked cassava for them. They think that this is very curious as there is no manioc field nearby. Next

<sup>127</sup> NORDENSKIÖLD, 1928, pp. 133-134. — WASSÉN, 1933, pp. 107 f.

<sup>128</sup> MÉTRAUX, 1934, pp. 97 f.

<sup>129</sup> PREUSS, 1926, pp. 175 f.

<sup>130</sup> ROTH, 1915, pp. 130 ff.

morning, instead of going into the forest to hunt, they hide themselves behind a tree whence they can see what takes place in the house. They notice that the old frog has a white spot on her shoulders, and they see her bend down and pick at this spot, and observe the cassava starch fall. On their return they refuse to eat the usual cake, having now discovered its source. Next morning they pick a quantity of cotton from the neighboring cotton trees and tease it out on the floor. They tell the old woman that they are making something nice and soft for her to lie upon. But no sooner has she sat down upon it than the two boys set fire to it; thereby her skin is scorched, giving her a wrinkled appearance.

The tale about the victorious twins is rather widespread<sup>131</sup>. But the feature of the frog-woman's feeding them with meal from her own body seems to be restricted to the Warrau and Carib versions from Guiana. It does not constitute a necessary part of the twin-myth; it is only one of numerous incidents which are linked with it. The meal-producing and sometimes fire-concealing frog-woman is one of the powerful beings which are destroyed by the crafty and victorious twins.

However, this feature about the frog-woman who feeds the twins with meal from her own body and is so badly rewarded by them, is strikingly similar to the Creek and Cherokee stories about the Corn Mother — elements (2), (3), and (5) — although cassava is substituted for corn, in accordance with the fact that manioc is much more important than maize in Guiana. It should also be noted that the frog-woman is destroyed by fire, reminding us of the burning of the Corn Woman in Creek tales. The frog-woman feature is probably a remnant of a more elaborate tale which may have been an origin myth of agriculture.

The origin of corn and other food plants is a favorite theme in South American folklore. Possibly, the competition between different sets of agricultural origin myths may have been unfavourable to the Corn Mother myth. The motif of the world-tree which bore all kinds of fruit is very much alive and widespread in South America. There is also a large variety of tales about the origin of cultivated plants from the bodies of persons or animals. In some of these tales, plants originate from sacrificed children. The motif of self-sacrifice for the benefit of men — like the self-immolating Corn Mother in North American tales — also occurs in South America. An interesting tale of that kind is known from the southeastern Gês tribe Kaingáng: The Indians suffered from famine. A chief, *Nara*, told them to clear a piece of land and to bind a liana around his neck and drag him over the ground. This was done. Three months later, his penis produced the maize, his testicles the beans, and his head the gourds<sup>132</sup>. This Kaingáng tale has a striking similarity to element (6) in Corn Mother tales from the southeastern and Eastern Woodland areas of North America; however, the Corn Mother seems to be unknown in Kaingáng mythology a male culture hero playing her rôle.

<sup>131</sup> KOCH-GRÜNBERG, 1920, p. 314, note 3.

<sup>132</sup> PLOETZ-MÉTRAUX, 1930, p. 212.

— Female vegetation-spirits, analogous to the Corn Mother, may have had a wide distribution in South America. A "Mother of the Manioc" was prayed to by the Tupi tribe Mundurucú, who also worshipped Mothers of Game and of Fish <sup>133</sup>.

## 2. The Corn Mother in Indonesia

The Corn Mother concept in Indonesia has been studied and elucidated by ALB. C. KRUYT whose intensive field work was mainly done among the Toradjas of Celebes. I shall not attempt to give a summary of KRUYT's great work, but only mention some of his results.

The Indonesians think that the rice has a soul. The rice is not only animate, as other plants; the rice soul is of the same stuff as the human soul. However, the soul-power of the rice is in a way concentrated in certain rice plants. "Among most of the peoples of the Indian Archipelago, a special rice plant or certain plants of the first cutting of rice carries the name of "Rice Mother", among some also the name "principal, prince, leader" etc., a concept which is also expressed in the word "mother". By some peoples, the Rice Mother is intentionally planted for the purpose, thus in Lombok, in Minangkabau and in Atjeh; by most of the people, however, the Rice Mother is not designated until the rice is ripe. The marks which indicate the Rice Mother are vigorous growth (she is taken from that part where the rice is highest or most dense), special numbers (the sacred number 7 and 9), peculiarities in growth (7 joints, or plants where the kernels grow against the ear...). All these marks indicate a great measure of 'soulstuff'." <sup>134</sup> The function of the Rice Mother, the sacred sheaf of rice, is to attract and preserve the soul-stuff of the rice-field. The sacred sheaf is treated with special rites, often dressed up like a woman. At last she is placed in the rice shed. Sometimes she is laid under the rice, sometimes she is hung up above, mostly she is placed in a special spot in the shed. As a rule, the Rice Mother is not eaten; some people eat her in the stress of hunger <sup>135</sup>.

PAUL WIRZ thinks that the choosing of special rice plants for the formation of the Rice Mother may originally have had a practical significance as an artificial selection of seed grain. In Sumatra and among the Dayaks of southeast Borneo this is still the case; the prettiest and biggest ears are cut for the sacred first or last sheaf, and this provides the seed rice for the following year <sup>136</sup>. The purpose of the whole Rice Mother institution is to benefit and ensure the rice crop. To the aboriginal Indonesian mind, the preservation of the soul-stuff is absolutely vital; the rice soul is the sum of the rice plant's ability to sprout, grow, mature, and give nourishment to men <sup>137</sup>.

<sup>133</sup> MÉTRAUX, 1949, pp. 578-579.

<sup>134</sup> KRUYT, 1903, p. 384.

<sup>135</sup> KRUYT, 1903, p. 410.

<sup>136</sup> WIRZ, 1929, p. 65.

<sup>137</sup> WIRZ, 1929, p. 32.



Very similar ideas seem to lie behind the Corn Mother rites in the Pueblo region, in Mexico, and in Peru. We have already noticed (p. 859) that the selection of perfect ears of maize for corn fetishes by the Pueblo Indians seems to have had a practical value for plant breeding. We have also seen that, in the pueblos of Cochiti and Laguna, Corn Mothers were placed in the four corners of the stack — a parallel to the placing of the Rice Mother in the Indonesian rice barn. Similarly, in Mexico, the ears of maize that were to be used for seed were brought to the temple of the maize goddess, and so became maize-gods, which were made the hearts or souls of the barn and later on used for seeds (p. 870). The Chorti of Guatemala place in the four corners of the barn pieces of copal, made in the form and size of maize ears (p. 875). The *Mama-Zara* and *Pirua* rites of the Peruvians, described by ACOSTA and COBO, also had for their purpose to augment and preserve the maize by means of the Corn Mother, represented by a "portion of the most fruitful of the Mays that grows in their farms". When this representative lost strength, a new one was made (p. 877).

We may add that the Toradjas in Celebes also have a Maize Mother doing the same service for the maize as the Rice Mother for the rice. A Maize Mother is selected before the maize harvest begins. In Bada, they select an ear with an outgrowth, or one whose tassel resembles the hair of a human head, or one growing near the top of the maize plant, or one that is unusually heavy and big. This last peculiarity is also observed by other tribes. And all the tribes observe the rule that the fruits of the Maize Mother are cut last, and their kernels are used for seed in the following season. In Pakawa, they look for a well-filled maize ear which inclines towards one of the mountains where the rice-spirits are supposed to dwell; that is the "Maize Woman". At the foot of that plant an offering of sirih-pinang is placed, and the maize mistress is invoked. Afterwards, when all the maize is cut, the Maize Mother is hung in the house, above the fireplace, and around her the ears which are to supply, together with her, the seeds for the next planting of maize. KRUYT gives several other variants of the Maize Mother rites among the Toradjas<sup>138</sup>.

The maize rites of the Toradjas may perhaps have arisen in connection with or as a sort of imitation of the rice rites. However, when KRUYT asked the Toradjas, with what kind of grain they had, in their opinion, first become acquainted, rice or maize, most of them answered: maize. This opinion, says KRUYT, is of course without any value. And he adds: if there is, after all, any value in it, this may be sought in the fact that the inhabitants of Middle Celebes knew *Coix agrestis* earlier than rice, and maize, which was introduced much later, has to a large extent taken the place of the *Coix*<sup>139</sup>.

The question of the age of maize in Asia has in later years become somewhat less easy to answer than in ALB. C. KRUYT's days when every-

<sup>138</sup> KRUYT, 1938, IV, pp. 236-237. — ADRIANI en KRUIJT, II, pp. 296-297.

<sup>139</sup> KRUYT, 1938, IV, p. 230.

body took for granted the post-Columbian introduction of maize. I shall offer a few remarks on this question at the end of my paper.

— Corn Mother tales, reminiscent of those of America, are known from Indonesia, especially from Celebes.

The Toradjas have several stories about a motherly woman feeding her family with rice or sago from her own body, or transforming herself into a food plant.

It is said that a heavenly princess appeared from a leaf of a *tea* tree (a sort of a breadfruit tree, *Artocarpus Blumei*). When her child was born, the people had as yet no rice. She procured rice by rubbing the palms of her hands against each other above a pot<sup>140</sup>.

Another tale runs this way: Once there was a married couple. The man often went out fishing. Every time he returned home, he found a pot full of rice. He didn't understand where his wife got it. Therefore one day he spied through chinks in the wall, and he saw that the wife rubbed her hands against each other above the pot. The dirt that fell from the hands into the pot became rice. The man got angry over that disgusting procedure and scolded his wife. Then the wife changed into a rice plant, and the man changed into a sago palm<sup>141</sup>.

A somewhat similar tale treats of the woman who changed into a sago palm: Everyone in the house wondered about the delicate dish (sago pap) which the housewife served out now and then, because they did not understand whence she got the raw material, as she never left her house. One of these people spied secretly upon the woman, and saw that she rubbed her hands against each other above a cooking pot, whereupon sago fell out of the hands (in another variant of the tale, the woman scrapes the dirt from her body and cooks it as sago; in fact, it is even said that the woman fetched the sago from her vagina). When it became known how the woman came by the sago, they decided to kill her, as a person acting that way must be a witch. Before she was cut to death, she told the people that they must come and look at her grave after seven nights. They did so, and they found on the spot a metroxylon (sago) that had grown out of the ground<sup>142</sup>.

These tales are remarkably similar to the North American Corn Mother tales. The last one, about the Sago Woman, contains most of the elements which are characteristic of the Corn Mother tales of the southeastern area of North America: (1) The woman is identified with a sago palm. (3) She produces sago from her own body by rubbing herself. (5) She is spied upon by one of the persons whom she is benefiting. The people conceive a loathing for her food and decide to kill her as a witch. (6) She is killed, but first she gives instructions with regard to the plant that shall sprout from her grave.

Elements (2) and (4) are present in other Toradja tales. (2) The rice-spirit is often very kind and helpful to poor people and to children. E. g.,

<sup>140</sup> KRUYT, 1938, IV, p. 18.

<sup>141</sup> *Op. cit.*, pp. 17-18.

<sup>142</sup> *Op. cit.*, pp. 272 f.

there is a tale about an orphan boy whom the rice-spirit helped, appearing first in the shape of a big fresh-water snail, and afterwards as an old woman. The snail filled the boy's basket with rice by crawling over it, the rice falling out of the snail's house. And then the snail turned into an old woman who took care of the boy until he could support himself <sup>143</sup>.

The magical filling of the storeroom (4) occurs in several tales, sometimes together with (2), the taking care of orphans. In such a tale, the rice spirit appears as an old woman in a white dress. She left a rich man who let much of his grain fall on the road while bringing in the harvest. The old woman took her abode with an orphan girl who could not make any field, so that her rice bin was empty. However from the time the old woman came, the bin was always full. One day when the girl came home she did not meet the old woman. She called: "Grandmother! Grandmother!" Then she heard a voice from the rice shed: "Here I am; I have again turned into rice; you shall not see me again, but you shall never more suffer want." <sup>144</sup>

(6a) The flight of the rice-spirit from a rich man who treated his harvest carelessly by letting much of the grain fall upon the road, reminds one somewhat of the flight of the Corn Woman in some North American tales (element 6a). The flight motif is more distinct in a Buginese tale from Southern Celebes where the rice-goddess, *Sangiyan Sari*, leaves several places because people are careless and wasteful in treating the rice and unfriendly to the cat, although this animal fights rats and mice, the enemies of the rice. At last the rice-goddess decides that she will leave the wicked earth for ever and ascend to heaven. However, a benevolent deity persuades her to return to the earth, and thereby a general famine is avoided <sup>145</sup>.

In some Toradja tales, the rice-spirit appears as a couple of children, a boy and a girl (i. e., the rice-goddess and her consort). This bridal pair helps good and needy people, especially old folks and orphans, filling their empty rice bins in a mystical way <sup>146</sup>. In one of these tales, the two supernatural children say to the old man whom they are helping: "We shall die; bury our corpses in the field and make our shrouds of cotton." The old man buried the corpses. After three days he went and looked at the spot, and he found that rice was growing there, and *wiloeroe, ioso* (medicinal plants), coco, maize etc.

In Java and Bali, the agricultural mythology has the impress of Hindu influence. The Javanese and the Balinese have two rice-goddesses; one of these is associated with the dry mountain-rice, the other with the wet rice. The latter, *Dewi Çri*, is of Hindu origin, the wife of *Vishnu*. The former, *Tisnâ Wati*, is the daughter of the ancestral hero, *Batara Guru*; she had no mother, as she was born from a pot. The myths of *Tisnâ Wati* and *Dewi Çri* are full of love adventures. *Batara Guru* wanted to marry his pot-born daughter; she resisted for a long time, and when at last she surrendered,

<sup>143</sup> *Op. cit.*, p. 25.

<sup>144</sup> *Op. cit.*, pp. 25-26.

<sup>145</sup> BEZEMER, 1904, pp. 376-377.

<sup>146</sup> KRUYT, 1938, p. 26.



she died. From her body sprang several food plants. Most important among these was mountain-rice, which sprouted from her navel. As usual in Indonesian myths, the coco palm sprang from the head. Later on, *Dewi Çri* also surrendered to an importunate lover, with similar results; she disappeared, and at the spot where she was last seen the same plants sprouted as at *Tisnâ Wati*'s grave — with this difference that the rice, which sprang from her navel, required wet cultivation <sup>147</sup>.

This myth harmonizes with the theory that wet-rice cultivation was introduced into Indonesia by the Hindus, and later than dry-rice cultivation.

*Dewi Çri* is worshipped as a deification of rice itself, and her name is also used by other Indonesian peoples; the Minangkabau of Middle Sumatra call the rice-soul or Rice Mother *Saning Sari*, the Buginese of Southern Celebes call her *Sang-hyang Sari* <sup>148</sup>.

The love affair of the rice-goddess is, in the myth, an essential condition for the coming into existence of rice and other food plants. And in Java, especially Middle Java, certain rice ears are selected by the ceremonial master or priest, before the harvest, to represent the bridal pair, the rice goddess and her consort <sup>149</sup>. In Bali, the bridal pair is likewise represented by two small dolls, made of rice ears at the beginning of the harvest <sup>150</sup>.

Sexual union and death must take place, to ensure the procreation of vegetal life and the production of food for humanity. In agricultural myths both of these conditions are set forth. However, in many tales the second condition, death, is the dominant motif. The basic idea, that cultivated plants sprang from the bodies of persons who were sacrificed or who immolated themselves, is expressed in numerous Indonesian tales. Sometimes the sacrificed person is a mother, very often it is a child, less often a man. The material is abundant from the Toradjas of Celebes — thanks to ALB. C. KRUYT, N. ADRIANI, JAC. WOENSDREGT; however, numerous myths about the origin of cultivated plants have also been collected in other parts of Indonesia. The background of the tale is always the necessity of providing food for hungry people.

In some of the West Toradja tales, a mother is brought to despair by the crying of her hungry children; she rolls herself down a mountain side and dies, whereupon the rice comes into existence. In one of the versions, the mother's body becomes rice, *Lagenaria vulgaris* grows from one of her knees, and maize sprouts from her teeth <sup>151</sup>.

In a myth from To Koelawi, a tribe of the Western Toradjas, it is related that the first woman on earth gave birth to a girl, and wherever the blood drops fell, rice sprouted. Her husband shelled the kernels with his finger nails and ate the kernels raw. And when the rice was consumed, the man thought: "The rice originated from the blood of my wife; what

<sup>147</sup> GELPKE, 1874, pp. 114-125. — WIRZ, 1927, pp. 221-228.

<sup>148</sup> TOORN, 1890, p. 63. — WIRZ, 1927, pp. 287-288.

<sup>149</sup> BEZEMER, 1904, pp. 417-419. — MAYER, 1897, II, pp. 451-455.

<sup>150</sup> SOEKAWATI, 1926, pp. 433-434.

<sup>151</sup> KRUYT, 1938, IV, p. 7.

if I slaughtered her?" He did so, and he sprinkled her blood over a large area, rice sprouting again from the blood. By experience he learned that the rice prospered well where it got sunshine, and where it was not hampered by weeds. In that way, rice cultivation originated<sup>152</sup>.

Child sacrifice occurs in a creation myth from Middle Celebes. *Ala Tala* created two men and two women and said to them: "When you people bring forth a boy, cut him to pieces. The head you must throw to Bada', the body you must cut to pieces and strew out in Rampi' and Leboni, Seko and Bada'. And verily, not long after that, one of the women bore a boy and did with him as *Ala Tala* had ordered. From the head a coco palm arose, and from pieces of the body buffalos arose<sup>153</sup>. — The buffalos, very important in rice-cultivation, take in this myth the place which is usually held by rice and other plants.

The self-sacrifice of a man is motif in a myth, that calls to mind the Kaingáng story about the self-sacrificing chief (above p. 881). A nobleman in the province of Besoa in Middle Celebes was much concerned about his serfs who had nothing to eat except roots. He had his people clear seven mountains, cutting down the bushes and making the soil ready. When this work was done, the people asked: "What are we going to plant on this ground?" The nobleman answered that he would take care of that. He had them place a wooden scaffold in the middle of the field; it was covered with a many-coloured cloth, and an egg was placed upon it. The nobleman himself, dressed in brilliant clothes, went first to the many-coloured cloth, then he ran from left to right in circles, each time nearer to the edge of the field. The longer he ran, the more his body disappeared into the ground: first his feet were no more visible, then the knees disappeared, then the hips, and at last only his head was visible above the ground. But before the head disappeared, it spoke: "For the future, you shall eat me who am your fellow man, for everything that is good to plant shall come out of me. Listen to the names of plants which I shall name: rice, millet, Job's-tears, bananas, sugar cane." When he had named them all and given many instructions regarding rice cultivation, the head disappeared into the ground. After seven days, the people saw growing in the field all the plants that were named: rice had sprouted from his blood, Job's-tears from his teeth, sugar cane from his long bones, pumpkins from his head<sup>154</sup>.

The Toradjas of the Sa'dan, Masoepoe, and Mamasa rivers have a myth about the origin of maize from a man called *Padakka*. He died from a disease and was buried, and maize sprouted from his teeth, tuberous food plants from his body, and a pumpkin from his head<sup>155</sup>.

In Flores and Ceram, the motif of child sacrifice is predominant in the myths about the origin of food plants. According to the creation myth of the Manggarais in Western Flores, the Highest Being, *Mori Keraéng*,

<sup>152</sup> ADRIANI en KRUIJT, II, pp. 230-231.

<sup>153</sup> WOENSDEGHT, 1925, p. 99.

<sup>154</sup> KRUYT, 1938, IV, pp. 8-9. — KRUYT, *De Rijstgeest*, pp. 6-7.

<sup>155</sup> KRUYT, 1923, pp. 330-331.

brought the first people forth from the bamboo. They had only tree fruits for food. A family with one child received an order from *Mori Keraéng*, that they should kill the child, cut its flesh in small pieces and spread it upon the field. This was done by the father. After five or six days, all kinds of food plants grew in the field. However, the sacrificed child talked to its mother and father through the plants, warning them not to come near — until *Mori Keraéng* taught them certain rites: a special harvest language, special offerings, a respectful and careful treatment of the grains of rice and maize. In most of the versions, the first child of the first human parents is sacrificed. In one tale, a boy and a girl are killed, the girl becoming rice, the boy maize <sup>156</sup>.

The Riung tribe in Middle Flores has a similar myth about the origin of food plants. The first human parents were *Tézé* and *Léna*. *Tézé*, the wife, first existed alone; she became pregnant while sleeping beneath a flowering tree when a flower fell upon her. She bore a boy, *Léna*; who married her later on, and they had children. *Tézé* and *Léna* made a field, felling the bushes and burning the weeds, but they had no crop. One day, *Léna* took two of their children with him out to the field, killed them, cut them to pieces and spread blood, flesh, and bones all over the field; thus the food plants arose. *Tézé*, missing her children, went searching for them. When she came to the field, the young rice, maize, and other plants cried: "There is our mother, there is our mother, you are our mother, we are your children." *Tézé* did not return home. After half a month, *Léna* went out to search for his wife, and in that attempt he disappeared also. Before he left, he called all his children together and told them to divide and eat what *Tézé* and *Léna* had left <sup>157</sup>.

In Ceram, the victim is a miraculous child, risen from a man's blood, mixed with the sap of a coco palm, i. e., a sort of a blood-clot child. The myth was taken down by G. DE VRIES <sup>158</sup>, and afterwards AD. E. JENSEN collected several versions of it <sup>159</sup>. In the version given by DE VRIES, the miraculous child is a boy; in JENSEN's versions it is a girl, called *Hainuwele* ("Coco-palm branch"). AD. E. JENSEN regards the *Hainuwele* myth as the expression of an old philosophy or view of the world <sup>160</sup>, a primitive understanding of the sombre necessity of death in the life cycle. He may be right in that. However, *Hainuwele*, the wonderful young girl who gave riches to mankind and, at her sacrificial death, turned into a profusion of nourishing plants, is related, not only to the sacrificial child of the first parents, but also to the Corn Mother, the mighty maternal being, whose mercy and power is clearly visible in bountiful gardens and fields.

And this maternal being also appears in the shape of an old woman in two legends of Western Ceram. One of these tales is about two orphan

<sup>156</sup> BURGER, 1941, pp. 411-423.

<sup>157</sup> ARNDT, 1935, pp. 334, 351.

<sup>158</sup> VRIES, 1927, pp. 152-157.

<sup>159</sup> JENSEN, 1939, pp. 59-65.

<sup>160</sup> JENSEN, 1938-1940, pp. 199-216.



girls, straggling in the woods. They met an old woman who said: "Go to the village and tell the people to come and kill me. When I am dead, each of you may take one of my eyes." The left eye became a tuberous food plant, the right eye a valuable ear pendant<sup>161</sup>. Here — as in many other Indonesian tales — jewels seem to be equivalent to food. The other legend is the story of the drifting sago grove<sup>162</sup>. This sago grove originated from an old woman who, at her approaching death, said to her grandson *Toewale* that he should bury her close by her hut. He did so. And from her grave a young sago palm sprouted, growing very quickly and in a short while developing into a great grove, where *Toewale* and those of his household beat all their sago. The reason why this sago grove once left the place, drifting with the river to another locality, was the fact that the people did not use it any longer. It wanted to be used. The full-grown trees should be felled by sago-beaters and not be left standing to rot.

### 3. The Corn Mother concept in New Guinea and Melanesia

The fundamental element in the Corn Mother myth is the idea that a food plant — or several food plants — are identical with a female being who may produce the vegetable food from her own body for the benefit of needy persons, often children. This fundamental element is found in some localities in New Guinea and Melanesia.

A curious rationalized version of the tale about the woman who produces vegetable food from her own body, is found among the Arapesh, a Papua people living on the north coast of mandated New Guinea, in the Aitape-Sepik district. A woman, *Sherok*, is spared by the rain-spirits who flood a village and drown people, swine, and dogs. *Sherok* is rescued by climbing a coco palm. When the water subsides, she descends. She puts yams inside hollows in her body, in her hollow fingers, toes, feet, and hair. They appear on her body as boils. Her frightful appearance makes her repulsive to all men. However, she finds admission as a servant in a village where the people make their soup of wooden chips. *Sherok* makes the soup of yams which she takes from her own body. The people find the soup good, and *Sherok* instructs them in agriculture, teaching them to cultivate yams. (The motif of "the self-working implements" is part of the tale, see below p. 901<sup>163</sup>.)

This tale about the Yams Woman has also been recorded by GERSTNER in the neighboring But district<sup>164</sup>.

Another version of the Yams Woman tale — but without the culture hero feature — is known from the Kai people in the hinterland of Finschhafen<sup>165</sup>. The woman, friendless and without living relatives, makes herself

<sup>161</sup> JENSEN, 1939, p. 71.

<sup>162</sup> VRIES, 1927, pp. 257 f.

<sup>163</sup> FORTUNE, 1942, pp. 217-219.

<sup>164</sup> GERSTNER, 1939, pp. 260-264.

<sup>165</sup> KEYSSER, 1911, pp. 222-225.

hideous and deformed by swallowing yams, placing them beneath the skin in her arms, legs, and body. Having met a compassionate man, she relieves herself of the yams, cooking them as food for people, and so regains her beauty. — A different Yams Woman story is told by the Jabim at the Huon Golf <sup>166</sup>. An ugly old woman, covered with sores, is despised and abused by people, until a tenderhearted woman washes her and takes her into the house. The old woman wants to stay in the dilapidated yams house, and next morning the yams house is transformed into a pretty new building, well-provided with yams, which are nicely arranged in heaps, each kind by itself, and the old woman is also transformed and made beautiful. She explains: "The disorder in the yams house made me sick and ugly; but you, good wife, took me into your house and made me well; therefore I have given some yams to you and your child."

The Yams Woman, producing yams from her own limbs, introducing yams cultivation and demanding order and cleanliness in the barn, embodies the same fundamental idea as the rice-producing Rice Woman and sago-producing Sago Woman of Toradja myths and the maize-producing Corn Woman of North American myths.

The Bola people, living on the Villaumez peninsula in New Britain, have tales about benevolent supernatural women who provide food for needy children. In one of the tales, the flower of a wild sugar cane turns into a woman who feeds a poor little deserted girl with taro, bananas etc., afterwards again turning into a wild sugar cane <sup>167</sup>. Another tale is about the origin of cultivated plants from the woman *Runepai*: Formerly people lived upon a black substance which they got from the beach. Once, all the children of a village were sitting together in the sunshine, waiting for their parents who had gone to the beach to fetch a new supply of that black stuff. Then the woman *Runepai* came to the children. When she had seen some of the black stuff the children had to eat, she asked them to bring her some firewood. She made a fire, put stones upon it, stretched herself upon the fire, and the children covered her with stones and leaves. Then the children went off to play. *Runepai* turned herself alternately right and left, and by and by she was transformed into bananas, taro, yams, sugar cane, and other vegetables. When the children came back, they saw nothing more of *Runepai*; they saw only taro, bananas, greens, yams, and sugar cane in great profusion. The children ate and were satisfied and danced for joy. When the parents came back, the children bade them throw away the black stuff, and the parents also ate of the new food. Afterwards, they made clearings and planted slips of taro, banana, yam, sugar cane etc. <sup>168</sup>.

From the islands Mono and Alu in the Bougainville Strait, Western Solomon Islands, comes a tale about "the woman who used to cut up her

<sup>166</sup> ZAHN, 1911, pp. 393-394. Cf. also a Yams Woman tale from the island of Graged, Astrolabe Bay, "The Dugan-woman", in DEMPWOLFF, 1926, pp. 326, cited by RESCHKE, 1935, pp. 57-59.

<sup>167</sup> KROLL, 1939, pp. 410-411.

<sup>168</sup> *Op. cit.*, p. 378.

body" <sup>169</sup>. The self-sacrificing woman in this story does not turn into vegetable food. She boils her own flesh in the pot together with taro and serves it to her daughter and son-in-law for pig's flesh when they return from work in the garden. The young people wonder where the pig's flesh comes from, and one day they spy upon the old woman and discover how she procures the flesh. They get disgusted, and the daughter kills her mother. This reminds one of element (5) in American and Toradja Corn Mother tales.

Element (5) is also present in a tale from Buin (in the Solomon island Bougainville) about the origin of the sea <sup>170</sup>. *Atoto*, the mother of the hero *Kugui*, had borne her children without the help of any man. She lived in her son's house. *Kugui* and his sister worked in a garden. *Atoto* cooked taro in her own "water" which she collected in pots and in a hole beneath her bed. When *Kugui* returned from the garden, the food was ready and he ate. One day, however, *Kugui* spied upon his mother, and when he discovered her secret he beat her and broke all her pots. The "water" ran out, and thus arose the salt water of the sea. Sea water is still used for cooking, because it is salty.

Element (6) of the Corn Mother myth, the killing of the mother and the sprouting of a food plant from her body, is also found in a Buin tale. Two brothers killed and burned their mother, and afterwards buried the bones, surrounding them with stones. From the bones, the first coco palm sprouted <sup>171</sup>.

The idea that cultivated plants sprang from the bodies of persons who were immolated or who sacrificed themselves is widespread in New Guinea and Melanesia and is also known from Polynesia. The Bola tale about *Runepai* belongs in this group. The Arapesh in New Guinea also have a story about a motherly woman who is changed into vegetable food for the benefit of her children. Part of the time she is a cassowary, and she teaches her human sons how to lay noose traps for cassowaries. She herself gets caught in one of the traps; and when her sons come to inspect the traps, her body is already foul. They cover it with trees, and when it is decomposed, they take the bones and put them in the house. The bones turn into yams and are planted <sup>172</sup>.

#### 4. The Corn Mother concept in New Zealand

The *kumara* or sweet potato (*Ipomaea batatas*), the most important of the cultivated plants of the Maoris, was borne by the goddess *Pani*, according to a Maori myth. The names of *Pani*'s children are the names of different varieties of *kumara*. It is said that she gave birth to the *kumara* tubers in water; this seems very curious, as the sweet potato is a dry land product. ELSDON BEST supposes, that the ancestors of the Maori may have

<sup>169</sup> WHEELER, 1926, p. 205.

<sup>170</sup> THURNWALD, 1912, p. 347.

<sup>171</sup> THURNWALD, 1912, p. 399.

<sup>172</sup> FORTUNE, 1942, pp. 231-232. — Cf. a similar tale by GERSTNER, 1939,



transferred myth and name from another plant growing in water (rice?). In a South Island version of the *Pani* myth, it is said: "The husband of *Pani* wondered greatly how his wife procured their food. He watched her one day go down into the water and rub the lower part of her stomach, and then he soon afterwards saw her filling baskets with *kumara*." In another myth it is said that *Pani* was the aunt of the *Maui* brothers; and when they lost their father and mother, *Pani* took care of the orphans. She cooked *kumara* for them in an oven, while the *Maui* brothers went fishing upon the ocean. The brothers were delighted with the new food, and they asked *Pani* where it came from, but she would not tell them. One of the *Maui* brothers spied upon *Pani* and observed her giving birth to the *kumara* in the water; he saw the act, and said: "We are being fed by the secretion of *Pani*." Then *Pani* discovered that she had been observed, and great shame was hers, so that she retired to the lower world. *Maui* sought her by means of his magic dart; he descended and found her tending her *kumara* cultivation<sup>173</sup>.

This is a version of the flight type of the Corn Mother myth, comprising most of the elements which we have met in North America and Indonesia:

(1) The food-plant is given to mankind by a woman. (2) She takes care of orphans. (3) She produces food from her own body — giving birth to the food (or, in one tale, rubbing the lower part of her stomach). (5) One of the persons on whom she bestows charity spies upon her and discovers in what way the food is produced. He speaks disrespectfully about the food. (6a) She flees to the lower world. (7) The man who spied upon her and caused her flight, follows her and finds her tending her cultivation in the lower world.

### 5. Male originators of vegetable food

The mythical originator of vegetable food is not always a woman. In New Guinea, Melanesia, and Polynesia it is quite as often a man.

On Pentecost island in the New Hebrides, the yams clan of the Imir tribe has a myth about the origin of yams from their ancestor: An old man was sitting before his door, paring the nails of his toes and fingers. He discovered that the parings sprouted and that they tasted delicious. He conceived a plan and carried it into execution immediately. He ordered his children to clear a piece of ground and burn the bushes. And when the field was ready, he told his children to cut him to pieces and plant the different parts of his body, and then carefully watch for the results. The field gave an abundant harvest of yams, of many different forms; the legs produced long and straight yams, the heart round yams, the bowels crooked, twisted yams, etc. — The members of the yams clan have inherited the right and the duty to plant the first yams each new season. One member of the yams clan possesses the secret of the formulas and words to be used, and he gives the signal to start the different kinds of work in the course of yams cultivation<sup>174</sup>.

<sup>173</sup> BEST, 1925, pp. 48-51. Cf. LUOMALA, 1949, pp. 117-118.

<sup>174</sup> TATTEVIN, 1928, pp. 450 f.

The story of the father who sacrificed himself by turning into vegetable food for the benefit of posterity, is also known from Polynesia. WILLIAM ELLIS found it in Tahiti: In former days, when the people lived on red earth, a father rescued his only son who could not thrive upon the red-earth diet. After having prayed to his god at the family marae, the father said to his wife: "I am about to die. When I am dead, take my body, dismember it, plant my head in one place, my heart and stomach in another, etc., and then come into the house and wait. When you shall hear first a sound like that of a leaf, then of a flower, afterwards of an unripe fruit, and subsequently of a ripe round fruit falling on the ground, know that it is I, who am become food for our son." He died, and his wife followed his instructions. Next morning she beheld a large tree, the first breadfruit tree. ELLIS adds: "The origin of the coconut, chestnut, and yam, are derived from similar sources; the coconut grew from the head of a man, the chestnut from his kidneys, the yams from his legs — and other vegetable products from different parts of his body. The importance of the breadfruit and coconut, in the estimation of the natives, may also be gathered from the fact of their fabulous traditions assigning their origin to the head and heart of him whose affection for his son was stronger than his love of life." <sup>175</sup>

This myth about the origin of the breadfruit tree from the body of a father, is also told in Hawaii, although in a different version. The mythical father says to his children: "When I die, both of you watch the tree that will grow at the door of our house; its fruit shall be your food; the hands and hair are the roots of that breadfruit tree, the legs are its branches, the testicles the fruit thereon." <sup>176</sup>

The self-sacrificing being who originated the food plants, is in American myths frequently female, although in some American myths it is of the male sex. In Indonesia, it is also generally female, although in a few myths it is male. In New Guinea, Melanesia, and Polynesia, the male element seems to be more prominent in myths about the origin of food plants.

The Melanesian tribes Ulau and Suein in the Aitape district on the north coast of New Guinea have tales about a male sago-spirit, *Tendl-Pisin* (in some places it is two brothers). This sago-man has his home in the West, near the Dutch border. He went towards the East, and afterwards he returned towards the West, everywhere introducing sago. He is the sago himself. He is white as washed sago. He is associated with the moon, which is believed to consist of white sago. He is also connected with the introduction of other food plants: bananas, tuberous plants, breadfruit trees etc. His travels came to an end in Arop where he was detained by a great festival or "sing-sing". A heavy rain came on, he could not get away, and he dissolved, as his body consisted of sago. That is why Arop is particularly rich in sago-groves <sup>177</sup>.

The Tami, living at the Huon Gulf in New Guinea, have a tale about

<sup>175</sup> ELLIS, 1831, I, pp. 68-70.

<sup>176</sup> FORNANDER, 1919, V, pp. 676-678.

<sup>177</sup> MEYER, 1932, pp. 439-441.

the origin of the coconut, containing a feature strongly reminiscent of element (5) in the Corn Mother myth. A man always had remarkable luck in fishing. One of his wives tried to discover the secret of his luck. She asked him to take her treasure sack with him in his boat while she went to work in her garden. In the sack she had concealed her little boy whom she had instructed to spy upon the father. The boy then saw that his father fished by using his own head as a sort of bait. He took off his headband and held his dirty head in the water. Fish came from all sides and sucked upon his hair. Carefully, he raised his head with the fishes adhering to it, and shook them off into the boat. This was repeated until he had plenty of fish, then he replaced his headband and returned home. The boy told his mother what he had seen, and the women became disgusted and very angry. When the man urged them to go to the boat and bring in the fish, that they might have something to eat with their taro, they told him that he was an abominable fellow, he had lied to them and let them eat his stinking dirt, but now, nobody would eat his fish anymore. This made the man very sad. He was sitting silently in the village place until night; then he said to his eldest son: "Keep an eye upon this spot where I am sitting. When you see something come up out of the ground here, watch it and distribute it among the people." Next morning, the man had disappeared. However, after some weeks a plant sprouted, and it grew into a large tree, the first coco palm<sup>178</sup>.

A tale from Buin, Bougainville, about the origin of taro and yam, reminds us somewhat of the Bola tale about *Runepai*, mentioned above. However, in the Buin tale, it is the male culture hero *Tántanu* who brings the food plants to the hungry children; and instead of immolating himself, *Tántanu* defecates, and his excrement becomes taro and yams<sup>179</sup>.

Numerous Melanesian tales relate about the origin of the coco palm from a man's head<sup>180</sup>. This idea is also known from New Guinea<sup>181</sup>. In myths from the southern New Hebrides, *Tangaroa*, who is a gigantic eel or sea snake, dies after drinking kawa; his wife cuts his head off, according to his own instructions, and the first coco palm sprouts from it<sup>182</sup>. A similar tale is known from Mangaia where the first coco palm sprang from the head of *Tuna*, a giant eel whose head was cut off by his beloved *Ina*<sup>183</sup>.

The snake as originator of numerous cultivated plants plays a rôle in Melanesia and New Guinea<sup>184</sup>. This idea is also expressed in South

<sup>178</sup> RAMLER, 1911, pp. 546-547.

<sup>179</sup> THURNWALD, 1912, pp. 394-395.

<sup>180</sup> MEIER, 1907, pp. 660-663 (Admiralty Islanders). — MEYER, 1910, pp. 717-721 (Bismarck Archipelago). — BLEY, 1914, p. 200 (New Britain). — PARKINSON, 1907, pp. 684-685. (The Gazelle Peninsula.)

<sup>181</sup> A. KER, *Papuan Fairy Tales*, London 1910, pp. 92 ff. (cited by JENSEN, 1939, p. 20).

<sup>182</sup> RAY, 1901, pp. 150-151.

<sup>183</sup> GILL, 1876, p. 77.

<sup>184</sup> For the Admiralty Islands, see MEIER, 1907, pp. 650-658, and PARKINSON, 1907, pp. 708-709. For the Kai people in Northern New Guinea, see KEYSSER, 1911, pp. 180-185.



American myths<sup>185</sup>. On the other hand, the origin myth of the coco palm seems to be unknown in South America.

In southern New Guinea, north of Torres Strait and in the Islands of Torres Strait, the notion prevails that the sexual act is essential in the development of vegetable food. This finds expression in rites and in myths. Cultivated plants spring from a dead female's body after copulation. And a male hero produces all sorts of food plants by sowing his own semen, especially among the Kiwai Papuans<sup>186</sup>. Among the Marind-anim in the southernmost part of Dutch New Guinea, the belief in the efficacy of human sperm as a means of producing and augmenting the fruitfulness of food plants, is also apparent in rites and myths<sup>187</sup>. This notion — in very crude forms — plays a comparatively great rôle in this region. However, the idea that food plants originated from a sexual act is known, sporadically, elsewhere; it is apparent in an agricultural rite in Java and Bali, celebrating the marriage of the rice-goddess and her consort; we have seen it in myths from eastern North America (above p. 858); and it seems to lie behind the Mexican myth of the origin of the maize-god, and also the Peruvian myth about the procreation of the child who was killed by *Pachacamac* and transformed into food plants.

We shall yet have to consider three agricultural myth-motifs which are represented in America and Indonesia: the world-tree, the stealing of food plants in the sky, the self-working implements.

## 6. The world-tree

The story about the wonderful tree that bore all kinds of fruits and from which all food plants came, is widespread in South America and is especially important in the northern part of that continent. It is well known from several papers by WASSÉN<sup>188</sup> who gives the literature upon the subject. I may mention, additionally, that a faint trace of the motif has reached a nonagricultural tribe, the Yaruros in Venezuela, in whose creation legend it is said: "Then one man found a tree with all the fruits on it. He did not tell the others."<sup>189</sup> — The northern Gês tribe Apinayé has the motif in the special form that the wonderful tree bore all manner of maize cobs. The star-woman taught the people to use maize. The men felled the maize tree with great difficulty, and the star-woman advised them to make a clearing and plant maize<sup>190</sup>. — In a version from the Arawak

<sup>185</sup> In a tale from the Sipáia Indians, see NIMUENDAJÚ, *Anthropos* 1919-1920, pp. 1033-1034. Also in a tale from the Taruma Indians, see FARABEE, 1918, pp. 147-148.

<sup>186</sup> (HADDON), V, 1904, pp. 28-37, VI, 1908, pp. 19-23. — LANDTMAN, 1917, pp. 114-115, 119 ff., 317-320, 327-329, 329-330. — LANDTMAN, 1927, pp. 73-74, 81, 86-87, 93-94, 100, 109, 123.

<sup>187</sup> WIRZ, 1922, I, Teil II.

<sup>188</sup> WASSÉN, 1933, pp. 109-110, 120-130. — WASSÉN, 1934, pp. 3-5, 21-25. — WASSÉN, Ymer, 1934, pp. 249-261.

<sup>189</sup> PETRULLO, 1939, p. 241.

<sup>190</sup> NIMUENDAJÚ, 1934, pp. 165-167.

tribes Wapisiana and Taruma in British Guiana, the felling of the world-tree signifies the ending of a paradisaical era. The creator's brother, *Duid*, used to feed the people with all kinds of fruits and edible tubers which he brought in a large basket. People wanted to know where *Duid* got the food. At last their curiosity was gratified for they succeeded in finding the large tree that bore all kinds of vegetable food, and they told *Duid* that he did not need to bring them any more. When the creator heard what had happened, he became angry and cut the wonderful tree down, letting the people select seeds etc. for planting. Its stump is Mt. Roraima. A destructive flood came from the stump. And in after times, people have had to work in order to provide food for themselves<sup>191</sup>.

The tale of the origin of food-plants from a huge tree, which was felled with great difficulty, has also reached Central America, as it is known from the Kekchis and the Mayas of British Honduras<sup>192</sup>.

WASSÉN<sup>193</sup> has also pointed out that the myth of the abundantly producing world-tree is found in Micronesia, referring to A. KRÄMER: Palau, Hamburg 1929 p. 61 (Ergebnisse der Südsee-Expedition 1908-1910, II. Ethnographie, B. Mikronesien, Bd. 3). In Indonesia, the idea is also known that all kinds of fruits came from a wonderful big tree. Especially, rice is said to have that origin. The Bare'e Toradjas of Middle Celebes say that some people in former days found the first rice plant growing upon the fallen trunk of a fig tree<sup>194</sup>. The West Toradjas of Middle Celebes say that the wonderful tree grows in the moon. It is a large *Ficus* with aerial roots. The dark spots in the moon are this enormous tree and an old woman, sitting under the tree. That big tree in the moon bears all kinds of fruits; two kinds are specially mentioned: rice and beads. Again we see that valuables are reckoned equivalent with food; glass beads are believed to give strength to the person who wears them. It is related that a very small bird flew up to the moon and sat down upon a twig of the big tree. The twig broke, and the fruits upon it fell down and were spread over the earth, and so they came into the possession of mankind<sup>195</sup>. In another tale, a man, shooting with his blowgun, sent an arrow towards the moon and hit a twig on the big tree with such force that the twig broke<sup>196</sup>.

In a tale from the Modòle in North Halmaheira, the miraculous tree grows up from the breast of a self-sacrificing mother; it blooms and produces all sorts of valuables; and in the top of the tree hangs a chest, which is found to contain the mother herself<sup>197</sup>. The wonderful tree, which bears all sorts of valuables and is at last felled, is also known in tales from the

<sup>191</sup> OGILVIE, 1940, pp. 65-67.

<sup>192</sup> THOMPSON, 1930, pp. 134-135.

<sup>193</sup> WASSÉN, 1940, pp. 69-70.

<sup>194</sup> ADRIANI en KRUIJT, II, p. 230.

<sup>195</sup> KRUYT, 1938, II, pp. 377-378, IV, p. 10.

<sup>196</sup> KRUYT, *De Rijstgeest*, pp. 16-17.

<sup>197</sup> ELLEN, 1916, pp. 226-228.

Lòda in North Halmaheira<sup>198</sup>, and from the Tontemboanes in Minahassa, Northern Celebes<sup>199</sup>.

In a tale from the Mentawai Islands, the wonderful big tree is felled with the greatest difficulty because the hole closes up again every time the work stops<sup>200</sup>. This feature is known from many South American versions.

In a Dyak myth about the origin of rice<sup>201</sup>, the miraculous tree, loaded with fruits, has its roots in the sky and its top downwards, so that the branches touch the sea. A young seafaring Dyak went up in the tree, reached the sky, and came to the country of the Pleiades, where he learned to eat rice and was taught everything about agriculture. He got grains of three kinds of rice and was sent back to earth by means of a rope. He introduced rice cultivation among the Dyaks.

In this tale, the motif of the world-tree is linked together with the motif of the bringing of cultivated plants from the sky, which is also known in parts of South America. In most of the versions, the seeds are stolen in the sky.

### 7. The stealing of food plants in the sky

This motif occurs in western and northern South America. In a Quechua tale, Fox visits the sky, helped by Condor. He steals food, and, having filled himself with quinoa, he returns by means of a rope of straw. On his way down he gets into a squabble with Parrot, who cuts the rope. Fox falls to the ground and is killed; the grains fly from his stomach and are spread all over the plateau. Since then people have cultivated quinoa<sup>202</sup>.

A Kágaba myth tells how seeds of the Canchi tree, the Ahuacate, the Guajava and "all kinds of plants" were stolen at midnight in the sky by the priest *Ili* and his wife *Bunkuéi* who took the shape of a deer and ate all kinds of seeds. The sky-people, the owners of the stolen plants, came down to revenge themselves; but *Ili*'s father-in-law, the priest *Sintana*, magically transformed them into birds<sup>203</sup>.

From the Carib tribe Taulipáng, KOCH-GRÜNBERG recorded a tale about a visit in the sky. The hero conceals a kernel of maize in his mouth and takes it with him back to the earth; at that time, people on the earth had no maize as yet. When he had again reached his relatives, he planted the maize kernel; and that was the beginning of maize cultivation on earth<sup>204</sup>.

In Polynesia, the stealing or robbing of food plants in the sky is known in myths from Tonga<sup>205</sup> and from Samoa<sup>206</sup>.

<sup>198</sup> BAARDA, 1904, pp. 448-450.

<sup>199</sup> SCHWARZ, 1907, pp. 77-81.

<sup>200</sup> VRIES, 1925, I, pp. 349-350.

<sup>201</sup> ROTH, 1896, I, pp. 307-308.

<sup>202</sup> MÉTRAUX, 1934, pp. 97 f.

<sup>203</sup> PREUSS, 1926, pp. 175 f.

<sup>204</sup> KOCH-GRÜNBERG, 1916, II, pp. 81 ff.

<sup>205</sup> REITER, 1934, pp. 497-514.

<sup>206</sup> KRÄMER, 1903, II, p. 136.



In Indonesia, the stealing of rice in the sky is a very important myth-motif.

Toradja myths relate that the heavenly Lord gave mankind rice, but only stamped rice which cannot be used for seed. Men asked for unhusked rice, but that was denied them. At last a man who was suffering from a disease that gave him fissures in the soles of his feet, succeeded in stealing unhusked rice kernels in the sky, secreting them in the fissures of his feet <sup>207</sup>. This motif occurs in many variations. In one Toradja version it is linked with the swan-maiden motif. A man pursues seven heavenly women, ascending the rainbow. In the sky, the women get away from him ; but he comes to a drying place for rice in the heavenly village. He steals some kernels, secretes them in his mouth, and hurries along, down the rainbow, pursued by the owner of the rice who overtakes him and deprives him of the stolen rice. The thief has wounded his feet by running upon the rainbow. He follows the owner of the rice back to the sky, and goes into his service as a watchman, to guard the rice. He hides a handful of rice in the wounds of his feet and asks for permission to return to the earth. He is searched for rice, but the stolen grains are not found. As soon as he reaches the earth, he prepares a field and plants rice. And when rice cultivation prospered on earth, it did not succeed any more in the sky <sup>208</sup>.

The story of stealing rice in the sky is also the motif in certain tales from Minahassa <sup>209</sup>, North Halmahera <sup>210</sup>, Western Ceram <sup>211</sup>, and some other localities in Indonesia.

### 8. Self-working agricultural implements

The myth of the vegetation-spirit who produces food from her own body, and nurtures needy people, belongs to a group of tales about a happy past, a sort of paradise, where human life was free from hard work. Some of the tales about the stealing of food plants in the sky and about the world-tree also reflect the belief in this happy past when humanity had access to the sky and could live comparatively free from care and work. This belief is prominent in Indonesian folklore <sup>212</sup>. Traces of it are also visible in American folklore.

Some of the tales about the happy past treat of self-working agricultural implements. This motif is known from the southeastern area in North America. A Natchez tale describes how the hoes worked in the field by themselves. But some inquisitive persons spied upon the self-working hoes in operation and found the sight so ridiculous that they laughed at it ; and

<sup>207</sup> KRUYT, *De Rijstgeest*, p. 14. — KRUYT, 1938, IV, pp. 13-14.

<sup>208</sup> WOENSDREGT, 1925, pp. 118-120.

<sup>209</sup> BEZEMER, 1904, pp. 300-303. — SCHWARZ, 1907, pp. 342-348.

<sup>210</sup> VRIES, 1925, I, pp. 144-145.

<sup>211</sup> VRIES, 1927, pp. 268-269. — JENSEN, 1939, pp. 74-81, 83-84.

<sup>212</sup> FISCHER, 1932.

after that, the helpful hoes would not work by themselves anymore <sup>213</sup>. The Creek have a similar story: ploughs and harrows worked by themselves, until some bad women looked at them and laughed <sup>214</sup>.

A trace of this motif is found in a Quiche myth. The wonderful twins *Hunahpu* and *Xbalanqué* go to the woods to make a clearing for a milpa. They set the hoe into the ground and the axe into a tree, and then these implements work by themselves while the brothers go hunting with their blowguns. However, when their grandmother approaches, bringing them their lunch, the boys take hold of the agricultural implements again and seem to be working hard <sup>215</sup>.

In South America, the motif of the self-working implements is known from the Carib tribe Taulipang <sup>216</sup>, the northern Gês tribes Eastern Timbira <sup>217</sup> and Apinayé <sup>218</sup>, and the Arawak tribe Chané in the northern Gran Chaco <sup>219</sup>. In the Taulipang tale, the hero is the successful owner of an axe, a cutlass, and a digging stick of the self-working kind; even the cuttings go and plant themselves in the right places when he is preparing the field. He is very much envied by his brothers-in-law, who try to use his magical utensils without knowing the magical words which should be spoken. The result is disastrous: the axe turns into a woodpecker, the cutlass becomes a bug that cuts twigs, and the digging stick changes into a small animal which makes holes in house floors. Among the Eastern Timbira and the Apinayé, the incident of the self-working implements belongs to the myth of Sun and Moon. Sun clears woodland by means of a self-working axe or — according to the Apinayé — a helpful woodpecker, a snail, and a quartz. The inquisitive and foolish Moon slinks after Sun and, hearing the sound of work in the woods, she stops it forever by crying aloud or by hurling a cudgel in the direction of the sounds. In the Chané tale, a self-working spade belongs to the armadillo-god, and he is also helped in his agricultural work by the wind which blows bad things away from the field, and by the ducks and doves who bring seeds and sow them. The armadillo-god's adversary is the fox-god who wins the self-working spade from the armadillo in a game, but refuses to use it because he does not want lazy people to cultivate maize without work.

In the real, everyday world such good things cannot exist. However, in the earthly paradise of Tembé mythology, *Maira* and his happy fellows are entirely free from work. Their fields take care of themselves, plant themselves, and harvest themselves. And when the people in that happy land get old they do not die, but become young again. Unfortunately, the Tembé of our time are not able to find the route to the happy place <sup>220</sup>.

<sup>213</sup> SWANTON, 1929, p. 230.

<sup>214</sup> SWANTON, 1929, p. 76.

<sup>215</sup> BOURBOURG, 1861, pp. 119-121.

<sup>216</sup> KOCH-GRÜNBERG, 1916, II, pp. 124 ff.

<sup>217</sup> NIMUENDAJÚ, 1946, p. 244.

<sup>218</sup> NIMUENDAJÚ, 1934, pp. 163-164.

<sup>219</sup> NORDENSKIÖLD, 1912, pp. 266-269.

<sup>220</sup> NIMUENDAJÚ UNKEL, 1915, pp. 287-288.

The concept of an earthly paradise without work and trouble, existing in the past or in some unattainable place, is widespread in South America and also in North America. Evidently, this idea appeals to humankind everywhere, and may perhaps have found expression at various times in fantastic tales. However, when the tales are as similar as those about the self-working agricultural implements, it seems necessary to assume diffusion of the motif.

This motif is also found in Indonesia. The Toradjas in Celebes say that the fieldwork was not so heavy in olden times, because the heavenly lord had arranged it so that people had only to set an axe and a cutlass into a tree, and the implements went on by themselves at a tremendous speed so that a good piece of bushland was cleared in a short while. In the same way, when it was necessary to weed between the plants a hoe was placed in the field, and it did the work without any directing hand. And as to the baskets for bringing home the harvested rice, it was not necessary for the people to carry them; the baskets shoved themselves along the road. This glorious era came to an end through the malevolence of an evil woman who could not stand that the people should have it that way. She ridiculed the axes and cutlasses by shouting at them. Then the implements stopped working, and the dismayed people could not make them start again. She scared the self-moving baskets by jumping out from behind a tree, shouting: "Bah!" The baskets became terribly frightened and stopped still. After that, people had to carry the baskets <sup>221</sup>.

The Moriërs in East Central Celebes also have a tale about the self-moving baskets. And they relate that the work of the agriculturist was confined to the harvesting. As soon as a ripe ear was cut, a new ear appeared on the old stalk. Therefore, people had only to cut the ears, and there was always plenty. The felling of sago-trees and beating of sago was unnecessary; it was enough to make a hole in the living trunk of the sago palm and place a basket beneath the hole to receive the sago running out of the hole. However, this wonderful era came to an abrupt termination. A woman had the bad idea to place the plank, which she used for beating bast cloth, in the very spot where the rice-goddess was worshipped. This profanation provoked the immediate flight of the rice; all the rice ears flew back to the sky from where the rice had come. Fortunately, one single rice ear had fastened in the end of a bamboo rod. Since then, people have had to work hard to procure a harvest <sup>222</sup>.

The To Wana in Eastern Celebes, a somewhat primitive branch of the Toradja people, with dry cultivation of rice, but without any wet cultivation, also have a tale about self-working agricultural implements: At the time when people did not yet know about rice, there lived a man, *Ampocë*, with his wife and child. The child did not like the food, which consisted of tubers (*ubi*), colocasia and plantain; it was fretting for some other kind of food. Then the man said to his wife: "I shall bring some other food for

<sup>221</sup> WOENS DREGT, 1925, p. 102. — KRUYT, *De Rijstgeest*, p. 9. — ADRIANI en KRUIJT, I, pp. 246-247.

<sup>222</sup> KRUYT J., 1924, p. 130.



the child ; but you must not follow after me, because then nothing will come of it." Nevertheless, the wife followed after the husband until she arrived at a place where she saw axes and cutlasses working at the felling of trees and bushes, without anybody handling them. As soon as she appeared at that place, the implements returned to her husband and would not go to work anymore. *Ampoeë* complained of his wife's inquisitiveness, and then he went up to the sky and turned into a constellation which, by its position in the sky, indicates the time for burning the bush and preparing the rice field <sup>223</sup>.

On the north coast of New Guinea, the motif of the self-working implements is linked to the Yams Woman motif (see above p. 889). *Sherok*, the Arapesh Yams Woman, charms stone axes, and they do the work of clearing the land by night. Also, she charms bundles of dry coconut leaves, which act as torches, and set fire to the dry vegetation by night. The charmed stone axes finish the building of fences by night. Furthermore, after one yam has been planted in each garden under *Sherok*'s instruction, the rest of the yams go out and plant themselves in the gardens. *Sherok* charms the weed-scrapers, and they finish the work of weeding the gardens by night, a portion of the work having been done first under *Sherok*'s instruction. She also charms the digging sticks, and they finish by night the work of digging up the mature yams. And charmed string bags collect the yams from each garden and bring them to their respective houses by night. However, at last this happy and easy way of cultivating gardens comes to an end, because *Sherok* does not warn her husband against speaking to the axes when he goes to feed them with sago. The man says to the working axes "slowly, slowly". The axes kill him, eat the sago, and return to the village <sup>224</sup>.

In the But version, given by GERSTNER, the Yams Woman warns people against coming near when they hear the sound of the axes. However, her husband disobeys, the axes see him and become ashamed ; one of the axes falls and cleaves his head, and then they all fall down and eat him. The Yams Woman, coming with the food which she has cooked for the axes, finds that they have eaten her husband. The axes are ashamed, and the Yams Woman is ashamed. And for the future, the men themselves must do the work of yams cultivation <sup>225</sup>.

The motif of the self-working implements is also known from New Britain, from a Nakanai tale <sup>226</sup>, but it is rather different from the New Guinea versions : The wonderful woman, a lizard, marries a man, and she performs all the agricultural and domestic work in a magical way, each job being finished as soon as she has started it. It occurs also in a Pala tale from New Ireland ; a boy-hero is adopted by the Sun, and he is taught the Sun's miraculous way of doing agricultural work, using the Sun's wonderful digging-stick <sup>227</sup>.

<sup>223</sup> KRUYT, 1930, p. 531.

<sup>224</sup> FORTUNE, 1942, pp. 217-219.

<sup>225</sup> GERSTNER, 1939, pp. 260-264.

<sup>226</sup> HEES, 1915-1916, pp. 572-573.

<sup>227</sup> NEUHAUS, 1930-1931, pp. 222-230.

### 9. How old is maize cultivation in Asia

The axiom that pre-Columbian American agriculture is of entirely American origin, was for a long time unassailed. If this axiom holds, it is hardly possible to assume important cultural transmissions between Southeast Asia and America. And the similarities between the agricultural myths of America and Indonesia must then be due to independent developments east and west of the Pacific. These striking and detailed similarities must, in that case, be regarded as the outcome of a fundamental sameness of the human mind everywhere, a remarkable lack of variety in human dispositions, compelling man to think the same thoughts and compose the same myths with the same plots and the same details everywhere.

However, of late it seems at least doubtful whether all the cultivated plants of pre-Columbian America were of American origin.

I cannot here go into a full discussion of this question. JULIAN H. STEWARD has lately summed up the position in these words: "On botanical evidence, the pre-Columbian occurrence in America and the Old World of sweet potatoes (Maori varieties), an edible root (*Pachyrrhizus*), calabashes (*Lagenaria*), north-Peruvian cotton (*Gossypium*), plantains (*Musa paradisiaca normalis*), and perhaps peanuts and coconuts indicates a diffusion from one hemisphere to the other."<sup>228</sup> STEWARD does not, in this connection, mention the question of Asiatic maize which has received new interest through EDGAR ANDERSON's analysis of a variety from Rio Loa in Northern Chile. ANDERSON found this Rio Loa maize, "on the one hand, very similar to early prehistoric maize of that same region and, on the other, to certain Oriental varieties. This suggests very strongly a pre-Columbian transfer of maize between the Orient and western South America. From the evidence at present available we have no means of knowing whether it may have originated in the Orient and have spread to South America, there to continue its development, as outlined by MANGELSDORF and REEVES (1939), or whether it may have originated in South America and spread in the other direction. All that we know for certain is that a primitive type of maize from western South America is more like Oriental maize in several of its distinctive characteristics than are any of the more commonly cultivated races of that polymorphic species". ANDERSON demands a re-examination of the problem of Asiatic maize. "Not until extensive collections have been made in Upper India, Burma, and the Dutch East Indies will we be in a position to discuss the question intelligently."<sup>229</sup>

Archaeological investigations ought some day to solve the question of the age of maize cultivation in Asia. If imprints of maize kernels could be found in Asiatic clay vessels — crude food vessels from agricultural settlements — earlier than Columbus, this would prove, of course, that maize existed in Asia before the Europeans discovered the West Indies.

<sup>228</sup> STEWARD, V, 1949, p. 744.

<sup>229</sup> ANDERSON, 1943, pp. 469-474.

It has long been known that maize reached China remarkably early. In a paper (1907) B. LAUFER produced two important facts regarding maize cultivation in China<sup>230</sup>. 1. Around 1570, maize was cultivated in eastern China. 2. Maize did not come to China across the Pacific Ocean; it came from the West, from Tibet. Portuguese or Spaniards had no share in the introduction of maize into China. Nevertheless, LAUFER did not for a moment doubt that maize originated in America and was introduced into Asia after Columbus had discovered America. He keeps aloof from "the chimerical attempts of some former writers who believed in a pre-American existence of maize in Eastern Asia". LAUFER imagined that maize had reached India from Europe in some way, and from there it had spread to Tibet via Kashmir, Nepal, or Sikkim. He mentions the great rôle which maize plays in the culture of the little tribe Lepcha in Sikkim, who have four words for maize and distinguish no less than eighteen varieties of maize by means of attributes; further, the Lepcha have a series of special names for the head of maize, according to its growth. All these terms are autochthonous and it is certainly — as LAUFER remarks — an "interesting fact that a small primitive tribe has exercised no small amount of linguistic ability concerning an imported product — imported not quite four hundred years ago". Of the late introduction of maize into Asia, LAUFER does not entertain the shadow of a doubt. However, he finds it necessary to assume that maize reached western China around 1540 — which means that it must have travelled from Spain to India and across the Himalayas to Tibet and western China in less than 50 years! And afterwards, in less than 30 years, it conquered the fields of China so thoroughly that, around 1570 "a most extensive cultivation of maize was carried on in China", as LAUFER states with good reasons, quoting the Augustinian monk I. GONZALES DE MENDOZA.

The rapidity with which maize spread from Spain through the Old World and became one of the most important cereals of eastern Asia — according to LAUFER's theory — is absolutely startling. Furthermore, as LAUFER points out, this happened at a period when travelling and transportation facilities in southern and eastern Asia were "not easier than in earliest history and prehistoric ages". As LAUFER drastically expresses himself, maize spread more rapidly than syphilis. And he declares that "the history of maize is an instructive historic example which might be fruitfully applied to the prehistoric dissemination of ancient cereals, giving an idea, at least, of how cereals might have traveled in prehistoric days".

However, prehistoric researches have not disclosed any such lightninglike rapidity in the spread of the Old World's prehistoric cereals. And, what is perhaps more important, the cultivation of maize in Europe did not go forward with the impetuous speed which LAUFER assumes for eastern Asia. In the 16th century, maize was a curiosity in European gardens. In the 17th century, it became an important factor in the agriculture of

---

<sup>230</sup> LAUFER, 1907, pp. 223-257.



southern and southeastern Europe<sup>231</sup>. In Croatia, it is said, maize was cultivated for the first time in 1611<sup>232</sup>.

When LAUFER wrote, it was an axiom that maize originated in America. The Mexican teosinte (*Euchlaena Mexicana*) was believed to be the ancestor of maize. This theory was exploded by the researches of MANGELSDORF and REEVES, who have shown that teosinte is a hybrid between gama grass (*Tripsacum pilosum*) and maize. MANGELSDORF and REEVES assume that the ancestor of maize grew in South America; however, botanists have not yet succeeded in finding the wild ancestor of maize<sup>233</sup>. In their paper of 1945, MANGELSDORF and REEVES do not find it unthinkable that new facts may alter their hypothesis. They mention ANDERSON's revival of the suggestion that maize may have been introduced into America from the Orient. "The fact that there are several relatives of maize in the Orient, that popcorn is used as food in parts of the East Indies and that the cultivated cottons of America are unquestionably hybrids of Asiatic cottons and wild American species, lends some degree of botanical plausibility to the hypothesis. There is, to be sure, much evidence against it; nevertheless it merits further investigation."

The question of Asiatic maize is certainly one of immense importance. It should also be taken up by archaeologists. If it could be proved definitely that maize existed in Asia before Columbus discovered America, then it would be easier to understand the position of maize in Indonesian myths, and the similarities between American and Indonesian folklore would appear in a new light.

## 10. Conclusion

The problem upon which I am trying to throw light pertains to the similarities between American and Indonesian agricultural folklore.

If all the cultivated plants of pre-Columbian America were of purely American origin, we should have to assume that American agriculture in pre-Columbian times had arisen and developed without any essential influence from the Old World. In that case it would seem extremely unlikely that any agricultural myths or rites could have spread in pre-Columbian times from Asia to America or vice versa. And the similarities between Asiatic and American agricultural folklore would then be regarded as striking examples of parallel evolution, incontrovertible proofs of the unity of the human mind.

Of course, this would not affect the history of agricultural myths within the Old World. Indonesia has received powerful influences from the Asiatic continent. Hinduistic ideas permeate rice cultivation. Probably, the whole rice complex came from India. The Rice Mother or the goddess

<sup>231</sup> HUMLUM, 1942, p. 29.

<sup>232</sup> MAYER, MILAN, 1908, p. 80.

<sup>233</sup> MANGELSDORF and REEVES, 1939. — MANGELSDORF and REEVES, 1945, pp. 235-243.

of rice is widely known and loved in Asiatic lands <sup>234</sup>. I shall not attempt to clear up the Asiatic origins of Indonesian agricultural myths.

Asiatic influences, reaching America via the regions around the Bering Sea, have enriched American folklore <sup>235</sup>. However, this northern route, through extensive territories with hunting and fishing populations, can — for climatic reasons — hardly have been used by agricultural peoples. If agricultural myths and rites have found their way from Asia to America, they must have been brought by agriculturists across the Pacific Ocean.

The ocean itself does not constitute an insurmountable barrier <sup>236</sup>. But agricultural lore must be carried by agriculturists; and if agriculturists crossed the ocean, they must have taken their food with them. Therefore, if no cultivated plants were common to Asia and America in pre-Columbian times, it would seem unlikely that agricultural folklore could have crossed the ocean.

Now, however, as we have seen above, several cultivated plants seem to have been transmitted from one hemisphere to the other in pre-Columbian times. And with regard to the most important American food plant, maize itself, there is some reason to suspect that it did exist in Asia before Columbus discovered America.

If pre-Columbian agriculturists crossed the ocean with their food plants, they certainly also brought their folklore with them. And that may be the reason for the similarities between Indonesian and American agricultural myths and rites.

The geographical distribution of the folklore is, of course, only imperfectly known, as the work of collecting has not been pursued with equal intensity everywhere. However, the known material gives us the impression of great differences in the distribution of the myths.

The stealing of food plants in the sky is a very important motif in Indonesia and also in certain parts of Polynesia. However, in America its known distribution is limited to western and northern South America.

The origin of cultivated plants from a sacrificed child is also an important motif in Indonesia, especially in eastern Indonesia. This motif is conspicuous in Peruvian mythology, and is also known from the Arawak

<sup>234</sup> For India, see CROOKE, 1926, pp. 50, 250, 252, 256, 265, 267, 269, and CROOKE, 1919, p. 289. — For Laos and Siam, Major E. SEIDENFADEN has kindly called my attention to a paper by MARIE-DANIEL FAURE, « Trois fêtes Laotiennes à Vientiane », in Bulletin des « Amis du Laos », 1<sup>re</sup> année N° 1, Hanoï 1937, where a harvest feast is described, pp. 22-27. The object of this feast is to glorify the « Soul of the Rice », represented by a doll of straw which is at last placed on top of the harvested rice in the barn. Furthermore, Major SEIDENFADEN has given me the contents of an article by P. A. RAJADHANA in the Siamese periodical Varsar Silpakara, 3. annual series No 1, 1949, about *Mae Pâsop*, the Soul of the Rice. It was the custom to make a doll of the last sheaf of rice, representing *Mae Pâsop*. The grains of this sheaf were mixed with the seed corn of the following year, to make it more fruitful. The cult of *Mae Pâsop* did not come to the Siamese from India; both peoples, Siamese and Indians, had this cult from ancient times. Modern Siamese peasants hardly believe in *Mae Pâsop*; but her cult is probably still living in out-of-the-way provinces.

<sup>235</sup> HATT, 1949.

<sup>236</sup> HATT, 1949, p. 104.

tribe Paressí in western Matto Grosso where it is related that the culture hero *Uazala* wanted to kill his children; they fled into the forest, accidentally set it on fire, and from various parts of their charred bodies valuable plants grew<sup>237</sup>. In a tale which COUNT DE MAGALHAES obtained from an Indian tribe on the lower Amazona a miraculous child dies without any disease, and the first manioc sprouts from his grave<sup>238</sup>.

A more easterly distribution in America is represented by the "self-working agricultural implements" which is also a very important Indonesian motif and known from New Guinea and Melanesia. In North America, it is found in the southeastern area, a trace of it appears in a Quiche myth, and in South America it is known from the Taulipang in Guiana, some of the northern Gês tribes in eastern Brazil and the Chané in northern Gran Chaco.

The Corn Mother tales are most complex in the southeastern area in North America — although the Corn Mother concept seems to have no ritual or religious significance in that area. Of the main elements which we have established in the Corn Mother tales, nos. 1-6 are all found in the southeastern area. No. 7, the Orpheus element or the searching for and finding of the Corn Mother after her flight, does not occur in the southeastern area, simply because the flight element (6a) is missing there. The flight and the finding of the Corn Woman are the most prominent elements in the Pueblo area and in northwestern Mexico. On the other hand, the immolation of the Corn Mother (element 6) is only weakly represented in the Pueblo area and northwestern Mexico. If we distinguish between an immolation type and a flight type of the myth, the immolation type is dominant in the Southeast, the flight type in the Southwest. In the Eastern Woodland area, both of these types are well represented. In the Plains area, the self-immolation of the Corn Woman is absent, although immolation of the Corn Woman or a representative of another vegetation-spirit did occur; and the flight element is almost absent, although a trace of it is found in a Comanche story where Buffalo Woman plays Corn Woman's part. Nevertheless, the Corn Mother concept had an active value in the religion and rites of some Plains peoples, especially the Pawnee and the Arikara.

The immolation type of the Corn Mother myth is probably very old. The immolation of the Corn Mother was an important Mexican rite. In Old Mexico, only a few of the elements of the North American Corn Mother tales are clearly established. The Corn Mothers of North America are dominant figures, and they are the corn. In the Mexican-Mayan area, the Corn Mothers play a more humble rôle; they bear the Corn-god who is male. However, at certain annual feasts, the Corn Mother's representative was sacrificed.

Possibly element (7), the search for the Corn Woman, also existed in Old Mexico. The religious song about *Piltzintecutli*, weeping for and seeking the dead *Xochiquetzal* (see p. 872) may be a trace of an old version of the Orpheus tale. Perhaps the original search for the Corn Woman went to the land of death.

<sup>237</sup> STEINEN, 1894, p. 438. — MÉTRAUX, 1942, p. 169.

<sup>238</sup> TESCHAUER, 1906, pp. 741-743.



Although the Corn Mother concept is devoid of ritual and religious importance in the southeastern area, the Corn Mother myth is probably preserved there in its oldest form. In the Pueblo area, and, especially, in the Plains area, the Corn Mother concept was more living and active; and, for that reason, her myth was partly transformed.

In the southeastern area, the Corn Mother myth contains one element which is absent in the other North American areas; that is (5), the spying upon Corn Woman and the loathing for the food which she produces from her own body. This is unknown in the Corn Woman tales elsewhere in North America; other elements are substituted to explain the discord which arises between the Corn Woman and humankind.

However, element (5) is probably very old. We find a similar feature in another context in a tale from the Southern Ute, about the trickster, *Bat*, who used to return late from the hunt, loaded with back muscle and tallow. His wives slinked after him one day to discover how he procured the food. They found out that he simply went to a creek and magically transformed the ice into tallow and back muscles. Then the women got angry and revenged themselves by deserting him<sup>239</sup>.

It is more interesting that element (5) is found in Corn Mother tales outside of North America.

In South America, only a few traces of the Corn Mother myth are found, although the Corn Mother concept played a ritual and religious rôle in old Peru. In Guiana, a transformed part of the Corn Mother myth is found as a feature in the tale about the Sun's twin sons. This part contains elements (2), (3), and (5) of the Corn Mother myth; Corn Mother is represented by a frog-woman who (2) takes care of motherless children, (3) produces meal from her own body by scratching herself, (5) is spied upon by one of the twins, and when her magic is revealed the twins maltreat or kill her by burning. The similarity with the Corn Mother tale in the southeastern area is striking, although cassava is substituted for corn. The killing of the frog-woman does not give rise to manioc cultivation; but it releases the fire which the frog-woman kept in her body.

In Indonesia, element (5) is found in a Toradja tale about the wife who produced rice for the household by rubbing her hands, which her husband discovered by spying upon her, after which he felt loathing for the food, and the wife changed into a rice plant. And also in a Toradja tale about the wife who produced sago from her own body, was spied upon and killed as a witch, and after death was transformed into a sago palm.

On the other hand, element (5) is missing in other Indonesian Corn Mother tales, especially in those where Hinduistic influences are apparent. Evidently, element (5) is an old feature.

In New Guinea, element (5) is found in the Tami tale about the man who was spied upon by his own little son who discovered that the father caught fish by using his head as a bait, after which his wives abused him

<sup>239</sup> LOWIE, 1926, p. 11.

and refused to eat his fish anymore. This is a transformation of the Corn Mother motif; the injured fisherman is changed into the first coco palm, thus benefitting thankless humanity in his death. — And in Melanesia, element (5) appears in the Mono-Alu tale about the woman who fed people with meat from her own body and, when that became known, was despised, her food loathed, and herself killed. It is also found in a tale from Buin about the origin of the sea. (See p. 891).

In New Zealand, the elements (1), (2), (3), (5), (6a), and (7) are all found in a myth about the origin of the *kumara*.

If agricultural myths reached America across the Pacific Ocean, this took place at different periods. The story about the stealing of food plants in the sky probably came late. The tale about the origin of food plants from the body of a sacrificed child also probably came relatively late. Both of these reached western South America, but have not spread very far. The motif of the self-working agricultural implements probably came early, as it has spread to eastern Brazil and southeastern North America. The Corn Mother myth may belong to the world's oldest agricultural folklore — very much older than the influence of Hinduistic culture in Indonesia. The immolation type of the Corn Mother myth is older than the flight type. And element (5), represented in the outskirts of the area of distribution, is probably one of the original elements of the myth.

### Authorities quoted

#### Abbreviations

AA	American Anthropologist.
ARBE	Annual Report of the Bureau of American Ethnology.
BBE	Bulletin, Bureau of American Ethnology.
BTLVNI	Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië.
CA	Comptes rendus du Congrès des Américanistes.
FL	Folk-Lore.
Hakluyt	Works issued by the Hakluyt Society.
JAFL	Journal of American Folk-Lore.
JAI	Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland.
JSA	Journal de la Société des Américanistes.
MAAA	Memoirs of the American Anthropological Association.
PAES	Publications of the American Ethnological Society.
PAM	Anthropological Papers, American Museum of Natural History.
TITLV	Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde, uitgegeven door het Koninklijk Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen.
ZE	Zeitschrift für Ethnologie.
UCP	University of California. Publications in American Archaeology and Ethnology.

ACOSTA, FATHER JOSEPH DE: The Natural and Moral History of the Indies. Repr. from the English translated Edition of EDWARD GRIMSTON, 1604, and edited, with Notes and Introductions by CLEMENTS R. MARKHAM. Hakluyt, LX-LXI, vol. I-II. London 1880.

ADRIANI, N. en KRUIJT, ALB. C.: De Bare'e-sprekende Toradja's van Midden-Celebes, I-III. Batavia 1912-1914.

ANDERSON, EDGAR: A Variety of Maize from the Rio Loa. Annals of the Missouri Botanical Garden, XXX, 1943, pp. 469-474.

- ARNDT, P. P.: *Aus der Mythologie und Religion der Riunger*. TITLV, LXXV, 1935, pp. 333-393.
- BAARDA, M. J. VAN: *Het Lòda'sch, in Vergelijking met het Galela'sch dialect op Halmahera. Gevolgt door Lòda'sche Teksten en Verhalen*. (Reprint. VII. Volgreeks, 2.) 1904.
- BAMLER, G.: *Tami*. (R. NEUHAUSS: *Deutsch Neu-Guinea*, III. Berlin 1911, pp. 487-566.)
- BEAUCHAMP, W. M.: *Indian corn stories and customs*. JAFL, XI, 1898, pp. 195-202.
- BENEDICT, RUTH: *Tales of the Cochiti Indians*. BBE, 98. Washington 1931.
- BEST, ELSDON: *Maori Agriculture*. Dominion Museum, Bulletin No. 9. Wellington 1925.
- BEZEMER, T. J.: *Volksdichtung aus Indonesien*. Sagen, Tierfabeln und Märchen. Haag 1904.
- BLEY, P.: *Sagen der Baininger auf Neupommern, Südsee*. Anthropos, IX, 1914, pp. 196-230, 418-448.
- BOAS, FRANZ: *Keresan Texts*. PAES, VIII, 1. New York 1928.
- BOIS, CONSTANCE GODDARD DE: *Mythology of the Mission Indians*. JAFL, XVII, 1904, pp. 185-188.
- BOURBOURG, BRASSEUR DE (ed.): *Popol Vuh*. Paris 1861.
- BRINTON, D. G. (ed.): *The Annals of the Cakchiquels, 1885*. (This work has not been accessible to me.)
- BROWN, W. WALLACE: *The legend of Indian corn*. JAFL, III, 1890, p. 214.
- BUNZEL, RUTH L.: *Zuñi Katcinas. An analytical study*. ARBE, XLVII, 1932, pp. 837-1086.
- BURGER, P. ADOLF: *Manggaraise verhalen over het ontstaan van de rijst en de mais*. TITLV, LXXXI, 1941, pp. 411-423.
- CALANCHA, FRAY ANTONIO DE: *Coronica moralizada del orden de San Augustin en el Peru*. I Tomo. Barcelona 1638.
- CHAMBERLAIN, A. F.: *Tales of the Missisaguas*. JAFL, II, 1889, pp. 141-147.
- COBO, P. BERNABÉ: *Historia del Nuevo Mundo*. Publicada por primera vez con notas y otras ilustraciones de D. MARCOS JIMÉNEZ DE LA ESPADA. Tomo I-IV. Sevilla 1890-93. (Sociedad de Bibliófilos Andaluces.)
- CROOKE, WILLIAM: *The Cults of the Mother Goddesses in India*. FL, XXX, 1919, pp. 282-308.
- — *Religion and Folk-lore of Northern India*. Prepared for the press by R. E. ENTHOVEN. Oxford 1926.
- CURTIN, JEREMIAH and HEWITT, J. N. B.: *Seneca Fiction, Legends and Myths*. Part I-II. Ed. by J. N. B. HEWITT. ARBE, XXXII. Washington 1918.
- CUSHING, FRANK HAMILTON: *Zuñi Creation Myths*. ARBE, XIII, 1896, pp. 323-447.
- DEMPWOLFF, O.: *Sagen und Märchen aus Graged und Sivo (Neu Guinea)*, Zeitschrift für Eingeborenen-Sprachen, XVI, 1925-26, pp. 1-58.
- DIESELDORFF, E. P.: *Kunst und Religion der Mayavölker*. ZE, LVII, 1925, pp. 1-45.
- DORSEY, GEORGE A.: *Traditions of the Arikara*. Collected under the auspices of the Carnegie Institute of Washington. Washington 1904.
- — *Tradition of the Skidi Pawnee*. Mem. Am. Folk-Lore Society, VIII. Boston 1904. (This work has not been accessible to me.)
- — *Traditions of the Caddo*. Carnegie Institution. Washington 1905.
- — *The Pawnee. Mythology, I*. Carnegie Institution. Washington 1906.
- — *The Skidi Rite of Human Sacrifice*. CA, XV. Quebec 1907, pp. 65-70.
- DORSEY, J. O.: *Osage Traditions*. ARBE, VI, 1888, pp. 377-397.
- — *Omaha Folk-Lore Notes*. JAFL, I, 1888, pp. 213-214.
- — *The Cegiha Language*. Contributions to North American Ethnology, VI. Washington 1890.
- DRUMMOND, R. J.: *The Rice Harvest in Ceylon*. FL, XII, 1901, p. 457.
- DUMAREST, FATHER NOËL: *Notes on Cochiti*. New Mexico, MAAA, VI, 3, 1919.
- ELLEN, G. J.: *Verhalen en Fabelen in het Modòle met Vertalingen*. BTLVNI, LXXII, 1916, pp. 197-232.



- ELLIS, WILLIAM : Polynesian Researches, I-III. London 1831.
- ESPINOSA, AURELIO M. : Comparative Notes on New-Mexican and Mexican Spanish Folk-Tales. JAFI, XXVII, 1914, pp. 211-231.
- — Pueblo Indian Folk-Tales. JAFI, IL, 1936, pp. 69-133.
- FARABEE, WILLIAM CURTIS : The Central Arawaks. University of Pennsylvania. The University Museum, Anthropological Publications, vol. IX, 1918.
- FISCHER, H. TH. : Indonesische Paradiesmythen. ZE, LXIV, 1932, pp. 204-245.
- FLETCHER, ALICE C. : The Hako. ARBE, XXII, 2. Washington 1904.
- — and LA FLESCH, FRANCIS : The Omaha Tribe. ARBE, XXVII. Washington 1911.
- FORNANDER, ABRAHAM : Fornander Collection of Hawaiian Antiquities and Folk-Lore. Memoirs of the Bernice Pauahi Bishop Museum. Vol. IV-V. Honolulu 1916-1919.
- FORTUNE, R. F. : Arapesh. PAES, vol. XIX, 1942.
- FOSTER, GEORGE M. : Sierra Popoluca Folklore and Beliefs. UCP, XLII, 2, 1945, pp. 177-250.
- FRAZER, J. G. : The Golden Bough<sup>3</sup>, V, 1.
- GELPKE, J. H. F. SOLLEWYN : De Rijstkultuur op Java. BTLVNI, III. Volgreeks, 9. Deel. 'S Gravenhage 1874, pp. 109-196.
- GERSTNER, P. ANDREAS : Der Yams-Anbau im But-Bezirk Neuguineas. Anthropos, XXXIV, 1939, pp. 246-266.
- GIFFORD, E. W. : Northeastern and Western Yavapai Myths. JAFI, XLVI, 1933, pp. 347-415.
- GILL, WILLIAM WYATT : Myths and Songs from the South Pacific. London 1876.
- GIRARD, RAFAEL : Los Chortis ante el Problema Maya. I-V. Guatemala 1949.
- GODDARD, PLINY EARLE : Navaho Texts. PAM, XXXIV, 1., New York 1933.
- GOLDFRANK, ESTER SCHIFF : The social and ceremonial organization of Cochiti. MAAA, XXXIII, 1927.
- GREENLEY, ROBERT F. : Folktales of the Florida Seminole. JAFI, LVIII, 1945, pp. 138-144.
- GRINNELL, GEORGE BIRD : Pawnee Mythology. JAFI, VI, 1893, pp. 113-130.
- — Some Early Cheyenne Tales. JAFI, XX, 1907, pp. 169-194.
- (HADDON, A. C.) : Reports of the Cambridge Anthropological Expedition to Torres Straits. Vol. V-VI. Cambridge 1904, 1908.
- HALE, HORATIO : Huron Folk-Lore. JAFI, I, 1888, pp. 177-183.
- HARTMAN, C. V. : Mythology of the Aztecs of Salvador. JAFI, XX, 1907, pp. 143-147.
- HATT, GUDMUND : Asiatic Influences in American Folklore. Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab, Historisk-Filologiske Meddelelser, XXXI, 6., København 1949.
- HEES, P. FRIEDR. : Ein Beitrag aus den Sagen und Erzählungen der Nakanai (Neupommern, Südsee). Anthropos, X-XI, 1916, pp. 34-64, 562-585, 861-887.
- HEWITT, J. N. B., see CURTIN, JEREMIAH and HEWITT, J. N. B.
- HUMLUM, JOHS. : Zur Geographie des Maisbaus. København 1942.
- JENSEN, AD. E. : Hainuwele. Volkserzählungen von der Molukken-Insel Ceram. Gesammelt und bearbeitet von AD. E. JENSEN und H. NIGGEMEIER ; mit Zeichnungen von A. HAHN. (Ergebnisse der Frobenius-Expedition 1937-38 in die Molukken und nach Holländisch Neu-Guinea. I.) Frankfurt am Main 1939.
- — Eine ost-indische Mythe als Ausdruck einer Weltanschauung. Paideuma, Mitteilungen zur Kulturkunde. I, 1938-40, pp. 199-216.
- JONGHE, EDOUARD DE (ed.) : Histoire du Mechique. JSA, N. S. II. Paris 1905, pp. 1-41.
- KARSTEN, RAFAEL : The Head-Hunters of Western Amazonas. The Life and Culture of the Jibaro Indians of Eastern Ecuador and Peru. Societas Scientiarum Fennica. Commentationes Humanarum Litterarum. VII, 1. Helsingfors 1935.
- KEYSSER, CH. : Aus dem Leben der Kaileute. (R. NEUHAUSS, Deutsch Neu-Guinea, III. Berlin 1911, pp. 3-244.)
- KOCH-GRÜNBERG, TH. : Vom Roroima zum Orinoco. Ergebnisse einer Reise in Nordbrasilien und Venezuela in den Jahren 1911-1913. II, Mythen und Legenden der Taulipang- und Arekuna-Indianer. Berlin 1916.

- KOCH-GRÜNEBERG, TH.: *Indianermärchen aus Südamerika*. Jena 1920.
- KRICKEBERG W.: *Märchen der Azteken und Inkaperuaner, Maya und Muisca*. Jena 1928.
- KROEBER, A. L.: *Cheyenne Tales*. JAFL, XIII, 1900, pp. 161-190.
- — *Yuki Myths*. *Anthropos*, XXVII, 1932, pp. 905-939.
- — *Walapai Ethnography*. MAAA, XLII, 1935.
- — *The Chibcha*. (STEWART: *Handbook of South American Indians*, vol. II. BBE, 143, 1946, pp. 887-909.)
- KROLL, HUBERT: *Sagen und Märchen der Bola (Willaumezhalsinsel, Neupommern)*. Nach Tagebuchaufzeichnungen von P. RICHARD SCHUMM in Bitokara bearbeitet von HUBERT KROLL, Essen. ZE, LXX, 1938. Berlin 1939, pp. 371-425.
- KRUYT, ALB. C.: *De Rijstmoeder in den Indischen Archipel*. Verslagen en Mededelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde, 4. Reeks, 5. Deel, Amsterdam 1903, pp. 367-411.
- — *De Rijstgeest*. (Without indication of year or place where printed. This paper gives, in a popular form, a rich store of folklore material, but it seems to be very rare. Professor I. P. B. DE JOSSELYN DE JONG of Leiden has kindly lent me a copy.)
- — *De Toradja's van de Sa'dan-, Masoepe- en Mamasa-Rivieren*. TITLV, LXIII, Den Haag 1923, pp. 81-175, 259-401.
- — *De To Wana op Oost-Celebes*. TITLV, LXX, 1930, pp. 397-626.
- — *De West-Toradja's op Midden-Celebes, I-IV*. Verhandelingen der Koninklijke Nederlandsche Akademie van Wetenschappen. Afd. Letterkunde, N. R. Deel XL. Amsterdam 1938.
- — see ADRIANI, N. en KUIJT, ALB. C.
- KRUYT, J.: *De Moriërs van Tinompo (Oostelijke Midden-Celebes)*. BTLVNI, Deel 80, 's-Gravenhage 1924, pp. 33-217.
- KRÄMER, AUGUSTIN: *Die Samoa-Inseln, I-II*. Stuttgart 1903.
- LA BARRE, WESTON: *The Uru-Chipaya*. (STEWART: *Handbook of South American Indians*, II. BBE, 143, 1946, pp. 575-585.)
- LA FLESCHÉ, FRANCIS see FLETCHER, ALICE C. and LA FLESCHÉ, FRANCIS.
- LANDTMAN, GUNNAR: *The Folk-Tales of the Kiwai Papuans*. Acta Societatis Scientiarum Fennicae, Tom. XLVII. Helsingfors 1917.
- — *The Kiwai Papuans of British New Guinea*. London 1927.
- LAUFER, BERTHOLD: *The Introduction of Maize into Eastern Asia*. CA, XV, 1906. Quebec 1907, pp. 223-257.
- LEHMANN, WALTER (ed.): *Traditions des anciens Mexicains*. JSA, N. S. III. Paris 1906, pp. 239-297.
- LOEWENTHAL, JOHN: *Zur Mythologie des jungen Helden und des Feuerbringers*. ZE, L, 1918, pp. 42 ff.
- — *Das altmexikanische Ritual tlacacáiliztli und seine Parallelen in den Vegetationskulturen der Alten Welt*. Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien, LII, 1922, pp. 1 ff.
- LOWIE, ROBERT H.: *Myths and Traditions of the Crow Indians*. PAM, XXV, 1, 1918.
- — *Shoshonean tales*. JAFL, XXXVII, 1926, pp. 1-242.
- LUOMALA, KATHARINE: *Maui-of-a-Thousand-Tricks*. Bernice P. Bishop Museum Bulletin 198. Honolulu, Hawaii 1949.
- MALLERY, GARRICK: *Picture-Writing of the American Indians*. ARBE, X, 1893.
- MANGELSDORF, P. C. and REEVES, R. G.: *The origin of Indian corn and its relatives*. Texas Agr. Exp. Stat. Bulletin 574, 1939.
- — *The origin of maize. Present status of the problem*. AA, N. S., XLVII, 1945, pp. 235-243.
- MANNHARDT, WILHELM: *Mythologische Forschungen. Quellen und Forschungen zur Sprach- und Culturgeschichte der germanischen Völker, LI*. Straßburg 1884.
- MASON, J. ALDEN: *Folk-tales of the Tepecanos*. JAFL, XXVII, 1914, pp. 148-210.
- — *Tepecano Prayers*. International Journal of American Linguistics, I, 1918, pp. 91-153.

- MATTHEWS, WASHINGTON: *Ethnography and Philology of the Hidatsa Indians*. U. S. Geol. and Geogr. Survey, Misc. Publ. No. 7. Washington 1877.
- MAYER, L. TH.: *En Blik in het Javaansche Volksleven*, I-II. Leiden 1897.
- MAYER, MILAN: *Die Landwirtschaft der Königreiche Kroatien und Slavonien*. Dissertation. Leipzig 1908.
- MEANS, P. A.: *Ancient Civilizations of the Andes*. New York 1931.
- MECHLING, W. H.: *Malecite Tales*. Canada Department of Mines, Memoir 49. Ottawa 1914.
- MEIER, P. JOSEPH: *Mythen und Sagen der Admiralitätsinsulaner*. *Anthropos*, II, 1907, pp. 646-667, 933-941.
- MÉTRAUX, ALFRED: *La Religion des Tupinamba et ses rapports avec celle des autres tribus Tupi-Guarani*. Paris 1928. (Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes. Sciences religieuses. Vol. 45.)
- — *Contribution au Folk-Lore Andin*. *JSA*, N. S. XXVI, 1934, pp. 67-102.
- — *Myths and Tales of the Matakó Indians (the Gran Chaco, Argentina)*. *Ethnological Studies*, 9. Göteborg 1939.
- — *The native tribes of Eastern Bolivia and Western Matto Grosso*. *BBE*, 134. Washington 1942.
- — *Myths of the Toba and Pilagá Indians of the Gran Chaco*. *Memoirs of the American Folklore Society*, vol. 40, 1946.
- — *Religion and Shamanism* (STEWART, Handbook, V, 1949, pp. 559-599).
- MEYER, P. HEINRICH: *Wunekau, oder Sonnenverehrung in Neuguinea*. *Anthropos*, XXVII, 1932, pp. 423-455, 819-854.
- MEYER, P. OTTO: *Mythen und Erzählungen von der Insel Vuatom (Bismarck-Archipel, Südsee)*. *Anthropos*, V, 1910, pp. 711-733.
- MOONEY, JAMES: *Myths of the Cherokee*. *ARBE*, XIX, 1. Washington 1900.
- — *Myths of the Cherokees*. *JAFL*, I, 1888, pp. 97-108.
- NEUHAUS, P.: *Sagen über Sonne und Mond in der Pala-Sprache (New Ireland)*. *Zeitschrift für Eingeborenen-Sprachen*, XXI, 1930-31, pp. 208-230.
- NIMUENDAJÚ UNKEL, CURT: *Sagen der Tembé-Indianer (Pará und Maranhão)*. *ZE*, XLVII, 1915, pp. 281-305.
- NIMUENDAJÚ, CURT: *Bruchstücke aus Religion und Überlieferung der Sipáia-Indianer*. *Anthropos*, XIV-XV, 1919-20, pp. 1002-1038.
- — *The Apinayé*. *The University of America. Anthropological Series*. Washington 1934.
- — *The Eastern Timbira*. *UCP*, XLI, 1946.
- NORDENSKIÖLD, ERLAND: *Indianerleben*. Leipzig 1912.
- — *Indianerna på Panamanäset*. Stockholm 1928.
- NUTTALL, ZELIA: *Ancient Mexican Superstitions*. *JAFL*, X, 1897, pp. 265-281.
- ONDEGARDO, POLO DE: *Report. Hakluyt, No. 48. Narrative of the Rites and Laws of the Yncas*. Transl. and ed. by C. R. MARKHAM. London 1873, pp. 149-171.
- OGILVIE, JOHN: *Creation Myths of the Wapisiana and Taruma (British Guiana)*. *FL*, LI, 1940, pp. 64-72.
- PARK, WILLARD Z.: *Tribes of the Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia*. (STEWART: *Handbook of South Am. Ind.*, II. *BBE*, 143, 1946, pp. 865-886.)
- PARKINSON, R.: *Dreißig Jahre in der Südsee. Land und Leute, Sitten und Gebräuche im Bismarckarchipel und auf den deutschen Salomoinseeln*. Stuttgart 1907.
- PARSONS, ELSIE CLEWS: *The Zuñi Mo'lawia*. *JAFL*, XXIX, 1916, pp. 392-399.
- — *Notes on Zuñi*, I-II. *MAAA*, IV, 3-4, 1917.
- — *The Social Organization of the Tewa of New Mexico*. *MAAA*, XXXVI, 1929.
- — *Isleta, New Mexico*. *ARBE*, XLVII, 1932, pp. 193-466.
- — *Hopi and Zuñi Ceremonialism*. *MAAA*, XXXIX, 1933.
- — *Pueblo Indian Religion*, I-II. *University of Chicago Publications in Anthropology*. Chicago 1939.
- PETRULLO, VINCENZO: *The Yaruros of the Capanaporo River, Venezuela*. *BBE*, 123. Washington 1939. *Anthropological Papers* No. 11.



- PLOETZ, HERMAN et MÉTRAUX, ALFRED : La civilisation matérielle et la vie sociale et religieuse des Indiens *Žè* du Brésil méridional et oriental. *Revista del Instituto de Etnología de la Universidad Nacional de Tucumán*. Tomo I, Entrega 2a. Tucumán 1930.
- PREUSS, K. T. : Die Hochzeit des Maises. *Reisebericht*, III. *Globus*, XCI, 1907, pp. 185-192.
- Die Nayarit-Expedition, I. Leipzig 1912.
- Forschungsreise zu den Kágaba. *Mödling bei Wien*, 1926. (First published in *Anthropos*, XIV-XXI, 1919-26.)
- RAY, SIDNEY H. : Stories from the Southern New Hebrides. *JAI*, XXXI, 1901, pp. 147-153.
- REEVES, R. G. see MANGELSDORF P. C. and REEVES R. G.
- REITER, P. F. : Trois récits Tonguiennes. *Anthropos*, XXVIII, 1933, pp. 355-381, XXIX, 1934, pp. 497-514.
- RESCHKE, HEINZ : Linguistische Untersuchung der Mythologie und Initiation in Neuguinea. *Anthropos*, *Ethnologisches Bibliothek*, III, 5. Münster i. W., 1935.
- RIVERO, M. E. and TSCHUDI, J. J. von : Peruvian Antiquities. New York 1854.
- ROTH, E. WALTER : An Inquiry into the Animism and Folk-Lore of the Guiana Indians. ARBE, XXX. Washington 1915.
- ROTH, HENRY LING : The Natives of Sarawak and North Borneo, I-II. London 1896.
- RUSSELL, FRANK : The Pima Indians. ARBE, XXVI. Washington 1908.
- SCHOOLCRAFT, H. R. : Indian Tribes of the United States, V, 1856.
- SCHULTZE-JENA, L. : Indiana, I. Leben, Glaube und Sprache der Quiché von Guatemala. Jena 1933. — Indiana, II. Mythen in der Muttersprache der Pipil von Izalco in El Salvador. Jena 1935. — Indiana, III. Bei den Azteken, Mixteken und Tlapaneken der Sierre Madre del Sur von Mexico. Jena 1938.
- SCHWARZ, J. ALB. T. : Tontemboanische Teksten, Vertaling. Leiden 1907.
- SELER, EDUARD : Gesammelte Abhandlungen, I-V. Berlin 1902, 1904, 1908, 1923, 1915.
- Codex Borgia, eine altmexikanische Bilderschrift der Congregatio de Propaganda Fide, I. Berlin 1904.
- Fray Bernardino de Sahagun, einige Kapitel aus seinem Geschichtswerk, 1927.
- SIMON, FR. PEDRO : Tercera (y cuarta) Noticia de la segunda parte de las Noticias Historiales de las Conquistas de Tierra Firme en el Nuevo Reyno de Granada, 1624. Published in LORD KINGSBOROUGH, *Antiquities of Mexico*, vol. VIII. London 1848, pp. 219-271.
- SOEKAWATI, TJOKORDE GDE RAKE : Legende over den oorsprong van de rijst en Godsdienstige gebruiken bij den rijstbouw onder den Baliers. *TITLV*, LXVI, 1926, pp. 423-434.
- SPECK, FRANK G. : Penobscot Tales and Religious Beliefs. *JAFI*, XLVIII, 1935, pp. 1-107.
- STEINEN, KARL VON DEN : Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens. *Reiseschilderung und Ergebnisse der zweiten Schingú-Expedition 1887-1888*. Berlin 1894.
- STEVENSON, M. C. : The Sia. ARBE, XI. Washington 1894, pp. 9-157.
- The Zuñi Indians. ARBE, XXIII, 1904.
- STEWART, JULIAN H. : South American Cultures : An interpretative summary. (STEWART : *Handbook of South American Indians*, V, BBE, 143. Washington 1949, pp. 669-772.)
- *Handbook of South American Indians*, I-V. BBE, 143, 1946-1949.
- SWANTON, JOHN R. : Myths and Tales of the Southeastern Indians. BBE, 88. Washington 1929.
- SYDOW, C. W. von : The Mannhardtian Theories about the Last Sheaf and the Fertility Demons from a modern critical point of view. *FL*, 45, 1934, pp. 291-309.
- TATTEVIN, P. F. : Organisation sociale du sud de l'île Pentecôte (Nouvelles Hébrides). *Anthropos*, XXIII, 1928, pp. 448-463.
- TELLO, JULIO C. : Wira Kocha. *Inca*, I, 1923.

- TESCHAUER, CARL : Mythen und alte Volkssagen aus Brasilien. *Anthropos*, I, 1906, pp. 24-35, 185-194, 731-743.
- TESSMANN, GÜNTER : Menschen ohne Gott. Ein Besuch bei den Indianern des Ucayali. Stuttgart 1928.
- THOMPSON, J. ERIC : Ethnology of the Mayas of Southern and Central British Honduras. Field Museum of Natural History. Anthropological Series, XVII, 2. Chicago 1930.
- THOMPSON, STITH : Tales of the North American Indians. Cambridge, Mass., 1929.
- THURNWALD, RICHARD : Forschungen auf den Salomo-Inseln und dem Bismarck-Archipel, I. Lieder und Sagen aus Buin. Berlin 1912.
- TOORN, J. L. VAN DER : Het Animisme bij den Minangkabauer der Padangsche Bovenlanden. *BTLVNI*, 5. Volgrieks, 5. Deel. 's-Gravenhage 1890, pp. 48-104.
- TRUMBULL, J. H. : Natick dictionary. *BBE*, 25. Washington 1903.
- TSCHUDI, J. J. VON : Beiträge zur Kenntniss des alten Peru. Denkschriften der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, Phil. Hist. Klasse, 39. Wien 1891.
- — see RIVERO, M. E. and TSCHUDI, J. J. VON.
- UNDERHILL, RUTH : The Autobiography of a Papago Woman. *MAAA*, XLVI, 1936.
- VÆGELIN, C. F. : The Shawnee Female Deity. Yale University Publications in Anthropology, X. New Haven 1936.
- VRIES, G. DE : Bij de Berg-Alfoeren op West-Seran. Zeden, Gewoonten en Mythologie van een Oervolk. Zutphen 1927.
- VRIES, JAN DE : Volksverhalen uit Oost-Indië (Sprookjes en Fabels), I-II. Zutphen 1925-1928.
- WAGLEY, CHARLES : World View of the Tapirapé Indians. *JAFL*, LIII, 1940, pp. 252-260.
- WALKER, J. R. : The Sun Dance and Other Ceremonies of the Oglala Division of the Teton Dakota. *PAM*, XVI, 2, 1907.
- WALLIS, WILSON D. : Folk Tales from Shumopovi, Second Mesa. *JAFL*, IL, 1936, pp. 1-68.
- WASSÉN, HENRY : Cuentos de los Indios Chocós, recogidas por Erland Nordenskiöld durante su expedición al Istmo de Panamá en 1927. *JSA*, N. S. XXV, 1933, pp. 103-137.
- — Mitos de los Indios Cunas. *JSA*, N. S. XXVI, 1934, pp. 1-35.
- — Världsträdsmotivet i några indianska myter. *Ymer* 1934, pp. 249-261.
- — An analogy between a South American and Oceanic myth motif and Negro influence in Darien. *Etnologiska Studier*, 10, 1940. Göteborg, pp. 69-79.
- WELTFISH, GENE : Caddoan Texts. *PAES*, XVII, 1937.
- WHEELER, GERALD CAMDEN : Mono-Alu Folklore (Bougainville Strait, Western Solomon Islands). London 1926.
- WHITE, LESLIE A. : The Pueblo of Santo Domingo. New Mexico. *MAAA*, XLIII, 1935.
- WHITMAN, WILLIAM : Origin Legends of the Oto. *JAFL*, LI, 1938, pp. 173-205.
- WIED, MAXIMILIAN PRINZ ZU : Reise in das innere Nord-Amerika in den Jahren 1832 bis 1834, I-II. Koblenz 1839-1841.
- WILLIAMS, ROGER : A key into the language of America. London 1643 (Reprinted, Rhode Island Historical Society Collection, vol. I. Providence 1827).
- WIRZ, P. : Die Marind-anim von Holländisch-Süd-Neu-Guinea. Band I-II. Hamburg 1922-1925. (Hamburgische Universität. Abhandlungen aus dem Gebiet der Auslandskunde, Band 10 und 16.)
- — Der Reisbau und die Reisbaukulte auf Bali und Lombok. *TITLV*, LXVII, Batavia 1927, pp. 217-343. (Also published in : Internationales Archiv für Ethnographie, Supplement zu Band XXX. Leiden 1929.)
- WISDOM, CHARLES : The Chorti Indians of Guatemala. Chicago 1940.
- WOENSDRECHT, JAC. : Mythen en Sagen der Berg-Toradja's van Midden-Selebes. Verhandlungen van het Koninklijk Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen. *LXV*, 3, 1925.
- ZAHN, HEINRICH : Die Jabim. (R. NEUHAUSS, Deutsch Neu-Guinea, III. Berlin 1911, pp. 287-394.)

## Karusakaybë, der Vater der Mundurukú

Von P. ALBERT KRUSE, O. F. M., Óbidos (Pará, Brasil)

„Das Herz tut mir weh, wenn ich an  
Karusakaybë denke, denn er war gut.“  
(Yurit'anpë.)

### Inhalt:

Erklärungen einheimischer Ausdrücke

1. Die himmellose Zeit und ihre Kultur, *Uàkupari*
2. Auftreten des *Karusakaybë*
3. Die Katastrophe am *Dad'erëk'á*
4. Verschwinden des *Kurumtáw*
5. *Karusakaybë* versucht *Dayrú* zu töten
6. Der Kampbrand
7. Das Auftreten der *Ipiarawát*
8. *Añuakayt'é*, der Tapir
9. Männer ohne Frauen
10. Neue Frauen
11. Matriarchat
12. Ursprung des Himmels. *Dayrú* als Atlas
13. Sonne, Mond und Sterne. *Uàrupá*
  - a) *Karuetaruybë*, die Sonne der Trockenzeit
  - b) Der *Burereá*
  - c) *Uàkurampë*, die Sonne der Regenzeit
  - d) Entstehung der Sonnen und Monde
  - e) Weitere Wettermütter
  - f) *Nunnún*, die Sandflohmutter
14. Weggang des *Karusakaybë*
15. *Marayt'ukú*
16. *Ad'áwn*
17. *Karusakaybë* als *Tarazoat* bei den *Apiaká*
18. *Karusakaybë*, der Gesetzgeber der Mundurukú
19. Die neue Sprache

N. B. Gewährsmann ist fast überall der Mundurukú *Kabat'áw*. — Zur Schreibweise siehe *Anthropos* 41-44. 1946-1949. pp. 316-317. Hinzugefügt sei, daß der Wortakzent auf der Endsilbe ruht, wenn nichts anderes angegeben ist. Worte aus der *Lingua Geral* sind in deutscher Schreibweise wiedergegeben, ausgenommen die geographischen Bezeichnungen. Alle mundurukuischen und apiakaischen Wörter sind in Kursiv gesetzt.



## Erklärungen einheimischer Ausdrücke

- Alenquer = eine Stadt im Staate Pará auf der linken Seite des Amazonas. Die im Text mitgeteilte Angabe der Mundurukú wurde mir von den Aparai, die ich am Maecurú besuchte, bestätigt. Im Curuá de Alenquer, einem Fluß, gibt es eine Stromschnelle, welche Cachoeira do Mundurucú (Stromschnelle des Mundurukú) heißt.
- Anakáng = Papageienart.
- Ararínja = kleine Aráraart.
- d'utd'utd'ut'á* = ein heute nicht mehr hergestelltes Blasinstrument.
- Inambú = Steißhuhn (*Rhynchotus rufescens*).
- Inajá = Palmenart.
- ishiëk* = Blasinstrument, welches bei der Jagd gebraucht wird.
- Jakaré = Alligatorat des Amazonasgebietes.
- Jakú = Vogelart.
- Jamarú = Flaschenkürbis, aus welchem die Kalebassen (Wasserbehälter) hergestellt werden.
- Japú = Vogelart.
- Jiráu = Holzrost.
- Jurití = Vogelart.
- kaduké* = Blasinstrument, welches beim Ahnenkult gebraucht wird. Es sind immer drei: die „Mutter“ mit ihren zwei „Kindern“.
- Kará = Knollengewächs. Die Mundurukú kennen eine weiße und eine bläuliche Art.
- Kúja = Eß- u. Trinkschale, welche aus der Frucht der Guíera hergestellt wird.
- kukukuk'á* = ein heute nicht mehr hergestelltes Blasinstrument.
- kurud'utd'ut'á* = Knollengewächs, welches man in Sumpfbereichen findet. Den portugiesischen Namen konnte ich nicht feststellen.
- Makaschéra = } ungiftige Maniókarten.
- Manikuéra = }
- Mokéng = aus Hölzern hergestellter Bratrost.
- Mutter (in Tabaksmutter usw.) = Genius, Schutzgenius. Shi = Mutter.
- parasëy'ëk* = Blasinstrument, welches bei den der Unterhaltung dienenden *parasëy*-Tänzen gebraucht wird. Im allgemeinen werden fünf dieser in der Größe unterschiedlichen Bambusklarinetten verwendet, wobei beim Zusammenspiel Harmonien entstehen. Bei einigen Tänzen gebraucht man jedoch nur zwei Instrumente. Man tanzt zur Zeit des Vollmondes. Im Dunklen kann man ja nicht tanzen.
- përvit* = Knollengewächs, welches in roter Lehmerde gedeiht. Die portugiesische Bezeichnung wußte man mir nicht anzugeben.
- Rassel = wird hergestellt aus einer Fruchtschale (Parákastanienschale), in welche man etwa Steinchen hineintut.
- Sukurijú = Anakóndaart des Amazonasgebietes. Eine große, ungiftige, aber gefährliche Wasserschlange.
- Taitetú oder Kaititú = ist der Halsbandpekári (*Dicotyles torquatus*).
- Tajassú = ist der Weißbartpekári (*Dicotyles albirostris*).
- Timbó = eine giftige Wurzel, mit welcher man Fische tötet.
- Tokandéra = eine giftige Ameise.
- Tukumáng = Palmenart (*Astrocaryum vulgare*).
- uhud* = Blasinstrument. Es werden immer zwei geblasen. So des Nachts im Männerhaus etwa jede Stunde. Die Mundurukú sind ja militärisch organisiert. Dann bei den *parasëy*-Tänzen, wonach die Männer in das Kriegsgeschrei *Sawë! Sawë!* ausbrechen.

## 1. Die himmellose Zeit und ihre Kultur. Uàkupari

Im Quellgebiet des Rio das Tropas liegt das Dorf Uàkupari. In jener alten Zeit gab es keinen Himmel, keine Milchstraße, kein Siebengestirn. Während der Nacht leuchtete ein großer Stern, den die Mundurukú Uàrepsú shishí (Kakerlak sehr-großer) nennen. Es gab nur Nebel; aber es regnete nicht. Darum gab es auch keine Flüsse und Bäche; nur Rinnsale. Ebenfalls war eine Reihe von Tieren und Pflanzen unbekannt.

Die Leute lebten von wilden Pflanzen, die sie sammelten: z. B. Baumbilze. Sie sammelten auch *kurud'utd'ut'á* und *përirít*. Die beiden letzten Pflanzen sind Knollengewächse: erstere gedeiht im Sumpf, letztere in rotem Lehm. Von den Knollen beider Gewächse machten die Leute Mehl. Vom *përirít*-Mehl sagt man, daß es im Halse kratze. Wasser holte man in Tontöpfen, und nicht wie heute in Kalebassen, da es damals noch keinen Jamarú gab. Als Messer dienten Muscheln. Rindenkähne und Einbäume waren unbekannt. Ebenso die Blasinstrumente *kaduké* und *parasëy'ëk*. Die Seelen der Verstorbenen mußten unter den Hausdächern bleiben. Es gab ja noch keinen Himmel.

Damals lebten in Uàkupari Karuabunpë und dessen Frau Maribiwáya. Sie hatten einen Sohn und eine Tochter, die Karuebák und Karud'arë hießen. Ein anderer Bewohner von Uàkupari hieß Keresansán. Mediziner war Anupaybë, der aber *akpë* und *putput'áp*, zwei Zauberinstrumente, noch nicht kannte.

Man redete die *këyáne aúu* (Vorfahren-Sprache), nicht das heutige Mundurukuisch.

Hier eine kleine Wortliste<sup>1</sup> des Altmundurukuischen. Links stehen die altmundurukuischen Wörter, rechts die neumundurukuischen. Aussprache wie im Neumundurukuischen.

ich	<i>d'ew</i>	<i>un</i>
Auge	<i>hayrán</i>	<i>i ta</i> (sein Auge)
Brüste	<i>pikú</i>	<i>i kam</i>
Finger	<i>pat'at'uahë</i>	<i>i bë</i>
Fuß	<i>pot'akt'ák</i>	<i>së i</i> (sein Fuß)
Haut	<i>puð'arë</i>	<i>i sheé</i>
Knochen	<i>hap</i>	<i>t-aú</i> (sein Knochen)
Kopf	<i>tuyuyú</i>	<i>y aá</i> (sein Kopf)
Mund	<i>káyukáyn</i>	<i>i bi</i>
Nase	<i>kuraynbë</i>	<i>t-ambë</i>
Ohr	<i>arí</i>	<i>i nëybë</i>

<sup>1</sup> Die Wortliste des Altmundurukuischen habe ich von dem alten Mundurukú Maximiano. Die Richtigkeit wurde mir von anderen Stammesangehörigen bestätigt, unter anderem von dem alten Careca.

Zahn	<i>uí</i>	<i>t-ayn</i>
Zunge	<i>it'uabí</i>	<i>i ku</i>
Brennholz	<i>pawbhě</i>	<i>t-ashá</i>
Erdboden	<i>asěp</i>	<i>ipí</i>
Feuer	<i>tay'á</i>	<i>t-ashá</i>
Sonne	<i>pěna</i>	<i>kashí</i>
Stein	<i>aěhě</i>	<i>uytaá</i>
Wasser	<i>mamám</i>	<i>t-i, iribi</i>
Hängematte aus		
Tukumángfasern	<i>mariasarán</i>	<i>ěrá mērianén</i>
Haus	<i>aět</i>	<i>t-ěk'á</i>
Steinbeil	<i>pat'ut'ěré</i>	<i>uá ram</i> (Stein bläulicher)
Tontopf	<i>bubú</i>	<i>itin'á</i>
Bogen	<i>pekán</i>	<i>t'e darěk</i> (sein Bogen)
Pfeil	<i>t'eu, yuyú</i>	<i>t-up</i>
Kind	<i>pinú</i>	<i>u it</i> (mein Kind, ♂ und ♀ ; sagt die Mutter)
Mann	<i>t'uáy</i>	<i>ahukatkát</i>
Mutter	<i>piká</i>	<i>i shi, ayhi</i>
Vater	<i>tahě</i>	<i>t'e bay</i>
Weib	<i>kíma</i>	<i>ayat'át, aú</i>
Fisch	<i>tashushurú</i>	<i>ashimá</i>
Jaguar, bunter	<i>u</i>	<i>uyrá</i> (jeder Jaguar)
Jakaré	<i>apat'aá</i>	<i>apát</i>
Sukurijú	<i>tiú</i>	<i>puyshiribě</i>
Mehl von einer Knolle	<i>tuyú</i>	heute unbekannt
eins	<i>turé</i>	<i>pan</i>
zwei	<i>pakěkréy</i>	<i>shepshép</i>
drei	<i>shasharaá</i>	<i>ebapán</i>
gut	<i>pākūā</i>	<i>shipát, i ríp</i> (es ist gut)
kalt	<i>hutaěě</i>	<i>kat'ék, i t'ek</i>
schlecht	<i>ayt'án</i>	<i>shipát-tne, i ríp-tne</i>
warm	<i>piá</i>	<i>t-ashtp</i> (es ist warm)

In der himmellosen Zeit begab sich nun folgendes :

*Keresansán*, die Tabaksmutter, erzeugte Tabaksrauch aus sich selber. Ohne diesen Rauch konnte er nicht leben. Daher pflegte er eine Kalebasse damit vollzublasen und saugte daran.

Eines Tages ging er mit seiner Frau Parákastanien holen. Als sie bei einem Kastanienbaum angekommen waren, sagte er : „Hör ! Wenn ich die Kastanien abgeschlagen habe, wird kein Tabaksrauch mehr in der Kalebasse sein. So muß ich tot vom Baume fallen. Begrab mich unter ihm.“ So geschah es, und seine Frau begrub ihn unter dem Baume. Da sproßte aus dem Grabe die erste Tabaksstaude. Darum gedeiht sie am besten in der Asche verbrannter Kastanienbäume.



Die anderen Kulturpflanzen, nämlich Bananen, Baumwolle, Jamarú, Kakao, Kará, Mais, Makaschéra, Manikuéra, Maniók, Melonen, Pfeffer (Piment), Süßkartoffeln, Timbó und Zuckerrohr entstanden so :

*Karuebák*, die Kulturpflanzenmutter, sagte eines Tages zu seinem Enkel : „Mach mir ein großes Feld fertig.“ Der tat, wie ihm gesagt.

Er schlug das Unterholz und die Bäume um. Als all das Holz gut trocken war, legte er Feuer daran an. Dann reinigte er das Feld.

Nun sagte *Karuebák* zu den Leuten von *Uákupari* : „Bald werdet ihr allerhand nützliche Pflanzen haben. Wenn die Früchte reif sind, so eßt sie. So ! Jetzt legt mich mal in der Mitte des Feldes in eine Grube und deckt mich mit Erde zu. Ihr dürft aber auf keinen Fall auf mich treten.“ Die Leute taten so und kehrten dann vom Felde in ihr Dorf zurück.

Nun fing *Karuebák* an zu stöhnen und die Erdschollen zu bewegen. Er machte die Pflanzenwurzeln. Aus der Grube, in der er lag, sproßte der Pfeffer (Piment). Die übrigen Kulturpflanzen, darunter natürlich auch die Heilkräuter, kamen an anderen Stellen des Feldes aus dem Boden. Da kam der Enkel des *Karuebák* und sah all den Segen. Unglücklicherweise trat er aber auf die Pflanzen, und sofort hörten sie auf zu wachsen. Darum haben sie nur die bekannte Größe.

Als die Früchte reif waren, rief *Karuebák* *Ararinjas* herbei. Die mußten Maiskörner nehmen und damit zum Dorfe fliegen. Dort angekommen, riefen sie den Leuten zu : „Seht doch, welch schmackhafte Früchte !“ Und schon ließen sie die Maiskörner auf den Boden fallen. Die Leute aßen davon und fanden sie sehr schmackhaft. Der Enkel des *Karuebák* ging am anderen Tage wieder zum Felde, um einen Tragkorb voll Maiskolben zu holen. So aßen die Leute zum zweiten Male Mais ...

In dieser Zeit lernten die Leute von *Uákupari* auch Maniókmehl bereiten, welches sie an der Sonne rösteten.

Am Nachmittag dieses Tages kam der Medizинmann *Añupaybë*, der *pëiriri* geholt hatte. Seine Frau zeigte ihm Mais. Da wurde er böse, weil niemand ihm etwas davon gesagt hatte. Er verhexte den *Karuebák*, welcher starb. Nun wollten die Leute den *Añupaybë* umbringen. Der aber wurde zu einem Specht. Sie versuchten, ihn mit Pfeilen zu schießen. Da flog er davon.

Hierauf holten die Frauen *Manikuéra* vom Felde. Sie machten ein Getränk davon, kochten es aber nicht. Solch ungekochte *Manikuéra* aber ist schädlich und ruft Erbrechen hervor. So geschah es denn, daß die Leute, die davon getrunken hatten, zum Nebelhimmel auffuhren, wo sie noch als Sterne zu sehen sind. Die kleinen Sterne sind die Kinder.

Andere tranken darauf gekochte *Manikuéra* und wurden zu Bienenarten, welche einen guten Honig haben. Wieder andere, darunter die alte *Barushiá*, leckten den Rest der gekochten *Manikuéra* auf. Sie wurden zu Bienenarten, welche einen sauren Honig haben. Solch saurer Honig ruft Erbrechen hervor ...

Von *Karuebák* wäre noch zu sagen, daß er auch *Kapirú* (Fruchtbarkeit) genannt wird. Man sagt auch wohl, *Karuebák* und *Karusakaybë*, der Vater der Mundurukú, seien ein und dieselbe Persönlichkeit.

„*Karuebák*, hilf mir doch bei der Anlage meines Feldes!“

„*Karuebák*, laß doch die Pflanzen wachsen!“

So betet man zur Pflanzenmutter.

Bei der Ernte gehören die Erstlinge dem *Karuebák*. Man nimmt davon, legt sie dann auf einen Baumstumpf oder wirft sie in den Wald. Dabei spricht man:

„*Karuebák*, die gehören dir!“

## 2. Auftreten des *Karusakaybë*

Nun wurde eine Frau aus *Uàkupari* ihrem Gatten untreu. Von einem anderen Mann empfing sie einen Sohn und gebar ihn. Sie liebte das Kind aber nicht, weil sie es nicht von ihrem Gatten hatte. So versuchte sie, den Knaben umzubringen.

Zuerst warf sie ihn auf den Boden. Dann in einen Waldbach. Schließlich begrub sie ihn lebendig. Der Knabe aber blieb am Leben.

Jetzt erschien eine Beutelratte. Die sagte: „Ich will mich des Knaben annehmen und ihn aufziehen.“ Sie tat ihn in ihren Beutel und säugte ihn. Darum hat die Beutelratte keine Schmerzen, wenn sie Junge bekommt.

Man sagt aber auch, eine Kuh habe ihn aufgezogen.

Die Beutelratte gab dem Knaben den Namen *Ibawrebë*. So nannten ihn die Mundurukú, bis die brasilianischen Händler den Namen *Karusakaybë*, oder einfach *Karú* (Rotarára) einführten. Er gehört nämlich zum *Karú-riwát* (Rotarára-Klan).

Man sagt aber auch, *Ibawrebë* habe er in seiner Jugend, *Karusakaybë* als Mann geheiß.

*Karusakaybë* war von sehr schöner Gestalt, hoch gewachsen und breit-schulterig. Er trug einen Bart und pflegte sich mit dunkelblauem Jenipáposaft zu bemahlen, was die Mundurukú noch tun, wenn sie auf Reisen gehen. Nach anderen war er tatauiert nach Art der Mundurukú. Er hat sie das Tatauieren gelehrt.

Er hatte einen jüngeren Bruder und mehrere Schwestern. Seine Frau hieß *Aybamán*; später *Shikirid'á* oder *Shikirid'awán*. Die brasilianischen Händler gaben ihr den Namen *Santa Maria*.

Von *Aybamán* hatte *Karusakaybë* einen Sohn namens *Kurumtawbë*, auch *Pakpaktawbë* genannt, den diese aus der Ferne durch das Wort ihres Gatten empfangen hatte.

*Karusakaybë* hat nie mit einem Weibe geschlechtlichen Umgang gehabt.

Nach dem Verschwinden des *Kurumtaw* machte er sich aus dem Holze eines *uréne*-Baums einen anderen Sohn, den er *Añuakayt'é* nannte. Seine einzige Tochter hieß *Karubimán*.

*Karusakaybë* ist *Tupána* (tupiisch *Tupána*, welches Wort bei den christianisierten Indianerstämmen auch jedes Heiligenbild bedeutet), Gott, sagen die Mundurukú. Was die Missionare von *Tupána* erzählen, dasselbe sagen wir von *Karusakaybë*. Er ist gut. Er ist unser Vater, Wohltäter und Gesetzgeber. Auch heute noch sorgt er für uns, seine Kinder.

Als er auf Erden weilte, lebte er in *Uàkupari*, wo sein Haus abseits der anderen Häuser lag. Darin wohnte er mit *Kurumtáw*. Er war Häuptling der Leute von *Uàkupari*. Dem *Ad'áwa* näherte er sich singend. Das war so seine Art. Er und seine Frau redeten die Leute mit „Meine Kinder“ an, was auch noch heute die Häuptlinge und Häuptlingsfrauen tun.

*Karusakaybë* ist ein Verwandler; er besitzt eine hervorragende Erfindungsgabe. Er hat alles gemacht: die Seelen der Menschen, den Himmel, die Jagdtiere, die Fische und Kulturpflanzen samt deren *shi* (Mütter). Den Fischen tat er einen Stein ins Gehirn, damit sie unter Wasser schwämmen. Erst schwammen sie auf der Oberfläche des Wassers. Alle Bäume und Pflanzen machte er fruchtbringend.

Auch die Kunst des Jagens und den Ofen zum Rösten des Maniókmehls haben die Mundurukú von ihm.

Bei seinen Praktiken pflegte er mit Tabaksrauch zu blasen und mit einem Fuß auf den Boden zu stampfen.

Die Hauptseele eines Kindes, *i biumbëk uy këkëkát* (seine Seele unsere Herrin; die Mundurukú nehmen mehrere Seelen an) macht *Karusakaybë* aus *taperarëp* (Papier). Doch weilt sie bis zur Zeit, wo das Kind anfängt zu sprechen, im Tragband der Mutter. Am Scheitel geht sie dann in den Körper. Da geht sie beim Tode auch wieder heraus. Sie ist unsterblich.

Kommt eine Seele (*i biumbëk uy këkëkát*) in den Himmel, so ziehen die dortigen Medizinmänner den *y ashik*, d. h. das Schlechte, das in ihr ist, heraus und werfen ihn auf die Erde, wo er als Spuk herumirrt und die Leute ängstigt.

*Karusakaybë* weiß alles. Er hat keinen Lehrer gehabt. Niemand braucht ihm etwas zu sagen oder beizubringen, da er ja alles aus sich selber weiß.

*Karusakaybë* ist nie gestorben. Von den Mundurukú schlecht behandelt, ging er dorthin, wo es keinen Himmel, sondern nur noch Nebel gibt. Dort weilt er jetzt.

Einmal kam er vom Nebelhimmel her nach *Kërepul'á* (der ersten Stromschnelle des *Kurekureri* (Cururú), etwa sechs Tage von der Mündung entfernt), um Fischmütter und die dortigen Felsen zu machen. Nach getaner Arbeit ging er wieder zum Nebelhimmel. Dort sieht man heute noch in einem der damals noch weichen Felsen der Stromschnelle seine Fußspuren. Der betreffende Felsen heißt *Rik'á*. Fußstapfen von *Karusakaybë* sieht man auch am Ufer des *Kerenantí*, bei dem Dorfe *Aypká*.

Zu seiner Zeit lebte alles in Frieden. Böse Hexenmeister, Teufel, Mord und Totschlag, sowie Krankheiten gab es damals nicht.

Der unterdessen verstorbene hochbetagte ehrwürdige Häuptling von



*Kabitutú*, *Yurit'anpë* (gest. 22. IV. 1944 in Rio de Janeiro) sagte also mit vollem Recht einmal zum Gründer der Cururúmission, P. HUGO MENSE: „Das Herz tut mir weh, wenn ich an *Karusakaybë* denke, denn er war gut.“

Gebete zu *Karusakaybë*:

„Gib mir doch etwas Jagdfleisch, o *Karusakaybë*!“ So vor der Jagd.

„Gib mir doch einige Fische, o *Karusakaybë*!“ So vor dem Fischen.

„Das hat mir *Karusakaybë* getan!“ Dankgebet nach einer Jagd oder nach dem Fischen.

„Hilf mir doch, o *Karusakaybë*! Ich bin krank.“ So in der Krankheit.

Schließlich sagt man noch von *Karusakaybë*, er habe sich an einem See in die strahlende Sonne der Trockenzeit verwandelt. Demnach wäre *Karuetaruybë* (siehe unter: 13. Sonne, Mond und Sterne) ein und dieselbe Persönlichkeit. Dasselbe sagt man auch von *Karuebák* und *Marayt'ukú*.

Am Ende der Welt wird *Karusakaybë* die Menschen verbrennen.

Ich (*Kabat'án*) habe nie gehört, daß *Karusakaybë* in *Dekuud'ém* aufgetreten sei. Übrigens, Pater, verballhornen die Brasilianer all unsere Wörter. Aus *Dekuud'ém* haben sie „Nicodemos“ gemacht. Weißt du, warum das Dorf so heißt? Das will ich dir auch erzählen.

Die dortigen Mundurukú bekamen eines Tages Streit untereinander. Da zog ein Teil von ihnen weg und legte ein neues Dorf an. Nun sagten die Zurückgebliebenen: „*Dekú u d'em* (Die-Koatáaffen sie sind-weggezogen).“

Euch Patres versteht man auch nicht immer, wenn ihr mundurukuisch spricht. Unter anderem achtet ihr nicht immer auf die Tonakzente. Auch redet ihr viele Germanismen und Portugismen. (Mein Gewährsmann sagte das natürlich mit anderen Worten. Tatsächlich hat das Mundurukuische Tonakzente wie das Chinesische.)

*Karusakaybë* hatte einen Gefährten und Diener, der *Dayrú* (Gürteltier) hieß. Dessen Frau hieß *Ayd'ukpakré*. Er ist ein dem *Karusakaybë* untergeordnetes Wesen. Doch besaß er wie dieser hervorragende Kenntnisse und eine große Erfindungsgabe. Auch er war ein Verwandler, blies bei seinen Praktiken mit Tabaksrauch und stampfte mit einem Fuße auf den Boden. Bei gestellten Aufgaben sagte er *duakë*, *duakë*, oder auch *shikrián*, *shikrián*, was ihm die heutigen Mundurukú noch nachmachen.

Gut war er nicht. Er war ein Trickster. Durch ihn verlor *Karusakaybë* den *Kurumtáw* und die *Karubimán*. *Dayrú* vergewaltigte das Mädchen und es starb. Wegen dieser Untaten verfolgte und bestrafte ihn *Karusakaybë*. Er machte ihn zur Himmelsstütze. Doch war *Dayrú* auch ein Wohltäter der Leute.

## 3. Die Katastrophe am Dad'erëk'á

Eines Tages ging *Karusakaybë* mit einem Teil der Leute von *Uàkupari* auf die Jagd. Und zwar in die Gegend, wo heute das Dorf *Daripémpi* liegt. Er machte zunächst ein Schutzdach für sich und seinen Sohn *Kurumtáw*. Es lag abseits der Schutzdächer der Leute. Dann ging er auf die Jagd, hatte aber kein Glück. Daher schickte er seinen Sohn zu dessen Tanten, um etwas *Taitetúfleisch* zu bekommen. Zweimal bekam der Junge Fleisch. Als er aber zum dritten Mal kam, wurden seine Tanten böse und bewarfen ihn mit Vogelfedern. Sie sagten: „Dein Vater soll doch ein guter Jäger sein. Es scheint aber, daß er nur *Inambús* zu schießen versteht. Du bekommst kein Fleisch.“ Als *Karusakaybë* die freche Antwort vernahm, wurde er sehr böse und rief aus: „Das sollen deine Tanten mir büßen! Junge, hol mir mal allerhand Vogelfedern!“ *Kurumtáw* gehorchte und ging mehrere Tage auf Vogeljagd. Die Leute bemerkten das und fragten ihn: „Was machst du eigentlich?“ Er antwortete: „Ich ziehe allerhand Vögeln die Federn aus.“ — Schließlich waren genügend Federn vorhanden, und *Kurumtáw* mußte sie nun rings um das Jagdlager in den Boden stecken, eine nach der andern. Auch die, mit denen seine Tanten ihn beworfen hatten. Bei dieser Arbeit verwandelte er sich in einen Vogel und sang *bak, bak*. Die Leute sahen den Vogel und warfen mit Stöcken nach ihm, ohne aber zu treffen. Nun fehlten noch Federn. *Kurumtáw* schaffte sie herbei und steckte sie in den Boden. Dann sagte er: „Ich bin fertig, Vater.“ Und nun beblies *Karusakaybë* die Federn mit Tabaksrauch; so: *phü, phü*. Da wuchsen sie in die Höhe. Er war ja *Tupána* (Gott). Darauf mußte *Kurumtáw* sie an den oberen Enden zusammenbinden. Bei dieser Arbeit saß er auf Pfosten und quakte wie eine Kröte; *pak, pak*. Darum nennt man ihn auch *Pakpaktawbë*. Die Leute hörten das Quaken und schlugen an den Pfosten, auf dem er gerade saß. Sie fragten: „Was machst du?“

Und jetzt stellte sich *Karusakaybë* außerhalb des Lagerplatzes und begann zu blasen. Da fingen die Kinder an zu weinen, und die Erwachsenen an zu stöhnen. *Karusakaybë* blies weiter. Schon war alles in Tabaksrauch gehüllt. Man konnte die Leute nicht mehr gut unterscheiden. Der Atem ging ihnen aus. Sie wurden zu *Tajassús*, die es vorher nicht gab. Die Kinder grunzten *we, we*; die Erwachsenen *hm, hm*. Und der Lagerplatz wurde zu einem Berge, dem *Dad'erëk'á*. Darin mußten die Tiere bleiben. *Karusakaybë* rief ihnen zu: „So! Nun freßt euch an eurem eigenen geräucherten Fleische voll!“ Dann warfen er und sein Sohn ihnen *Tauariránafrüchte* vor. Jedes Tier erhaschte eine Frucht. So bekamen sie Nasen. *Karusakaybë* schloß die Bergtür und sagte: „Wir sind fertig.“

Im *Dad'erëk'á* hört man noch heute das Grunzen von *Tajassús*. Am Höhleneingang findet man Frauenschmuck, z. B. aus Kastanienhülsen hergestellte Armbänder, und sieht noch Spuren der Katastrophe. Kein Mundurukú wagt, in das Berginnere einzudringen. *Dad'é-rëk'-á* = *Tajassú-haus-berg*.

*Karusakaybë* und *Kurumtáw* blieben noch einige Tage am *Dad'erëk'á*, wo sie Taitetús jagten. Das Fleisch räucherten sie auf einem Holzrost. Dann kehrten sie nach *Uàkupari* zurück, wo sie am dritten Tage nach ihrer Abreise ankamen. *Karusakaybë* gab den Leuten von dem Fleisch, das diese noch einmal räucherten, ehe sie es aßen. Den Frauen sagte er: „Geht zur Pflanzung und holt Manikuéra. Bereitet davon ein Getränk für die Männer, die mit mir jagten. Übermorgen sind sie hier.“ Die Frauen taten, wie ihnen befohlen. Das fertige Getränk hoben sie in großen Tontöpfen auf. Drei Tage wartete man auf die Jäger. Die kehrten aber nicht mehr zurück. Da schütteten die Frauen die Manikuéra, die unterdessen schlecht geworden war, weg. Die Leute sagten: „*Karusakaybë* hat uns belogen.“

Nach einiger Zeit sagte *Karusakaybë* zu seinem Sohne: „Laß uns zum *Dad'erëk'á* gehen, um deine Tanten zu besuchen.“ In Wirklichkeit wollte er aber nur mal sehen, ob die Tajassús schon groß genug wären, um als Braten zu dienen. Als sie am Berge angekommen waren, nahm *Karusakaybë* eine Tukumángnuß, öffnete die Bergtür und warf die Nuß den Tieren vor. Die liefen herbei, und er sah, daß sie noch keine Haare hatten. Er kehrte nach *Uàkupari* zurück. — Einige Tage später ging er mit seinem Sohne noch einmal zum Berge. Er tat wie das erste Mal und sah, daß die Tiere jetzt Haare hatten. „Wir wollen einige schießen“, sagte er. Sie taten das und brachten sie den Leuten von *Uàkupari*. Er sagte den Leuten: „Nun gibt es Tajassús, deren Fleisch schmackhaft ist. Eßt nur davon.“ Und alle aßen. „Welch schmackhaftes Fleisch“, sagten sie. *Karusakaybë* ging noch einmal zum Berg und schoß wieder Tajassús. Auch die gab er den Leuten.

#### 4. Verschwinden des Kurumtáw

Darauf trug sich Folgendes zu:

*Dayrú*, welcher auch in *Uàkupari* wohnte, wollte durchaus von *Kurumtáw* erfahren, wo die Tajassús herkämen. *Karusakaybë* wußte wohl, was *Dayrú* wollte, ohne daß es ihm jemand gesagt hätte: er war ja *Karusakaybë*.

Eines Tages nun wollte *Karusakaybë* sich ein Pfeilrohr von einem Kampe holen und sagte zu seinem Sohne: „Verrate ja nicht dem *Dayrú*, wo die Tajassús sind.“ Zur Vorsicht ließ er am ganzen Leibe des *Kurumtáw* Wunden entstehen, so daß diesem das Gehen schwer fiel, weshalb er sich in eine Hängematte legte. Und *Karusakaybë* machte sich auf den Weg zum Kamp. Kaum war er fort, als auch schon *Dayrú* erschien. Er fragte den Jungen: „Sag mal, wo schießt dein Vater eigentlich die Tajassús?“ *Kurumtáw* weigerte sich erst, davon zu sprechen. Schließlich aber sagte er: „An einer Quelle. Doch kann ich mit dir nicht hingehen; ich sitze ja voller Wunden.“ Worauf *Dayrú* meinte: „Wenn es weiter nichts ist, so kann dir bald geholfen werden. Komm einmal aus der Hängematte.“ *Kurumtáw* stand auf. Und *Dayrú* beblies ihn mit Tabaksrauch. Dann ließ er *Kurumtáw* mit einem Fuß auf den Boden stampfen. Sogleich fiel der Wundschorf von seinem Leib und er war gesund. Er sagte dem *Dayrú*: „Morgen will ich denn mit dir zur Quelle gehen.“



Am anderen Tage machten sich die beiden bei Sonnenaufgang auf den Weg. An der Quelle angekommen, versteckten sie sich in einem Jagdstand, der rund war wie ein Hühnerstall. Es dauerte nicht lange, da kamen Taitetus vorbeigerannt. „Da sind ja Tajassús“, rief *Kurumtáw*. Worauf *Dayrú* sagte: „So sehen Tajassús aber nicht aus.“ Sie kehrten nach *Uàkupari* zurück. *Kurumtáw* mußte versprechen, am anderen Tage noch einmal zu gehen. — Er hielt Wort. Am anderen Tage machten sie sich wieder bei Sonnenaufgang auf den Weg. Diesmal gingen sie zu einem Uschíbaum, unter dem ebenfalls ein Jagdstand gemacht war. Es wiederholte sich dieselbe Szene wie am vorhergehenden Tage. Aber *Dayrú* bestand hartnäckig auf seinem Vorhaben, und so führte ihn *Kurumtáw* am folgenden Tage zum *Dad'erëk'á*.

Dort angekommen, sagte *Kurumtáw*: „Hol dir eine Tukumángnuß. Aber nur eine.“ *Dayrú* jedoch riß sofort einen ganzen Troddel von der Palme ab. Nun öffnete *Kurumtáw* die Bergtür, und auf sein Geheiß warf *Dayrú* seine Nuß hinein. Sogleich kamen die Tajassús in großer Anzahl herausgerannt. *Kurumtáw* rief ganz erschrocken: „Schieß und schließ die Tür!“ *Dayrú* schoß, traf aber nicht. „Tür zu!“ rief *Kurumtáw* zum zweiten Mal. *Dayrú* schoß noch einmal, traf aber wieder nicht. „Mensch, schließ doch die Tür!“ schrie *Kurumtáw* ganz außer sich. Es war zu spät. Die beiden mußten sich von den wütenden Tieren in Sicherheit bringen. *Kurumtáw* suchte in der Richtung auf *Uàkupari* zu entkommen. *Dayrú* fraßen die Tiere auf.

„O lieber Neffe! O lieber Neffe!“ riefen die Tajassús dem *Kurumtáw* zu. Der verwandelte sich nun, um sich zu retten, in eine Feuerameise ... Dann in eine Tokandéra ... Dann in eine Schlange ... Schließlich noch in einen Heuschreck. Voller Angst rief er: „O mein Vater! O mein Vater!“

Und der Vater kam. Er rannte hinter den Tajassús her. Aber die hatten den Jungen bereits gepackt. Sie führten ihn mit sich. *Karusakaybë* versuchte, die Tiere aufzuhalten und blies mit Tabaksrauch. Da entstanden die Felsen und Berge von *Uàkupari*. Doch die Tiere entkamen und rannten weiter. Noch einmal machte *Karusakaybë* einen Versuch, die Tiere aufzuhalten. Ganz verzweifelt riß er von einer Tukumángpalme einen Troddel Nüsse ab und schlug damit an einen Felsen. Da lief das Fruchtwasser aus den Nüssen und es entstand der Tapajós, den die Mundurukú *Iri-shiri* (Wassersehr großes) nennen.

Die Brasilianer vom Tapajós erzählen die Entstehung dieses Flusses übrigens so:

Der Tapajós ist bis São Luiz ganz schön, ohne jede Stromschnelle. Bis dahin hat ihn nämlich Gott selbst gemacht.

Als er bis São Luiz mit der Arbeit fertig war, wurde er irgendwohin gerufen. Da beauftragte er den hl. Petrus (São Pedro) mit der Weiterarbeit. Der aber war nicht sehr erfahren in solchen Arbeiten. Und so beginnen bei São Luiz die abscheulichen und zahlreichen Stromschnellen. Petrus hat sie gemacht.

Nach einiger Zeit kam Gott zurück und sah, was Petrus angerichtet hatte. Er war wenig erbaut davon. Er übernahm selbst wieder die Arbeit. Und so ist der Tapajós ein gutes Stück wieder ganz schön, ohne jede Stromschnelle.

Da wurde Gott von neuem gerufen. Petrus übernahm wieder die Arbeit. Das Resultat waren Stromschnellen.

Und so ging es weiter: wo der Tapajós ohne Stromschnellen dahinfließt, hat Gott gearbeitet. Wo aber Stromschnellen sind, da hat Petrus sich betätigt.

Auch den Rio São Manuel hat Gott von der Mündung bis zur ersten Stromschnelle ganz schön gemacht. Als er aber da angekommen war, wurde er zum Juruena gerufen. Bevor er ging, stellte sich ihm ein Individuum als tüchtiger Ingenieur vor. Gott beauftragte ihn daher mit der Weiterarbeit. Es war jedoch der Teufel. Da machte nun der dumme Teufel all die Stromschnellen und vor allem die abscheuliche Rasteira, einen ungeheuren Felsen, der an dieser Stelle den Fluß versperrt. Kann denn der Teufel überhaupt etwas Gutes machen? ...

Fahren wir nun fort mit der Erzählung der Mundurukú.

Der durch *Karusakaybë* geschaffene Tapajós verspernte also den Tajassús den Weg. Sie entkamen aber doch. Bei Feixos, unterhalb der Stromschnelle Montanha, machten sie das Flußbett ganz eng und schwammen auf die andere Seite (Staat Amazonas). Dabei verschlang eine große Bojussúschlange, die in der Tiefe des Wassers wohnte, die Hälfte der Schweineherde. Darum gibt es auf der linken Seite des Tapajós mehr Tajassús als auf der rechten.

Vater *Karusakaybë* war unterdessen am Tapajós angekommen. An der Stelle, wo die Tiere hinübergeschwommen waren (Feixos), fand er allerhand Gegenstände: Arm- und Beinbänder aus Baumwolle, Bögen und Pfeile, Spindeln, Tontöpfe und *uñuá*-Blasinstrumente. Die Leute von *Uàkupari* waren ja zu Tajassús geworden. Darum hatten sie all die Dinge nicht mehr nötig.

Nun war ein altes Weib zurückgeblieben. Sie jammerte und weinte. Sie rief den anderen zu: „Nehmt mich doch mit! Nehmt mich doch mit!“ Aber sie rief vergebens. So traf sie *Karusakaybë* an. Er wurde böse und trat ihr auf den Kopf. Da wurde sie zu einer Kröte und fing an zu quaken; so: *kurún, kurún*.

Der Berg bei Feixos, den die Tajassús auf ihrer Flucht heruntergerannt waren, heißt bei den Mundurukú *Ti-rek-at-á* (Des Wassers-eng-seienden-Berg). Er liegt auf der rechten Seite des Tapajós. Im Felsen, wie auch in den Felsen von *Uàkupari*, sieht man noch die Fußspuren der Tiere. Auch die Brasilianer kennen die Fußspuren von Feixos.

*Karusakaybë* kehrte weinend und wehklagend um seinen lieben Sohn *Kurumtáw* nach *Uàkupari* zurück. Einen ehrfürchtigeren und gehorsameren Sohn konnte ein Vater nicht haben ...

## 5. Karusakaybë versucht Dayrú zu töten

Karusakaybë kam wieder in *Uàkupari* an, wo er vier Tage verweilte. Dann ging er noch einmal zum *Dad'erëk'á*, um nach der Ursache des Unglücks zu forschen. Dort angekommen, schaute er umher. Da sah er Blut. „Sollte es das Blut meines Sohnes sein?“ dachte er bei sich. Er tat es zusammen. Dann beblies er es mit Tabaksrauch und stampfte mit einem Fuß auf den Boden. *Dayrú* stand vor ihm.

Heftig erzürnt schlug *Karusakaybë* auf ihn ein. Hatte doch *Dayrú* das ganze Unglück verschuldet. Der fing an zu weinen und sagte: „Schlag mich doch nicht! Ich will in Zukunft gern dein Diener sein.“ *Karusakaybë* war damit einverstanden. Die beiden kehrten nach *Uàkupari* zurück.

Von jetzt an redete *Karusakaybë* den *Dayrú* mit *u waß* an (mir vor, d. h. du, der du vor mir gehst). Gingen die beiden aus, so ging *Dayrú* immer an der Spitze.

Aber *Karusakaybë* war ihm keineswegs freundlich gesinnt. Er versuchte, ihn auf verschiedene Art und Weise ums Leben zu bringen.

Zunächst schoß *Karusakaybë* bei einer Gelegenheit einen Pfeil an den Ast eines trockenen Baumes und sagte dann zu *Dayrú*: „Klettere mal hinauf und zieh mir den Pfeil aus dem Ast.“ Er glaubte, der Baum würde umstürzen und *Dayrú* sich tot fallen. Das geschah aber nicht. *Dayrú* sagte nämlich, er gehe er hinaufkletterte *duakë, duakë*. Da wurde er ganz leicht und kletterte hinauf. Um nun den Pfeil ohne Schwierigkeit aus dem Ast ziehen zu können, sagte er *shikrián, shikrián*. Dann zog er ihn ohne Mühe heraus und warf ihn auf den Boden, wobei er sagte: „Pfeil, komm du zuerst unten an.“ Darauf kletterte er selbst vom Baum. „Hier hast du deinen Pfeil“, sagte er zu *Karusakaybë*. Die beiden Zauberworte gebraucht man übrigens noch heutzutage.

Am anderen Tage schoß *Karusakaybë* einen zweiten Pfeil an einen *Trukumángtrieb*. Auch den sollte *Dayrú* herunterholen. Um sich an den Stacheln der Palme nicht zu verletzen, beblies er den Stamm mit Tabaksrauch. Sofort legten sie sich mit den Spitzen nach oben an den Stamm, und *Dayrú* kletterte hinauf. Um den Pfeil aus dem Trieb ziehen zu können, sagte er wieder *shikrián, shikrián*. Dann zog er ihn ohne Mühe heraus und warf ihn auf den Boden, wobei er sagte: „Pfeil, komm du zuerst unten an.“ Darauf kletterte er selbst von der Palme. „Hier hast du deinen Pfeil“, sagte er zu *Karusakaybë*.

Nun begannen *Karusakaybë* und *Dayrú* ein Feld herzurichten, um es bei Beginn der Regenzeit zu bepflanzen. Sie schlugen das Unterholz und die Bäume um, wobei *Karusakaybë* alles darauf anlegte, daß ein Baum auf *Dayrú* falle und ihn erschlage. Wirklich fiel ein Baum auf *Dayrú*. Als aber *Karusakaybë* am anderen Tage auf das Feld kam, fand er *Dayrú* unverletzt vor.



Nach einiger Zeit hatte die Sonnenhitze die umgeschlagenen Sträucher und Bäume vollständig trocken gemacht. Daher sagte *Karusakaybë* zu seinem Gefährten: „Laß uns Feuer anlegen.“ Sie gingen also zum Feld. Dort angekommen, mußte *Dayrú* das Holz, das in der Mitte des Feldes lag, anzünden. *Karusakaybë* selbst nahm zwei Eidechsen, band jeder etwas Baumwolle auf den Rücken und zündete sie an. Dann sagte er den Tierchen: „Steckt mir mal das Holz am Rande des Feldes an.“ Die taten, wie ihnen geheißen: die eine lief nach links, die andere nach rechts um das Feld, und so steckten sie das Holz an. Als sie sich wieder trafen, war *Dayrú* bereits ganz in Feuer und Rauch gehüllt. Er schrie: „*Karusakaybë*, du verbrennst mich ja!“ Da das Feuer immer größer wurde, machte er ein Loch in den Boden und ging hinein. Das Feuer brannte weiter. Schon begannen die Bäume wegen der Hitze zu knallen. So dachte *Karusakaybë*, auch *Dayrú* sei am Brennen und bereits geplatzt. Er ließ das Feuer ausbrennen und kehrte nach *Uákuparí* zurück.

Am anderen Tage hatte das Feld sich abgekühlt. *Karusakaybë* ging also hin, um es sich anzuschauen. Da erblickte er das Loch in der Mitte des Feldes. „Ich will doch mal sehen, ob *Dayrú* wirklich tot ist.“ So dachte er bei sich. Er ging an den Rand des Loches, beblies es mit Tabaksrauch und stampfte mit einem Fuß auf den Boden. Da kam *Dayrú* heil und gesund aus dem Loche heraus. *Karusakaybë* ward heftig erzürnt und schlug auf ihn ein.

Zu Anfang der Regenzeit bepflanzten die beiden das Feld. Als sie mit der Arbeit fertig waren, sagte *Karusakaybë*: „Gehen wir zum kühlen Waldbach, um zu baden. Nimm den flachen Stein mit; ebenso *tarakatá*-Früchte. Mit denen wollen wir uns den Kopf waschen.“ Diese Früchte gebrauchen die *Mundurukú* noch heute zu besagtem Zweck.

Die beiden gingen also los. *Dayrú* an der Spitze. Auf dem Wege zum Waldbach machte nun *Karusakaybë* ein Gürteltier aus einem *Inajákern*; nach anderen aus trockenen Blättern. An den Schwanz des Tieres tat er Harz, das bekanntlich klebrig ist. Dann beblies er die Finger mit Tabaksrauch. So wurde das Tier lebendig und flog nach vorn auf den Weg. Auf der Hälfte des Weges erblickten sie es. Sie sahen, wie es ein Loch in die Erde grub, aus dem nur noch der Schwanz herausschaute. *Karusakaybë* rief: „*Dayrú*, pack doch das Tier, damit wir es für unseren Haustierhof mitnehmen!“ *Dayrú* tat so. Da konnte er die Hand von dem Schwanz des Tieres nicht wieder losbekommen wegen des Harzes. Das Gürteltier grub weiter. „Du mußt es mit beiden Händen packen“, sagte *Karusakaybë*. *Dayrú* rief: „Hat das Tier aber mal Kraft!“ „Laß es nur nicht los“, sagte *Karusakaybë* noch, als ein Arm seines Gefährten bereits unter der Erde war. *Dayrú* begriff immer noch nicht, was *Karusakaybë* vorhatte. Und das Tier grub weiter. Als *Dayrú* nur noch mit einer Hand und dem Kopfe aus dem Boden schaute, rief er: „Grab mich doch aus!“ *Karusakaybë* nahm wirklich einen Grabstock und tat so, als wolle er *Dayrú* ausgraben. Aber da brach der Grabstock auch schon ab. Und das Tier grub weiter. Schließlich verschwand *Dayrú* im Loche und *Karusakaybë* kehrte nach *Uákuparí* zurück.

## 6. Der Kampbrand.

Einmal war *Karusakaybë* sehr erzürnt. Er beschloß, das ganze Volk durch Feuer zu vernichten. Es fiel Feuer von der Sonne, und alles wurde vernichtet. Das Wasser verdunstete.

Da schickte *Karusakaybë* einen Aasgeier auf die Erde, um zu erfahren, ob sie schon abgekühlt sei. Der Aasgeier fand die verkohlten Körper der Leute und fraß sie auf. Nach einigen Tagen schickte *Karusakaybë* einen *Sabiá*. Der fand verbrannte Knospen vor und kam nicht wieder. Nach wieder einigen Tagen schickte *Karusakaybë* eine Taube. Die kehrte zurück. An ihren Füßen hatte sie etwas Erde. Da wußte er, daß die Erde abgekühlt sei.

Da die Erde nun sehr schmutzig war, so sandte *Karusakaybë* eine große Wasserflut, um sie zu reinigen . . .

Nach diesen Ereignissen kamen die *Ipiarawát* aus dem Inneren der Erde hervor.

## 7. Das Auftreten der Ipiarawát

Nach einiger Zeit wollte *Karusakaybë* feststellen, ob *Dayrú* endlich tot sei. Er ging daher zum Erdloch, über das eine Spinne bereits ihr Netz gezogen hatte. Er blies mit Tabaksrauch und stampfte mit einem Fuß auf den Boden. Da kam *Dayrú* hell und gesund aus dem Loch.

Ganz erobert, schlug *Karusakaybë* auf ihn ein.

„Jetzt mußt du mich aber nicht mehr schlagen“, sagte *Dayrú*. „Ich habe nämlich unten in der Erde eine große Menge von ausgezeichneten Männern und Frauen gefunden, die für uns arbeiten wollen. Es wird gut sein, sie heraufzuholen, damit sie auf dem Felde und anderweitig arbeiten. Laß uns einen Strick machen, an dem sie emporklettern können.“ *Karusakaybë* war damit einverstanden.

Er machte nun ein Samenkorn, indem er irgend etwas zusammenballte zu einem Kügelchen. Den Samen tat er in die Erde. Sofort sproßte daraus eine Baumwollstaude, wuchs empor, blühte und brachte Frucht. *Karusakaybë* nahm von der Baumwolle und drehte daraus zusammen mit *Dayrú* einen Strick.

Als der Strick fertig war, sagte *Karusakaybë* zu *Dayrú*: „Klettere an dem Strick herab. Ich will ihn festhalten.“ *Dayrú* tat so. Unten angekommen, rief er die Leute zusammen und sagte ihnen: „Klettert an dem Strick herauf!“ Das taten sie. *Karusakaybë* wartete oben . . .

Es dauerte nicht lange und *Dayrú* erschien wieder an der Oberfläche. Nach ihm kam allerhand Volk aus dem Loch.

Zuerst die *Paritintin*, d. h. den Mundurukú fremde und feindliche Indianerstämme. Dann kamen die Brasilianer. Dann die Neger.

Schließlich die *Weyd'é-ne* (Unsere-Leute; apiakaisch *Nande-gá*), die Mundurukú.

Die ersten dieser Leute waren klein und häßlich. Aber die folgenden waren schon schöner. Die Mundurukú selbst waren sehr schön, von kräftiger und feiner Gestalt. (Unter den Mundurukú findet man einen europäischen, mongolischen und selbst semitischen Typus.) Während die Brasilianer in großer Anzahl aus dem Loche kamen, waren die Mundurukú nicht sehr zahlreich. Darum gibt es viele Brasilianer, aber nur wenige Mundurukú.

So war denn schon eine Anzahl Mundurukú aus dem Loch gekommen. Da geschah es, daß ein Anakáng (nach anderen eine Ratte) am Stricke nagte. Der zerriß, und die Mundurukú, die gerade emporkletterten, fielen wieder nach unten. Darum ist wirkliche Schönheit so wenig auf der Erde zu finden ...

Die *Paritintin* waren also zuerst aus dem Loche gekommen. Mit Pfeil und Bogen stürmten sie auf *Karusakaybë* ein. Der aber rief ihnen zu: „Nicht schießen!“ Dann teilte er sie in Stämme ein. Jedem Stamme zeigte er, wie sie sich tatauieren sollten. Auch den Mundurukú lehrte er eine Tatauierung, die seiner eigenen entsprach.

Noch wies er allen die Art und Weise der Arbeitsverteilung an. So sind die Indianer, besonders die Maué und Mundurukú, fleißige Leute, und nicht Faulenzer, wie die Zivilisierten meinen. Die Frauen arbeiten eifrig auf dem Felde und zu Hause; die Männer gehen auf die Jagd. Jagen strengt sehr an. Und so legen sich die Männer nach einer Jagd in die Hängematte, um etwas zu ruhen.

Nun war noch eine Anzahl häßlicher und fauler Leute da. Denen sagte *Karusakaybë*: „Ihr seid Faulpelze und wollt nur immer schlafen. So werdet denn zu Schweinen, Fledermäusen, Vögeln und Schmetterlingen!“ So geschah es. Einigen dieser Leute zog er einen roten Strich über die Nase. Sie wurden zu Mutúngs, die rote Schnäbel haben und in den Wäldern leben, wo man ihre klagenden Laute vernehmen kann ...

Hierauf zerstreute sich all das Volk. Die *Paritintin* gingen in die Wälder.

Den Mundurukú, unter denen sich auch *Ad'áwa* befand, sagte *Karusakaybë*: „Mit euch soll eine neue Zeit beginnen. Eure Nachkommen sollen stets schöne und kräftige Leute sein. Kommt mit mir und *Dayrú* nach *Uákupari*.“

Das war der Anfang des Mundurukústammes, der so zahlreich wurde, daß seine Krieger, wenn sie auf Streifzüge gingen, die Erde erzittern machten. Noch heute sind sie bei allen umwohnenden Stämmen gefürchtet.

*Sawë! Sawë!* war ihr Kriegsgeschrei. Heute hört man es nur noch bei den harmlosen *parasëy*-Tänzen.

Die heutigen Klans der Mundurukú, rote und weiße, waren in alter Zeit Stämme, von denen jeder sein Gebiet besaß. Sie waren einander feind.

Da sprach *Karusakaybë* zu ihnen: „Seid einander nicht mehr feind! Verbrüderet euch doch!“ Willig gehorchten alle.

Und *Karusakaybë* sprach: „Nun ist alles gut. Freuen wir uns!“

So entstand nach alter Tradition der Mundurukúbund.



Pater, du weißt, daß ich zum *Kabá-riwat* gehöre. Nun, wir sind ein Teil der *Ip-tiwat* (Kajapó), die auch *Arú-riwat* heißen. (*Kababábm* eine Vogelart, *ip* Keule, *arú* eine Papageiart, *riwát* Klan.)

Ein Teil der Mundurukú sind auch die *Kakre-wát* (Stein-Leute). Sie wohnten auf den Cururúkämpfen in den dortigen Steinhöhlen. In ihrer Sprache heißt Sukurijú *sakaybë*. Du hast mit Yutú (Doktor) Sioli die Steinhöhlen des *Erereri* ja besucht: hast darin noch Holzkohle gefunden. Die Tontöpfe, die du ebenfalls fandest, sind von den unserigen verschieden. Unsere Tontöpfe sind viel dicker.

### Der Uayt'akaraá

Die Höhle, aus welcher all das Volk herauskam, liegt im *Uayt'akara-á* (Hühner-Berg), in der Nähe von *Uákupari*. Dort ist das Quellgebiet des *Erereri*, eines rechtsseitigen größeren Zuflusses des Cururú. Er hat keine Quelle. Er verliert sich im *Uayt'akaraá*, um dann wieder zu erscheinen.

In die erwähnte Höhle wagt sich kein Mundurukú hinein, da *Karusakaybë* giftige Schlangen, Skorpione, Tausendfüßler und Vogelspinnen hineingesetzt hat. Skorpionbisse sind übrigens ab und zu tödlich.

Die Mundurukú wohnten also erst im *Uayt'akaraá*. Dann kamen sie heraus.

In diesem Berge liegt noch heute ein Dorf, das *Kuyabaká* heißt. Dessen Bewohner haben all die Tiere, welche die Brasilianer besitzen: Hausschweine, Katzen, Maultiere, Pferde, Rindvieh, Ziegen, Gänse, Hühner, Pikótas und Pirús. Damals kam die Hälfte der *Kuyaba-ka-wát* (*ka-wát* Stadt-Leute) aus der Bergeshöhle. Von ihnen haben die Mundurukú die Hühner, die sie früher *uayt'akará*, heute aber *sapukáy* (Tupíwort aus der Lingua Geral) nennen. Doch bekamen sie nur eine minderwertige Sorte, während die *Kuyabakawát* die besten Hühner mit nach Cuyabá im Staate Mato Grosso nahmen.

Übrigens hieß Maniókmehl früher in unserer Sprache *shin-tá-num* (Maniókfladen-Körner-Staub. Man buk die Fladen und zerstieß sie dann im Mörser zu Mehl). Haumesser nennen wir *sarakád'u*; ist entstanden aus dem portugiesischen *terçado*. *Kumad'urú* ist eine giftige Tagesfliege. Das Wort ist entstanden aus dem portugiesischen *borrachudo*. *Y a-nu-bë* übersetzt man mit „Hals“. Wörtlich heißt es aber „Das Runde, das von seinem Kopfe herkommt“ (*y* sein, *a* Kopf, *nu* herkommend, *bë* rund).

Nun weiter in der Erzählung. Die andere Hälfte der *Kuyabakawát* blieb im Berg. Erst hörte man noch Hammerschlag und Gackern von Hühnern. Jetzt aber ist es da unten still geworden, da die *Kuyabakawát* mehr in die Tiefe des Berges gezogen sind.

Aus dem *Uayt'akaraá* kamen übrigens auch die *Biudeshanerukawát*, *Parakawát*, *Santarenkawát* und *Sharakawát*. Das sind die Leute von Rio de Janeiro, Belém do Pará, Santarém (Pará) und Ceará. Auch die bösen Soldaten und Feldwebel, vor denen die Mundurukú große Angst haben, kamen aus dem Berge. Die *Sharakawát*, auch einfach *Sharawát* genannt, sind übrigens große Schnapstrinker und Messerhelden.

Die Mundurukú sagen, daß unter unserer Erde noch eine andere existiere, wo alles wie hier oben ist. Es gibt dort Kämme und Wälder, Berge und Flüsse ; auch all die Tiere, welche hier oben sind. Wenn die Sonne bei uns untergegangen ist, so scheint sie dort. Die dortigen Leute sind die *Ipiarawát*. Sie sind gut. Es sind *Paritintín*, Brasilianer, Neger und Mundurukú. Diese *Ipiarawát* verstehen, Häuser zu bauen, haben *ishiék*- und *kaduké*-Blasinstrumente. Nach oben kamen nur wenige von ihnen. Eingänge zu dieser Unterwelt sind in *Kèrepút'á* und am *Uayt'akaraá*. Die Medizinmänner der Mundurukú kennen diese Unterwelt.

Andere sind der Meinung, daß es dort nur Kämme gebe, aber keine Berge, keine Sonne, kein Feuer und keine Pflanzungen. Ob das stimmt ?

(Schluß folgt.)

---

## First Dictionary of Tchaga Language, Central Highlands, New Guinea

By JOHN CROTTY, B. A. (Melbourne), B. Litt. (Oxon.), Oblate, O. S. B.

In regard to the work here presented, the writer wishes to acknowledge a debt to Dr. ELKIN, Professor of Anthropology at Sydney University, and several debts to Dr. CAPELL. The dictionary developed from a list of words put together by Mr. MACILWAIN, A. D. O., and Fr. GERARD BUS, S. V. D., first Catholic missionary in this area. It lays no claim to be either exhaustive or infallible, but should provide an introduction to the language for missionaries and a starting-point for the enquiries of anthropologists.

Of the two types of New Guinea languages, it is to the Non-Melanesian or Non-Austronesian type that Tchaga belongs. Within this general type, the Central Highlands languages form an identifiable group, and in his first article on them in "Oceania" (December, 1948) Dr. CAPELL foresaw that the western limit of Tchaga, when discovered, would be the boundary of the whole group. The present writer has learned from Mr. Searson, a former Patrol Officer, that this boundary is reached, going due West, at the Midju (see accompanying map). The language area extends on the South to the Marient River district recently mapped for the first time by Mr. Marsh, A. D. O., and the writer has found it spoken on the eastern slopes of the Hagen Range at its northern end, though bounded by the main Hagen watershed and the Gawil and Mandi language areas further south. On the North, its area extends into unexplored country beyond the Sau River.

The only portion of the area for which census figures are available is (roughly) the valley of the upper Lai: its population of 25 000 makes it reasonable to estimate for the whole area a total of 100 000. Dividing the S. E. course of this river there is a tribal border-land (from about the Lai-Ambum junction to Birip): the country from here to the spurs of Mt. Hagen Range above where the (lower) Lai begins to flow northwards is called "Laiap", and the western part of the valley "Mai". Natives in both parts say that before the coming of the first resident officer (in 1943, under Major-General Morris's war-time government), peaceful intercourse was of rare occurrence, and the differences of dialect and custom were considered



important. The natives speak of seven other divisions of the language area, but the Government station (Wabag) and the six Mission stations are all in Mai and Laiap: of the two, Mai is more central, and perhaps more likely to provide a suitable dialect for the vernacular publications already mooted at the time of writing.

Information for this dictionary has been drawn from four informants from Mai (three of them recently schoolboys in Laiap, and one a married man). One informant has often differed from another and indeed from himself; of variations of the latter kind, one category sorts itself out on the basis of a fairly general rule: *L* is interchangeable with *R*. In recording zoological and botanical names, the writer has preferred to speak of general names and kinds of things, rather than of "genera", "species", etc., having no desire to make pronouncements in fields of knowledge other than his own. The vernacular words were asked for in Pidgin-English for the most part, but the informant was asked to think out examples of their use in his own fashion and tongue.

Cath. Mission, Wabag (via Lae), New Guinea.  
August 1950.

#### List of my phonetic symbols and their English equivalents:

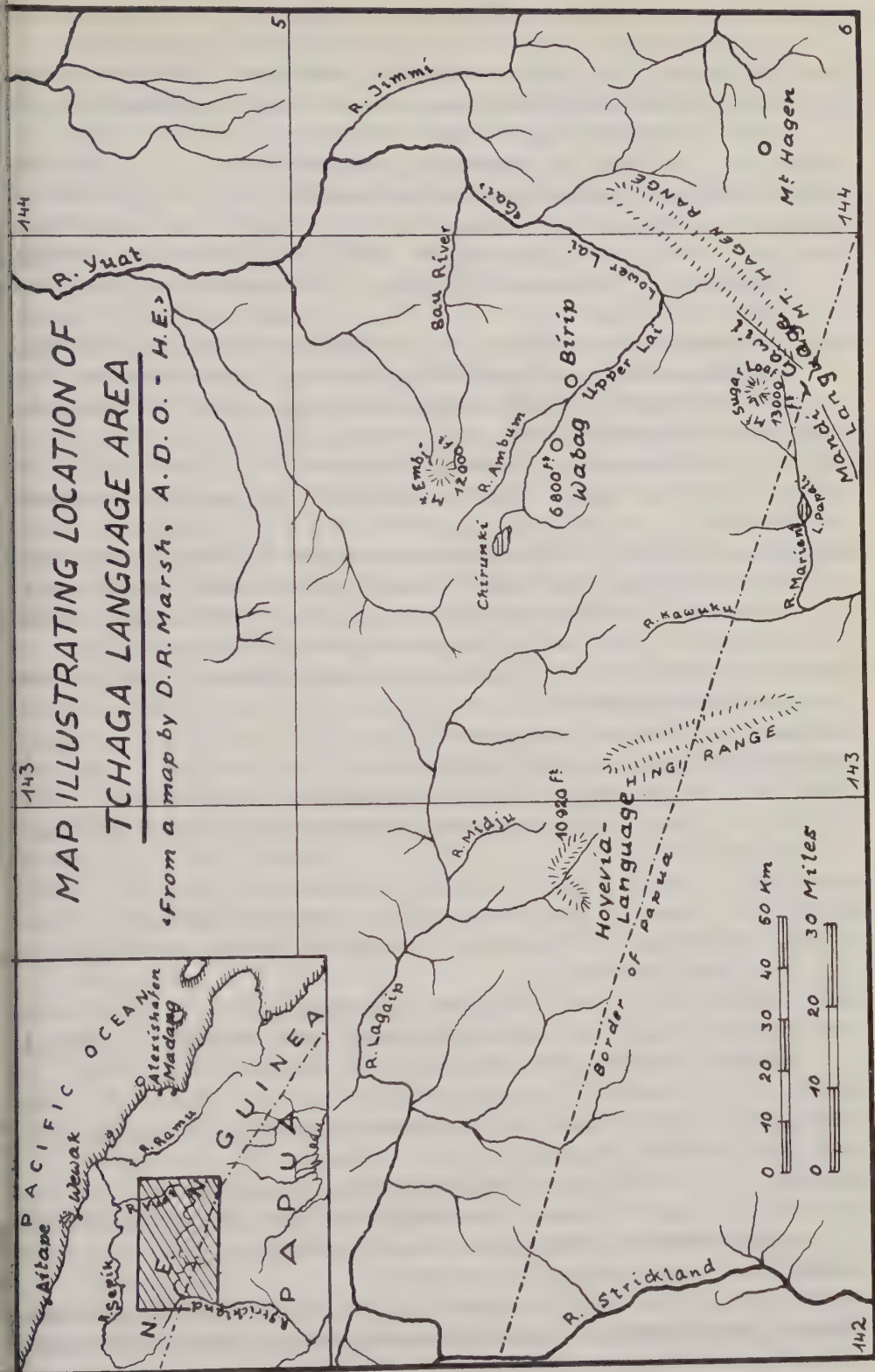
<i>a</i> :	as the <i>a</i> in English	"far"	<i>k</i> :	as the <i>k</i> in English	"cook"
<i>e</i> :	» » <i>a</i> » »	"late"	<i>l</i> :	» » <i>l</i> » »	"leg"
<i>ə</i> :	» » <i>e</i> » »	"negation"	<i>m</i> :	» » <i>m</i> » »	"man"
<i>i</i> :	» » <i>i</i> » »	"machine"	<i>n</i> :	» » <i>n</i> » »	"not"
<i>o</i> :	» » <i>o</i> » »	"wrong"	<i>p</i> :	» » <i>p</i> » »	"put"
<i>u</i> :	» » <i>u</i> » »	"lunar"	<i>r</i> :	» » <i>r</i> » »	"rat"
<i>b</i> :	» » <i>b</i> » »	"big"	<i>s</i> :	» » <i>s</i> » »	"sit"
<i>c</i> :	» » <i>ch</i> » »	"chat"	<i>t</i> :	» » <i>t</i> » »	"ten"
<i>d</i> :	» » <i>d</i> » »	"dog"	<i>v</i> :	» » <i>v</i> » »	"vex"
<i>f</i> :	» » <i>f</i> » »	"fat"	<i>w</i> :	» » <i>w</i> » »	"wet"
<i>g</i> :	» » <i>g</i> » »	"girl"	<i>z</i> :	» » <i>z</i> » »	"zest"
<i>h</i> :	» » <i>h</i> » »	"hat"	<i>ŋ</i> :	» » <i>ng</i> » »	"sing"
<i>j</i> :	» » <i>y</i> » »	"yes"	<i>ʃ</i> :	» » <i>sh</i> » »	"shop"

Accents, wherever used, indicate accenting of syllables.

#### Abbreviations:

(Aj.):	Adjective	(Pn.):	Pronoun
(Av.):	Adverb	(S.):	Suffix
(I.):	Interjection	(V.):	Verb
(N.):	Noun	[Post-c-c]:	Post-culture-contact

*abána*, or: *azán(io)*, (N.): Father (direct address only). See *taránk*.  
*abara(k)*, (Av.): Too, also. E.g. *Bam abára nambábə bónə*, "Let him also go with me". See *b*.  
*ag*, (Pn. & Aj.): What? E.g. *Az ag cúlə?* "What is here?" *Unagónjə kenk ag?* "What is its name?" Cf. *ap*.



- agáip*, (N.): Leaves of a bush (& the bush itself) worn over hindquarters by men & boys.
- agáli*, (N.): Man. E. g. *Agáli unak nambánj andigipínak*, "That man is my friend". *Agáli endanjínak*, "a married man". *Agáli wambak*, "an old man". *Agáliánda*, "men's house". See *an*.
- agalinak*, (N.): Husband. Cf. *agalinjínak*, under *énda*.
- agé*, (N.): One kind of bird, common in this area.
- agibár*, (Aj.): How much; how many?
- agim*, (Aj.): With what? E. g. *Agimə lípə?* "What didst thou scratch thyself with?" *Agim cílicíli cambálə?* "With what dost thou boy cloth?" See *liljo*.
- aijú*, (N.): Rain. E. g. *Aijú nəljo*, "I am drenched with rain". *Aijú kána*, "the wet months". *Aijú epeljám*, "it is raining". *Aijú tuagaram*, "the rain is finished". *Aiju ipánjə piljám*, "it is going to rain". See *keali*, *kule*.
- aimondál*, (N.): A flying beetle.
- áinə*, (N.): Sweet-potatoes, in general. See *mábu*.
- áip*, (N.): Salt, Salt-water. *Aipəpére*, "salt-well", & (post-culture-contact) "the sea".
- áip*, (Av.): How? E. g. *Aipə pérala ne unak jəngálə?* "How did you make & cook that food?" Idiomatic phrases: *Epeljáp, aip?* "Has he come, or what?" *Aipəle?* "What dost thou say?" or: "What news?" *Jáin áipə pilje?* "What sort of sickness hast thou?" See *ag*.
- áipum*, (Av.): Why? E. g. *Aipum niljamba pídu piljəmp?* "Why are you two having a fight?"
- ajagéna*, (N.): Bird-trap. See *jagəráp*.
- ajandák*, (N.): Jungle, forest. See *kágas*.
- ajimbə*, (N.): A grass-hopper (insect). See *tajdle*.
- ajumbə*, (N.): Head. Idiomatic phrase: *Ajumbə neljám*, "I (you, etc.) have a head-ache".
- aləmpə* (Av.): The day before yesterday. See *kwáka*.
- aljonak*, (N.): Longer of two common kinds of bean. Cf. *tubáid*.
- am*, (S.): Sometimes used for stress or emphasis; sometimes for agentive case (vowel variable).
- amáz, amakaid*, (Av.): Near here. See *az, anakaid*.
- ambáip*, (N.): Dog. E. g. *Anak ambáipə máip, unak ambáipin*, "This is a male dog, that is a female". See *jána*.
- ambáno*, (N.): A variety of *agáip* (q. v.).
- améljo*, (V.): I dig, or break up, the ground (*Ju améljo*). Cf. *pogéljo*.
- amí*, (N.): One kind of *ca* (q. v.).
- amoréna*, (Av.): Rather near. See *amáz, angínjə, ténges*.
- amu*, (N.): 1. Yams, in general. (Food: supplementary to *Mabu*.) See *kúndjə*.  
2. Same word is used by its owner in calling a pig.
- amúnak*, (N.): Sore, tumour, etc. See *tédə*.
- an*, (N.): Man. *Ju an Lénki*, "the land of the Lenki men". See *agáli, pjarə-an*.
- ánakaid*, (Av.): Elsewhere. *Anakaid, ámakaidə gandéljo*, "I look here & there".
- ánda*, (N.): Dwelling-house *Endánda*, "women's house" (q. v.).



- andak(or)*, (Av.): To, or inside, a house. E. g. *Aijú ibám ungóp nambám andák pírálo*, "When it rains, I stay indoors". See *kog*.
- andák*, (Aj.): Big, long, wide, important, admirable. E. g. *Gamúnk agáli andák*, "The Headman is an important person". *Endági Láí andák*, "The Lai is a big river" (or: "is running high"). See *jále*.
- andakáid*, (N.): Track leading to a house.
- andakamáp*, (N.): The precincts of a house. For spelling variants, cf. *kamáp*.
- andaljámpu*, (N.): Veranda-roof. See *maulis*.
- andakórá*, (N.): Middle (pig) room of *endánda* (q. v.).
- andapínk*, (N.): Man skilled in building. See *ánda*.
- andeáp*, (N.): One kind of *ca*.
- andeljám*, (V.): There is a swelling. E. g. *Iledém námba narám, ungónjə janúnk andeljám*, "A mosquito bit me, so the skin is swollen".
- andigi*, (Av.): In friendly fashion. E. g. *Andigi píljamáno*, "We act in a friendly manner". *Nambám imba andigipíljo*, "I make friends with thee". *Andigipínk*, "a friend". See *pínk*, *agáli*.
- andíp*, (Av.): Now, today. See *indúp*, *epápu*.
- ándjə*, or: *an(d)úš*, (Aj. & Av.): Where, whence, whither. E. g. *Gamúnk (ju)-ándjə káljə?* "Where does the Headman live?" *Káid ank andjəpínk?* "Whither does this road lead?" See *andogónjə*, *epéljo*.
- andjíljo*, (V.): I tie, fasten. E. g. *Irə kendém andjíljo*, "I tie timber with junglevine". See *te: píljə*.
- ánd(j)u*, (N.): Woman's breast (cf. *cangáli*); milk from breast.
- andogónjə*, (Av.): Where? Whither? E. g. *Gamúnk (ju)andogónjə káljə?* See *ándjə*.
- andugúp*, (Av.): When? Cf. *ungóp*.
- áni*, (N.): Laiap word for "mother" (direct address). See *máma*.
- anjə*, (S.): Possessive & locative ending. (Vowel variable.)
- angadínk*, (N.): One kind of *amu* (q. v.).
- angáid*, (N.): Beard, whiskers. See *wái*.
- angap*, (N.): Jaw, jawbone.
- angára*, (N.): One kind of *ca*.
- angarərinék*, (N.): One kind of sea-shell (obtained by trade from Papua). See *cáirínk*.
- angariránk*, (N.): Banana-tree. See *cairánk*.
- angáro*, (N.): Banana (fruit). *Angáro cag*, "immature banana"; *angáro wambák*, "mature banana"; *angáro porábai*, "ripe enough to eat".
- ángə*, (N.): Fruit of pandanus (*angiránk*).
- angínjə*, (Av.): Here, hereabouts, now. E. g. *Angínj epéljo*, "I am coming along here". *Kána angínjə*, "During this month". Cf. *amoréna*.
- angiránk*, (N.): Pandanus palm. See *ángə*, *túli*.
- ank*, (Demonst. Aj. & Pn.): This, these. Cf. *unék*.
- ap(i)*, (Pn.): Who? Idiomatic phrase: *Imba kenk ap?*, "What is thy name?" Cf. *ag*.
- apínjə*, (Aj.): Whose?
- áre*, (N.): Tattoo, made by cutting skin. E. g. *Nambám áre arokójam njólo*, "I have got a tattoo-mark, made with an *arokoi*". Cf. *kam*.

- ariduk*, or: *arimand(i)*, (Av.): Afternoon. E. g. *Arimándi nambám ibáro*, "I shall come in the afternoon". *Arimandjil (j)ám*, "It is afternoon".
- arink*, (Aj.): Old. E. g. *Anda arink*, "an old house". See *wambák*.
- arokói*, (N.): 1. One kind of *mabu* (q. v.). 2. Sharpened stone used for tattooing skin. See *áre*.
- aropíljo*, (V.): I run, I walk quickly. E. g. *Agáli unak épe aropínk* [habitual form of verb], "That man is a good runner". Cf. *moropéljo*.
- áru*, (N.): Bamboo used in making fire by friction. See *képo*.
- arúb*, (Pn.): They, them, etc. (plural). Cf. *oráb*, *urúb*, *ogóid*.
- arumali*, (N.): Ant. See *cipurali*.
- au(e)*, (Av.): Well; pleasurably affected; etc. E. g. *We unak au-káljo*, "I am pleased with that song". *Pi ánkə nambám auəkáljo*, "I am glad at this news". *Korákə nig au pium*, "At midday it is good to be in the sunshine". Also used as exclamation (same sense).
- auəpibai*, (Aj.): Good, pleasurable, etc. E. g. *E imbánjə, unak auəpibai, nambám auəkáljo*, "Thy garden is pleasant, I like it". *Auə pibaeljám*, "That is nice!" See *épe*.
- auciljo*, (V.): I carry (a person) on my shoulders. E. g. *Námba wáne andák auciljo*, "I carry the child to the house". Cf. *pindjocíljo*.
- augwíljo*, (V.): I pull out. E. g. *Jag iri augwíljo*, "I pluck a bird's feathers". See *táni*.
- áuri*, (N.): One kind of *mábu*.
- (a)w*ai*, (N.): 1. Seed of edible vegetable. 2. Kind of clay used for decorating the skin. See *lind*.
- a(z), (Av.): Here. E. g. *Unk azə cer*, "Put it here". See *amáz*, *amoréna*.
- b, or: *p*, (S.): 1. And, together with. Example: see under *abára*. Cf. *pípə*.  
2. Signifying interrogation. E. g. *Ibáb, nda?*, "Has he come, or not?"  
3. For use in comparative sense. See example under *nu*.
- ba, or: *mba*, (Pn.): He, she, it, him, her. E. g. *Nambám ba piápalo*, "I have hit it".
- bálu*, (N.): Man's or woman's ceremonial wig. See *cáu*.
- bána*, (N.): Water-fowl.
- báua*, (N.): One kind of *mábu*.
- bérə*, (N.): Compensation (in native law). See *njiljo*, *mailjo*, *jánu*.
- biribái*, (Aj.): Unmarried (of a woman who has long been so). Cf. *mabukai*.
- bóna*, (N.): Common local tree.
- boəgén*, (N.): Small fly. See *wambéna*.
- búi*, (N.): Star, planet.
- búlu* [Post-culture-contact]: Aeroplane.
- búrə*, (Aj.): Full, in reference to moon (*Kána búrə piljám*).
- ca, (N.): Marsupial animals in general. E. g. *Ca pánga Kánda*, "Look at the animal's pouch".
- cábə*, (Aj.): Dry. E. g. *Ir ank cábə*, "This wood is dry". See *ljágalabái*.
- cabuiljám*, (V.): It is becoming dry. E. g. *Endági unak cabuiljám*, "That creek is drying up". See *tuneljám*.

- cága*, (N.): District immediately South of Laiap (also spelt *Tchaga* & *Tsaga* : for linguistic application, cf. "Oceania", XIX : 3).
- cagái*, (N.): Laiap word for water. See *endági*, *ivə*.
- cagə(bai)*, (Aj.): New, raw, etc. E. g. *Anke nu cágə*, "This is a new net-bag". *Irə cágə*, "green (growing) timber". *Mábu cágə cǐjám*, "There is some raw sweet-potato". Idiomatic phrases : *Cágə rǐljo*, "I awake" (cf. *piəle-léjo*). *Cagə píljə*, "I am better (in health)". See *enénk*, *nan*.
- cái*, *cáiránk*: Laiap names for *angáro*, *angariránk* (q. v.).
- cáirínk*, (N.): Papuan sea-shell. See *angárərínk*.
- cajólo*, (Aj. & Av.): Good, well, etc. E. g. *Anda ank jaribibai*, *cajólo pag*, "This house is much decorated, it is very fine". *Cajólo píljə*, "I act rightly, behave well". See *épe*.
- cambái*, (N.): Small kind of cane which grows wild. See *kémþə*.
- cambárə*, (Aj.): Decorated according to a certain convention. E. g. *Kilimbə kalimbə cambárə kaljám*, "It is decorated with such & such lines". See *jaribibai*.
- cambéljo*, (V.): I barter, I buy. E. g. *Mábu aipím cambéljo*, "I buy mabu with salt".
- cámbu*, (N.): Untruth, nonsense, etc. E. g. *Cámbu réno*, "Thou art talking rubbish".
- candálu*, (N.): Kind of ginger-plant. See *cangái*.
- cánə*, (N.): Ditch, drain. See *pjagám biljo*.
- canim*, (N.): Fruit of a gourd-type plant, hollowed out & used as bottle. See *endagipénk*.
- cangái*, (N.): Kind of ginger-plant. E. g. *Agáli kágas cangái ceráo* (or: *pogáo*), *kóro kirúmendə palénk*, *unə naimám cangai-agáli lenk*, "When the Initiates have planted ginger in the jungle, & have spent four days & nights there, we call them ginger-men". See *candálu*.
- cangáli*, (N.): Chest, breast, front of body (man or beast). See *andju*, *tomba*.
- cáu*, (N.): Man's wig, made of cut-off hair worked into growing hair. See *bálu*.
- cegéljo*, (V.): I obey, listen obediently. E. g. *Pi imbánjə cegéljo*, "I accept what thou sayest". See *ciljo*.
- ceréljo*, (V.): I put ; I plant (only in case of *cangai* — q. v.). E. g. *Ir iránjə cévero*, "I shall put some wood on the fire".
- cilicili* [Post-c.-c.]: Manufactured cloth of any kind.
- ciljo*, (V.): I hear, listen, understand, smell, carry. E. g. *Tundúm épe ciljo*, "I smell a good smell". *Pindjə ciljo*, "I carry a load." Idiomatic phrases : *Irə ciljo (nigə ciljo)*, "I get warm by the fire (in the sun)". *Ciljám*, "there is, there are". See *cinə*, *endociljo*, *káljo*.
- cimbə*, (N.): One kind of *ca*.
- cinə*, (V. & Verbal N.): *Omendamendápə ba cinə*, "He knows everything". *Nambám agáli pi: cinə*, "I am a man who listens to what he is told ; an obedient man ; a wise or knowledgeable man". *Cinə*, "there is, are (habitually)". See *ciljo*, *cegéljo*, *gandéljo*.
- cipurali*, (N.): Ant. See *arumali*.



*da*, or: *nda*, (Av.): No, not. E. g. *Námba da*, "Not I". See *na*.

*de*, (Av.): See *nde*.

*di*(*nak*), or: *ndi*, (N.): Seed, flower, unripe fruit. E. g. *Tánu di*, "blossom on wild-flowers". *Irəndi*, "seed, etc. of tree or plant". See *du*.

*diljo*, (V.): I give (when indirect object is first or second person). Cf. *mailjo*.

*dok*, or: *ndok*: Laiap form for *unak* (q. v.).

*doráb*, or: *ndoráb*: Laiap form for *oráb* (q. v.).

*du*, (N.): Ripe fruit. E. g. *Mamun-di nəljo*, "I eat a mamun-berry". See *di*.

*dub*, or: *ndub*: Laiap form for *urúb* (q. v.).

*dúma*, (Av.): Day after to-morrow.

*dumakín*, or: *dumakón*, (Av.): Four days hence.

*dumakóljə* (Av.): Five days hence.

*dumáljə*, (Av.): Three days hence.

*e*, (N.): 1. Tears, wailing. E. g. *E rəljo*, "I weep". Cf. *erəljo*: "I finish".

2. Garden. *E karái*, "garden work". *Mabu e*, "sweetpotato garden".

*E kána*, "the time (months) it takes to bring unused land under cultivation". 3. *E* is also sometimes used as expression of assent. See *o*.

*e*: *pink*, (N.): Man skilled in garden-work. See *píljo*.

*eljaka(e)ljo*, (V.): I am sorry, ashamed. E. g. *Nambám énda wagamánjə únka njépəla eljakaəljo*, "If (when) I have taken another man's wife, I regret it". See *kóndo*.

*eljakáo*, (Av.): Covertly; slowly. E. g. *Nambám uá eljakáo jarəpəreljo*, "I hid the axe in a good hiding-place". *Eljakáo ra*, "Speak (thou) slowly; Speak in a whisper". See *kágare*, *eljakáljo*.

*eljóg*, (N.): Tree whose bark is made into twine for making net-bags, etc.; the bark-less wood is used for tattooing. See *kam*.

*em*, (S.): Chiefly instrumental in meaning (vowel variable). See *agim*.

*émba*, (Pn.): Laiap form of *imba* (q. v.).

*enabúri*, (N.): Perspiration. *Enabúri pium*, "I (you, etc.) perspire".

*enda*, (N.): Woman. E. g. *Enda agalinjink*, "The woman is married". See also *njíljo*, *llagaljo*.

*endagali(b)*, (N.): People (lit.: women & men), sometimes indicating presence of both sexes, sometimes not.

*endági*, (N.): Water, river, creek. *Endági pére*, "a lake". *Endági tog*, "a bridge". *Endági lewál*, "water in hollowed-out wood used as mirror". *Endágipénk*, "water-bottle". See *cagái*, *ive*.

*endánda*, (N.): Three-roomed house (men's & women's eating-room, pigs' dormitory, women's dormitory).

*endénk*, (N.): Mother (cf. *máma*). *Uá-endénk*, "axe-handle".

*endocíljo*, (V.): I get warm (by fire only: cf. *cíljo*).

*éne*, (Av.): Not yet. E. g. *Anda éne píró*, "I am not going to build the house yet".

*enénk*, (A.j): New. E. g. *Anda enénk ciljám*, "There is a new house". *Wáne enénk*, "a new-born child". See *cágə*, *nan*.

*Ena*, (N.): Mt. Hagen & Wabag vernacular name for those who speak *Caga* language (*Ena-pi*).

- epápu*, (Av.): Now. E. g. *Wabága karáo epápu az epéljo*, "Having been at Wabag, now I come here". See *indúp*.
- ép(e)*, (Aj. & Av.): Good, well, etc. E. g. *Anda épe pag*, "a very good house". *Agáli épe, ungóm endagáli pialanaínk, énda pagonanjínk*, "A good man is one who does not fight with people or seduce women". See *cajólo*, *káme*, *aupibai*.
- epéljo*, (V.): I come. E. g. *Andja karáo épale?* "Whence comest thou?"
- er(et)*, (Av.): Quite, completely. *Eréb?* "Is that all?" *Eret*, "That is all; Entirely; etc.". See *eréljo*.
- eréljo*, (V.): I complete, I finish. E. g. *Námbe mánda pidága gandáu eréljo*, "I am completing an inspection of the whole sky-line". See *werepiljo*.
- erenínk*, (N.): Wife. E. g. *Erenínk nánja menddi*, "I have one wife". See *enda*.
- gajám*, (N.): Parasitic insect (domestic).
- gálua*, (N.): Common kind of bird.
- gamúnk*, (N.): Headman of a hamlet, in native law. Cf. *pója*.
- gandéljo*, (V.): I see, look (at), take care of, take care lest. E. g. *Gandáua káljo*, "I am looking (for some time, without intermission)". *Kanabár ciljám, imba nára gandáu*, "There is a snake about, look out lest it bite you". *Námbe ména gandénk(i)*, "I habitually look after pigs". *Námbe karaipínk man' unka gandénk*, "I know that method of doing the work". See *cínk*.
- gánegana*, (N.): Parasitic insect (domestic).
- garabái*, (Aj.): Unmarried, in reference to man of any age. Cf. *paránk*.
- gi*, (N.): Laugh, laughter. See *giwárljo*.
- giágia*, (N.): Common kind of bird.
- giéna*, (N.): Cold, cough, sneeze. E. g. *Imba giéna piljám*, "Thou hast a cold". Cf. *kúba*.
- gínka*, (N.): Arm. *Gínka trorélja*, "right arm". *Gínka kója*, "left arm".  
Idiomatic phrase: *Nambám imba ginke díljo*, "I help you".
- gínkægap*, (N.): Hand (either right or left).
- gínkægindúp*, (N.): Finger-nail.
- gínkægondə(uk)*, (N.): Finger.
- gorálə*, (N.): Head-dress (male) made of fibrous material from *togág* tree (q. v.). See also *tajínk*.
- gúbi*, (N.): 1. Bark of *togag* tree. 2. One kind of arrow. See *télja*, *riwándu*.
- gubi*, (N.): Common kind of bird.
- gumábai*, (Aj.): Sick, ill. E. g. *Agáli gumábai miníljo*, "I am nursing a sick man". See *gumíljo*.
- gumíljo*, (V.): I am ill, I am dying. E. g. *Unka gumərám*, "He has died". *Wámbe gumábai*, "He died long ago". Idiomatic phrase: *Kána gumiljám*, "The moon is in its last phase". See *gumabai*, *jainə*.
- gurúmə*, (N.): Common kind of bird.
- i*, (N.): Excrement. The verbal form is: *I réljo. I na reljám*, "He has constipation".
- ibaába*, (N.): Spider. *Ibaába-ánda*, "cobweb".

- ibi*, (Aj.): Male (of lower animals). See *káli*, *marakai*.
- ibíljo*, (V.): I bend. See *jánda*.
- iciljo*, (V.): I lie in wait. E. g. *Agáli pialánjə iciljo*, "I am waiting to kill a man". Cf. *maliciljo*.
- ig*, (Aj.): Only, alone. E. g. *Unakigib?*, "Is that the only one?"
- igo*, (N.): One kind of *agáip* (q. v.).
- ikinínək*, (N.): Son. Cf. *wanénək*.
- iled*, or: *iler*, (N.): Smaller of two local kinds of mosquito. See *óljə*.
- im*, (N.): Animal food (in general) eaten by pigs. *Mena-imju*, "rooting-ground for pigs". See *kangáb*, *nénə*, *pópə*.
- imáirə*, (N.): Ridge-pole of house.
- imámbu*, (N.): 1. Breath. E. g. *Námba imámbu pium*, "I am out-of-breath". *Nambám imámbu nəljo*, "I am getting my breath". 2. Shadow of a person. E. g. *Korákə nambánj imámbu jaganúk*, "At midday my shadow is short". See *wajənək*.
- imba*, (Pn.): Thou, thee, to thee. E. g. *Imbatánək imba pilino*, "You are hitting yourself". *Imba ápi?*, "Who are you?"
- imbánjə* (Pn.): Thine. But cf. *imbatarə*: "thy clan".
- imbu*, (N.): Quarrel, anger. E. g. *Imba unək imbu kaljam*, "He is cross with you". *Imbu kaljam*, "There is a quarrel". Cf. *ingi*.
- imindjil(j)ám*, (V.): It is evening, dusk, twilight. See *ju*.
- inə*, (Aj.): Female (of lower animals). See *marakai*, *ibi*.
- indúp*, (Av.): Now, today. E. g. *Indúpə námba Wabagə paró*, "I am going to Wabag today". See *andíp*, *epəpu*.
- injaláp*, (N.): One kind of *ca*.
- ingi*, (N.): Stomach, bowels, etc. E. g. *Inginjə pareljám*, *Ingi neljám*, "It is a case of diarrhoea, of belly-ache". Idiomatic phrase: *Námba ba ingi neljám (tómbe neljám)*, "I hate him". Cf. *imbu*.
- iránək*, (N.): Glans penis. See *póngo*.
- ir(ə)*, (N.): Wood, tree. E. g. *Irə teljám*, "The wood (fire) is alight". *Irénjə mangéljo*, "I fall from a tree". *Irə waepai*, "firewood". See *waéljo*, *irár*, & compounds of *ir* (infra).
- iragáli*, (N.): Jungle-dwellers (men so called by grass-land men). See *páu*.
- irár*, (N.): Fire. E. g. *Irarénjə mangéljo*, "I fall into fire". See *ir*, *jangéljo*.
- irədi*, *irədú*: See *di*, *du*.
- irəjanu(ək)*, (N.): Bark of a tree.
- irəjokə*, (N.): Leaves of trees & plants. *Irəjókə cágəpai*, "green (new) leaves".
- irəmánda*, (N.): One kind of *mábu*.
- irəmánək*, (N.): Tree-top.
- irəpínək*, (N.): Roots of trees & plants.
- irérə*, (Aj.): Hot. E. g. *Námba irérə pium* (or: *piljám*), "I am hot". *Anda (Mábu) irérə pium*, "The house (sweet-potato) is hot".
- irəténək*, (N.): Tree-trunk.
- irətú*, or: *irərú*, (N.): Piece of wood (larger than *teg* — q. v.).
- iri*, or: *id*, (N.): Hair, feathers, etc. *Junək-iri*, "the hair that grows on the skin". *Mena-iri*, "pig's bristles". *Raima-iri*, "cassowary feathers". See *jomantə*.



- š, (Av.): Down, downwards, down below. E. g. *Iš péljo*, "I go down-hill".  
*Anda iš kaljám*, "The house is down there". See *pundiné*.
- və, (N.): Water, river, creek. *Ivəpére*, "lake, pond". See *cagái*, *endági*.
- vəkambəmáu, (N.): One kind of *ca*.
- ábə, (Av.): Quickly, immediately. E. g. *Jab' ip*, "Come (thou) quickly".  
*Pi jábəjábə réno, nambám na ciljo*, "They talk very quickly, I do not follow it".
- əepáu, (Aj.): Light (in weight). E. g. *Kána unək jaepáu piljám*, "That stone is quite light". Cf. *kénda*.
- əag, (N.): Bird of any kind. *Jagəráp*, "bird-trap". See *jagətúg*.
- əag, (Aj. & Av.): Well, able, enough, in good order. E. g. *Jágə káljo*, "I am well (in health)". *Nambám jag unək ciəla náəlap*, "I am not strong enough to carry it". *Jagə(ram)*, "Don't bother, it's all right". *Jágə pilino*, "Thank you (lit.: thou doest commendably)". *Imba jagəpínək*, "Thou art a benefactor". See *pínək*, *kápa*.
- əagáid, (N.): Anus. E. g. *Jagáidə tandjém epeljám*, "There is an issue of blood, it is a form of dysentery". See *tandjém*.
- əagan(uk), (Aj.): Little, short in length, small in quantity. E. g. *Endági jaganúk ciljám*, "There is a little water". *Ména jagán rabúm tógio, náro*, "I shall kill & eat two little pigs". See *tugúmbuljo*, *kólé*.
- əagətúg, (N.): Bird's egg. Also called: *jagəkárai*, *jagəkápa*.
- əaginéljo, (V.): I leave, let go, forget. E. g. *Námə Wabagə jaganaréljo*, "I have just left Wabag". See *kaməciljo*.
- əagipiljo, (V.): I tie, bind, fasten. See *tambúljo*, *liangéljo*.
- əáinə, (N.): Sickness, disease. E. g. *Námə jáinə piljám*, "I am ill". *Jáin' andákə Laiáp epeljám*, "There is an outbreak of some fatal sickness in the Laiap". See *gumiljo*.
- əále, (Aj.): Big, strong, wonderful. *Kána jále*, "a big stone". See also *jálo*.
- əálo, (N.): Widow. E. g. *Jálo jále*, "a fat widow woman". See *waljakái*.
- əamáp, (N.): Liver (in native anatomy).
- əamári, (Aj.): Clever, intelligent. *Wanáku jamári*, "a smart girl".
- əambáli, (N.): Pubic covering worn by men (herein called *loincloth*), made of twine. See *əljo*.
- əámi, (N.): Roof. E. g. *Naimám ánda jənkím jámi piljamáno*, "We are roofing the house with grass".
- əána, (N.): 1. Dog. See *ambáip*. 2. Pig-bone needle used in making *mand*, *əambáli*, & *tajínək*. See *kepə*.
- əándə, (N.): 1. Bow; military activity. E. g. *Jándə ibiljo*, "I draw the bow".  
*Cága jándə piljám*, "There is war in the Caga". 2. One kind of banana.
- əandapiljo, (V.): I carry a bow, I am armed. *Jandapínək*, "fighter, enemy".
- əandárə, (N.): Spear. E. g. *Jandarém agáli jənkénjə piáro*, "I have speared a man". See *piljo*.
- əandéljo, (V.): I cut (off). E. g. *Irá wénkə jandéljo*, "I cut off the branches of a tree". See *pogéljo*.
- əánə, (N.): Bridge, bed-stead. See *tog*.

- janu(nk)*, (N.): Skin, flesh; bark of tree; one kind of compensation (in native law). E. g. *Enda lagúpala, janúnka bére píáu nambatáre mailjo*, "If I partner a woman in courtship ceremony, making a payment I give it to my clan". See *bére, junak*.
- jangéljo*, (V.): I burn, I cook. *Ne jangába*, "cooked food". *Aip irə pjandara, robáo, jangéljo*, "Having put wood in salt-water & taken it out, I burn it". See *robéljo, jawéljo, irár, kagililjo*.
- jángimau*, (N.): Long grass. E. g. *Ju ámakaidə jángimau ciljám*, "This neighbourhood is grass-land". See *jenk*.
- jangopagéla*, (N.): Bird of prey. See *kámbi, lagipám*.
- janak*, (N.): Small sea-shell, used for personal adornment. See *jenk*.
- jári*, (N.): 1. Gardening-stick. 2. Decoration, personal or domestic.
- jaribibái*, (Aj.): Adorned, decorated. Example: see *cajólo*.
- jaropíljo*, (V.): I hide (trans. or intrans.). E. g. *Uá jaropíljo*, "I hide the axe".  
*Agáli unak jaropínk*, "That man behaves in secretive fashion". See *eljakáo*.
- jawál*, (N.): Casuarina tree. See *kaépa*.
- jawéljo*, (V.): I cook in underground oven. See *jangéljo*.
- jenk*, or: *janak*, (N.): Long grass. See *jángimau, mauili, jámi*.
- jóle*, (N.): Payment. E. g. *Enda jóle mailjo*, "I give due payment for a wife".
- jomántə*, (N.): Hair. E. g. *Kanabár jomántə jangéljo*, "I singe a snake". See *iri*.
- jómo*, (Aj.): Unmarried. E. g. *Wanáku jómo*, "an unmarried girl". See *mabukai*.
- jópə*, (N.): Whistling. *Jópə réljo*, "I whistle".
- ju*, (N.): Ground; inhabited place, hamlet; district; time. E. g. 1. *Ju awái pógéljo*, "I plant vegetable seeds in the ground. 2. *Ju naimánjo Tiljamándə*, "Our hamlet is Tilyamunder". 3. *Ju mánda*, "mountainous district". *Ju pára*, "a plain". 4. *Ju jungiljá mungóp náima cagəramána*, "Day is dawning when we wake". *Niglinak pjagaeljám, unak ju jungám*, "The sun has risen, it is morning". *Ju gwiljám*, or: *ju kúrakúra*, "It is evening, twilight, dusk" (See *imindjiljám*). *Ju korəlám*, "It is dark". *Ju kug*, "Night-time". *Ju wabágs piljám*, "There is lightning". *Ju wámba*, "former time(s)". *Agáli medəsin njépala, jáina bánjo jumendə jaruléa*, "He took medicine, & after-a-time his sickness ended". See *téndə*.
- júbonjeméndə*, (Aj.): Eighteen.
- júbonjeráb*, (Aj.): Nineteen.
- júbonjatéb*, (Aj.): Twenty.
- juəkója*, (N.): Cliff, steep bank of earth.
- júgə*, (N.): One kind of *agáip*.
- jugiljo*, (V.): I hang up. E. g. *Endagipénk jugurái kaljám*, "A water bottle is hanging there".
- jul*, (N.): Scabies, itching skin-complaint.
- júi*, (N.): Jungle-rat. *Jui-ne*, "tracks made by rats". See *konai*.
- juiipíljo*, (V.): I scratch my skin. See *jui*.
- júli*, (N.): Hole; valley; weeds, or grass; light, or torch. E. g. *E júli piljo*, "I weed the garden". See *wabúljo, tombéljo, kia, paréljo*.
- julipíljo*, (V.): I bury. E. g. *Kána julipíljo*, "I bury a stone". See *kumbupíljo, máru*.
- jumbánk*, (N.): Ancestor, ancestral spirit, descendant. See *wajénak*.

- junk*, (N.): See *janu(nk)*.
- jutánk*, (N.): Owner of ground. E. g. *Agáli unkə jutánk*, "The land belongs to that man". See *tank*.
- juínk*, or: *juínki*, (Aj.): Five. See *kundáp*.
- kabiljiljo*, (V.): I turn (over). E. g. *Jarim ju kabiljiljo*, "I dig the ground".  
*Irə kabiljiljo*, "I turn a log over". See *ɸogéljo*.
- kabióro*, (N.): One kind of *libáno*.
- kaéljo*, (V.): I omit, desist, am far from, etc. E. g. *Agáli unkə kaéljo*, "I avoid that man". *Muripénk nepəlóneljam*, *ɸena kaéljo*, "The pipe has fallen, it doesn't matter". *Pi kaéljo*, "I refrain from speaking". *Endági kaépala ib*, "Come away from the water". *Imba kaja!* "Keep quiet!" or: "You are not to come, go, or do (whatever the context requires)". See *káljo*, *kuriljo*.
- kaépa*, (N.): Casuarina tree. See *jawál*.
- kágare*, (N.): Whisper. E. g. *Nambám imba kágare réljo*, "I whisper to you". See *eljakáo*, *ɸiwá*.
- kágas*, (N.): Forest, jungle. *Ju kágas*, "jungle country". *Kagas-agáli*, "jungle-dwellers". See *ajandák*, *iragáli*.
- kagəpíljo*, (V.): I fence (in). E. g. *kagəpíljo*, "I put fence round garden". See *kami*.
- kagəréljo*, (V.): I cut. E. g. *Kundjúmə kéndə kagəréljo*, "I cut vine with knife". See *roméljo*.
- kagililjo*, (V.): I burn, I cook. See *jangéljo*.
- káid*, (N.): Road, outside doorway of house. E. g. *Wabagə káid*, "the track to Wabag". *Káidə ɸéljo*, "I go for a walk". *Káidə ɸiəréljo*, "I bar the door".  
*Amakáid*, "hereabouts". *Laiapəkaid*, "in the Laiap". See *karín*, *kainámbu*.
- káidi*, (N.): Cloud. E. g. *Káidi tog larúm*, "The clouds emit thunder".
- kaidikiš*, (N.): Sky. E. g. *Kaidikiš ɸumpúri kaljám*, "The sky is blue".
- kailéljo*, (V.): I put outside. E. g. *Ainə nuínjə ɸareljám unk námba kailéljo*, "The sweet-potatoes that are in the bag I tip (them) out".
- kailjo*, (V.): I light. E. g. *Táni kailjo*, "I light a grass torch". See *kia*.
- kaimár*, (N.): Dirt. *Kaimarám*, "it is dirty". *Námba kaimáre ciljám*, "I am dirty". See *kaimbu*.
- káimbu*, (N.): Ablution. *Námba káimbu ɸiljo*, "I wash myself".
- kainámbu*, (N.): Doorway within house. See *káid*.
- káinə*, (Av. & Prep.): Amidst, in the middle. E. g. *Endági ɸére méndə káin' ungónje ciljám*, "There is one pond, in the middle of that (place)".
- kajél*, (N.): White Bird-of-Paradise. See *timáro*.
- káka*, (N.): Vegetable matter used for manuring gardens. E. g. *Móndo káka iš cer*, "Dig the manure in under the mound".
- káls*, (N.): Common local tree.
- káli*, (Aj.): Castrated male (of lower animals). See *maip*, *ibi*.
- káljo*, (V.): I am, I live, I stop still or inactive, I stand. E. g. *Imba me káre*, "You just wait". *Karéna*, "Let him stay; Let it be". *Karenkéɸ*, *na karénk?* "Is he still alive, or not?" *Irə kaljám*, "There are trees (growing)". See *ciljo*, *ɸalénk*, *ɸiljo*, *kaéljo*, *karéljo*.



- kam*, (N.): Tattoo-mark. E. g. *Nám̃ba kam eljóg p̃ogalím jangéljo*, "I burn a tattoo on my skin with stick cut from *eljog*-tree". See *áre*.
- kamág*, (Av.): Outside, out-of-doors. E. g. *Kamág ba p̃iljám*, "She is sitting outside the house". See *kamánda*.
- kamánda*, (Aj. & Av.): Outer, out, outside. E. g. *Kamánda ljánga*, "fire-place of outer room of *endanda*". *Wabágə njo kamánda raníljo*, "I pull out an eel which I have caught". See *kamág*.
- kamáp(i)*, or: *jukamáb*, (N.): Ceremonial meeting-place of *tarə*.
- kambéljo*, (V.): I break (trans. & intr.). E. g. *Endagipénkə kambeljám*, "The bottle breaks".
- kámbi*, (N.): Bird of prey. See *jangopagēla*, *lagipám*.
- kambíljo*, (N.): Butterfly.
- kámbu*, (N.): Mouth, lips, muzzle. *Kámbu kiš*, "upper lip". *Kámbu iš* "lower lip". See *nenkakaid*, *minam-buljo*.
- kambúljo*, (V.): I fill. E. g. *Endagipénk kambúljo*, "I fill up a bottle".
- káme*, (Aj. & Av.): Good, well, etc. E. g. *Agáli káme*, "a good man". *Imba káme p̃iu kaljíp?* "Are you quite well?" See *épe*.
- kaməcíljo*, (V.): I lose, I forget. See *jaginéljo*.
- kámi*, (N.): Fence, partition. E. g. *E kámi*, "garden-fence". *Ména kámi*, "partitions between which a pig sleeps in *endanda*". See *kópə*, *kagəp̃iljo*.
- kána*, (N.): 1. Moon, month. 2. Stone, rock. *Kána raciljám*, "There is a new moon". See *aijú*, *nan*.
- kanabár*, (N.): Snake. See *jomántə*.
- kanáu*, (I.): Expression of surprise or pain.
- kanóp* [Post-c.-c.] Maize, sweet-corn.
- kangáb*, (N.): Grub. See *im*.
- kánkio*, (Aj.): Red, reddish. E. g. *Agáli ank janúnkə kánkio karénk*, "This man is a red-skin (i. e. not so brown as average Highlander)". Now applied also to white men. See *koni*, *pumpud*, *karebiabai*.
- kápa*, (N.): Egg, eye-ball. See *lenk*, *jagətug*.
- kápa*, (Aj.): Enough, good enough, etc. E. g. *Ir unk kápa*, "That is enough wood". *Nám̃ba karái kaparáb*, "I am able to work". See *jag*.
- kar*, (N.): Red earth. See *karebiabai*.
- karái*, (N.): Work (especially agricultural); pig's fat; bird's egg. E. g. *Karái cag unk p̃uberáu pínki*, "Making a new garden is hard work". *Karái p̃iljo*, "I work". See *jagətúg*, *ména*.
- karánk*, (Aj.): Seven.
- káre*, (N.): Ear. *Agáli káre p̃ojárai*, "a deaf man".
- karebiabai*, (Aj.): Red, brilliant. E. g. *Kundjibibə karebiabai*, "The *kundjibib* flower is bright-red". *Nambám karebiabai pidág aukáljo*, "I like all red-coloured things". See *kánkio*.
- karéljo*, (V.): I stand (trans. & intrans.). E. g. *Trója karéljo*, "I stand erect". *Irə kámi karéljo*, "I erect a wooden fence". See *káljo*.
- karénk*, (V.): Habitual form of *káljo* (q. v.).
- karin*, (N.): Road, etc. See *káid*.
- keáli*, (N.): Rain. See *aijú*, *kúle*.

- keəpəljo*, (V.): I cut (body or skin). E. g. *Nambánjə jánu keəpəljo*, "I cut myself".
- keg*, (N.): Tongue (anatomical). Cf. *pi*.
- kegənára*, (N.): Insect that bites or stings (non-domestic).
- keleljám*, (N.): Marriage. E. g. *Unk keleljám jag, na ancildám?* "Is that marriage in order, or not?" See *keléljo*.
- keléljo*, (V.): I marry, I consummate marriage. Term used only by male party. Cf. *njiljo*.
- keljəkéljə*, (Aj.): Slippery, apt to slip. E. g. *Ju keljəkéljə piljám*, "The ground is slippery". *Namba keljəkéljə piljám*, "I am slipping". See *libiljo*.
- kéma*, (N.): Bamboo knife. See *kúndju, láre*.
- kémpə*, (N.): Small kind of cane which grows near water. See *cambái*.
- kenái*, (N.): Fire-place, ashes. See *ljánga, tipis*.
- kénd*, (N.): Jungle-vine, or bark of tree, used for tying things. Also: woman's belt, in compound word *kurəkénd*.
- kénda*, (Aj.): Heavy, full. E. g. *Kénda pium*, "It feels heavy". *Tómba nambánjə kénda reljám*, "I am full enough to burst".
- kendemán*, (N.): Man permanently working for another.
- kénə*, (N.): Smoke. E. g. *Irə kénə rónkə pium*, "The fire is smoking too much". (See *pium*). *Muri kénə epeljám*, "Tobacco smoke appears". See *néljo*.
- kenéljo*, (V.): I wade, I ford. *Endági kenéljo*, "I ford a river". *Endági togónjə péljo*, "I cross a river by a bridge".
- kenəkə*, (N.): 1. Name. E. g. *Gamunakónjə kenəkém*, "in the name of the Headman". 2. Hind-quarters of man or beast.
- képə*, (N.): 1. One kind of *ca*. 2. Needle made of bamboo. See *jána*.
- képo*, (N.): Fire-stick. *Képo miniljo*, "I work the fire-stick". See *aru*.
- kéra*, (N.): One kind of *mábu*.
- kerái*, (N. & Av.): Highest place; above, on top, etc. E. g. *Andakerai*, "the housetop". *Káidi kerái kaljám*, "There are clouds overhead". See *kiš, uru*.
- kéru*, (Aj.): Strong, mighty. *Agáli kéru pag*, "a very strong man". See *mendokarai*.
- kéwa*, (N.): Tchaga name for country of the surrounding peoples. E. g. *Kéwa-agáli pidág agáli nenk*, "In the *kéwa* they are all cannibals".
- kia*, (N.): One kind of thin cane. E. g. *Kia júli épe teljám*, "A *kia* torch gives a good light". See *juli, kailjo*.
- kiagap*, (N.): One kind of *amu*.
- kiəkáljo*, (V.): I am crazy, stupid, etc. Verbal noun: *kiəkánk*. See *tairéljo*.
- kin(inək)*, (Aj): True. E. g. *Tind'anəkə kinink*, "This story is true". *Unk pi kintək nalénk*, "He does not speak the truth".
- kinjépe*: Laiap form of *kinink*.
- kirámbu*, (N.): Bracelet woven from rotang plant.
- kirúmend*, (Aj.): Four.
- kiš*, (Av.): Up, above, high. E. g. *Endági Lái kiš*, "The Lai is in flood". See *kaidi, kišiljo, kerai*.
- kišiljo*, (V.): I climb, ascend. *Kóre kišiljo*, "I climb a mountain". See *ɸjagaljo*.
- kiwág*, (N.): Common kind of bird.

- ko*, (Aj.): Bad. E. g. *Agáli ko*, "a bad man". *Káidə ko*, "a bad road". *Imbam irərə ko pípiljám*, "You have made a poor fire". See *kopərə*.
- koéljo*, (V.): I do ill, I do wrong. E. g. *Anda koeljám*, "The house is in bad shape". *Namba* [indirect object] *koeljám*, "I am in bad shape (ill-health, injury, etc.)". See *ko*, *kopərə*.
- kog*, (Av.): Inside. E. g. *Endagipénkə kog endági piljám*, "There is water in the bottle".
- kogálja*, (N.): Cockroach.
- kójk*, (Aj.): Laiap form for *kóle* (q. v.).
- kója*, (Aj.): Left (as distinct from right). See *trorélja*.
- kóle*, (Aj.): Little, unimportant, etc. E. g. *Ba jáinə kóle piljám*, "He is scarcely sick at all". *Wáne kóle*, "a small boy". See *jagán*.
- koleljiljo*, (V.): I come out. *Niglink koraljiljám*, "The sun rises". *Endági koraljiljám*, "it is a spring". See *ju*, *legwiljám*.
- kómau*, (N.): Bag made of bark-cloth.
- kómbag*, (N.): Female genitalia.
- kómbe*, (N.): Scar left by cut, sore, etc. *Kómbe pareljám*, "There is a scat".
- kombé*, (N.): Dream. *Kombé piljo*, "I am dreaming".
- kónai*, (N.): Laiap word for *júi* (Rat).
- konámbi*, (N.): Shield (military).
- kóndo*, (Aj.): Sorry, pitying. E. g. *Nambám imba kóndo pagə káljo*, "I am very sorry for you". Cf. *eljakaeljo*.
- kóni*, (Aj.): Red. See *kánkio*.
- kóngəmam*, (N.): Throwing-stick (military).
- kópə*, (N.): Outside wall of house. See *kámi*, *pjaro-án*.
- kopərə*, (Av.): Badly. E. g. *Namba karái kopərə pioneljam*, "I have done the work incorrectly". *Nambám imba kopərə piljo*, "I behave wrongly towards you". See *ko*.
- korák*, (Av.): Mid-day. Example: see *au*.
- kórə*, (N.): 1. Common kind of bird. 2. Wild sugar-cane. Cf. *lja*.
- kóre*, (N.): 1. Mountain-side (cf. *manda*). 2. One kind of *amu*.
- kóro*, (N.): Day. *Kóro pidág*, "the whole day", or: "daily".
- kwáka*, (Av.): Yesterday. *Kwáka kugám*, "last night". See *kúgə*.
- kúbə*, (N. & Aj.): Cold. E. g. *Kamánda kúbə piúm*, "It is cold outside". *Nambám kúbə káljo*, "I am cold". *Namba kúbə rónkə piljám*, "The very cold weather is affecting me". See *manda*.
- kug(am)*, or: *kugúmə*, (N. & Aj.): (At) night. E. g. *Indúp kug unk muəram*, "At this season, the night is short". *Kwaka-kugám*, "Last night".
- kugé*, (N.): Swamp, marsh. See *tái*.
- kúima*, (N.): Bamboo used for string of bow, & in house-building.
- kúle*, (N.): Rain. See *aijú*, *kedli*.
- kúli*, (N.): 1. Bone (of man or beast), bark-less tree or stick. E. g. *Agáli kúli*, "human bone". *Kúli agáli*, "emaciated man". See *pogáli*. 2. Tchaga name for adjoining part of Papua.
- kumbupiljo*, (V.): I cover. E. g. *Namba kána ju kumbupiljo*, "I cover the stone with earth". Cf. *julipiljo*.



- kundáp* : Laiap word for *juúnk* (q. v.).
- kúndjə*, (N.) : Yams, in general. See *amu*.
- kundjibíp*, (N.) : Common local plant & its flower.
- kundjiljo*, (V.) : I cut up, I extinguish. E. g. *Ména kundjiljo*, "I carve the pork". *Irár kundjiljo*, "I put out a fire". See *kundju*.
- kúndju*, (N.) : 1. Fighting-stick. 2. Bamboo knife. See *kema*, *lare*.
- kunúm*, (N.) : Scraps, rubbish.
- kúra*, (N.) : Woman's & girl's skirt, made of reeds or rushes. See *kend*.
- kúrakúra* : See under *ju*.
- kuriljo*, (V.) : I look for, I find. E. g. *Uá kuráo kaéljo*, "I cannot find the axe". *Uá kuriljo*, "I find the axe".
- kurúlə*, (N.) : Wind instrument (of music). *Kurúlə rəljo*, "I play the *kurule*". See *púpə*.
- agáp*, (N.) : 1. One kind of *amu*. 2. Testicle. See *póngo*, *iránk*.
- agápám*, (N.) : Bird of prey. See *jangopagéla*, *kámbi*.
- aján*, (N.) : Drum (made of hollowed wood & hide).
- ánda*, (Aj.) : Deep. E. g. *Endági Lái lánda*, "The Lai is a deep river".  
Idiomatic phrase : *Nigltnk lánda piljám*, "The sun is declining".
- angálu*, (N.) : Forehead (man or beast).
- arái*, (N.) : Shoulder. See *auciljo*, *pindjociljo*.
- áre*, (N.) : Bamboo knife. See *kéma*, *kúndju*.
- legwiljám*, (V.) : It comes forth. *Endági legwiljám*. See *koleliljám*.
- enək*, (N.) : Eye. E. g. *Agáli lénkə mündə kaljám*, "The man has eye-trouble".  
*Unk lénkə ko(jəbai)*, "He is blind". *Unk lénkə kápa tédə pink*, "He has chronic trouble inside the eye". See *kápa*. 2. Talkative person [from habitual form of *reljo*] (q. v.).
- enəkəljáp*, (N.) : Face. E. g. *Lenkəljapə nánjə kaimárə ciljám*, "My face is dirty".
- érə*, (Aj.) : Alive. E. g. *Imbánjə taránk unk lérə kaljáb ?* "Is your father still alive ?"
- liagaljo*, (V.) : I have sexual intercourse. E. g. *Nambám énda (agáli karénk) págəliagaljo*, "I have illicit intercourse with a (married) woman".
- liangéljo*, (V.) : I unfasten. See *tarəléljo*, *tambúljo*.
- libáno*, (N.) : Taro, in general. (Vegetable food, supplementary to *Mabu*): See *ma*.
- libiljo*, (V.) : I slip, lose my foothold. See *keljəkeljə*.
- liljo*, (V.) : 1. I injure myself. E. g. *Nambám irám liljo*, "I tear my skin on a stick". Cf. *Nambám irám imba piljo*, "I injure you with a stick".  
2. I make the movements of a dance. See *mali*. 3. Idiomatic phrase : *Endági liljám*, "The river is now a torrent".
- lində*, (N.) : Clay used for personal adornment. See *awai*.
- lino*, (N.) : Musical instrument resembling Jew's Harp (made of bamboo).
- liopómpeljamáno*, (V.) : We meet, have a meeting. *Endagáli liopómpelab*, "People are gathering".
- lir*, or : *lid*, (N.) : Edible fungus, found on trees & ground.
- liruám*, (N.) : Flying insect (domestic).
- lja*, (N.) : 1. Nose. 2. Sugar, sugar-cane.
- ljágalabái*, (Aj.) : Dry. E. g. *Ju ljágalabái*, "dry ground". See *cəbə*.

- ljáǵə*, (N.): One kind of grass. *Ljagəndi*, "seed of this grass".
- ljamán*, (N.): One kind of *ca*.
- (*l*)*jáŋga*, (N.): Fireplace; something burning or burnt. E. g. *Irə ljáŋga*, "ashes of burnt wood. *Jambali irarenjə tarám, ljáŋga ciljám*, "A loin-cloth fell in the fire: it is burnt to ashes". See *janǵeljo, kenai*.
- ljank*, (N.): Variant of *janǵ* (q. v.).
- ljaz*, (N.): Part of house immediately above outside doorway.
- ljéljo*, (V.): I detach. E. g. *Irəjǵanu tu ljéljo*, "I tear bark from piece of wood".
- ljémp(u)*, (N.): Scraps of chewed sugar-cane spat out of mouth. See *i*.
- ljo*, (N.): Excavation made for necessities of nature. See *i*.
- lónde*, (Aj.): Long, tall, etc. E. g. *Agáli lónde*, "tall man". *Irə lónde*, "high tree". *Káid ank lónde* (or: *londári*), "This is a long road".
- londéljo*, (V.): I am comparatively tall. Cf. *Námbe lónde*: "I am tall".
- lúki*, (N.): Common kind of bird.
- lubiljo*, (V.): I descend, come down. E. g. *Irə kišo lubiljo*, "Having climbed the tree, I come down". Cf. *kišiljo*.
- luiljo*, (V.): I play the fool. Habitual form & verbal noun: *luinǵ*.
- lumbiljo*, (V.): I unbar (door of house). See *káid*.
- lúnə*, (N.): Part of house where bags, bottles & shells are hung up.
- ma*, (N.): Taro, in general. See *libáno*.
- mabonjǵáro*, (Aj.): Seventeen.
- mabonjǵménd(ai)*, (Aj.): Fourteen.
- mabonjǵrǵb*, (Aj.): Fifteen.
- mabonjǵtéb*, (Aj.): Sixteen.
- mábu*, (N.): Sweet-potatoes, in general (Staple crop). See *áinə*.
- mabulúmp*, (N.): One kind of *amu*.
- mabukái*, or: *mabué*, (Aj.): Unmarried (of young woman). See *biribái, jómo*.
- maciljo*, (V.): I think, I remember. E. g. *Kámacerənaéljo, maciljo*, "I do not forget, I remember". *Nambám imba maciljo*, "I think of you". See *kaməciljo*.
- máco*, (N.): Thought, memory. E. g. *Máco píri*, "A memory remains". See *piljo, maciljo*.
- máǵə*, (Aj.): Tired. *Máǵə píum*, "I am tired".
- mailjo*, (V.): I give (when indirect object is in third person). E. g. *Nambánjə jǵnǵ uám pǵápala, nambatǵrə bérə piáu mamáka mailjo*, "If I cut myself with an axe, I make restitution to my clan by giving a *mamak*-shell". Cf. *diljo*.
- máip*, (Aj.): Castrated. See *káli*.
- máirəkáirə*, (N.): Back (anatomical). Cf. *nde*.
- máirəkúǵnǵ*, (N.): Back-bone (man or beast).
- mairénjə*, (Av.): Behind, at back of. Example: see *ra(d)jǵəpíljo*.
- majuleo*, (N.): Common kind of bird.
- makándə*, (N.): Mark, measurement. E. g. *Nambám ir ánda piánjə makándə píljə*, "I measure wood for house-building".
- mákimáki*, (N.): Line of people. E. g. *Mákimáki pǵrái kaljám*, "They are (ready to dance), having made a line".

- máli*, (N.): Dancing & singing. *Mali réljo*, "I am playing, having a game".  
See *pawai*, *liljo*.
- maliciljo*, (V.): I wait. E. g. *Nambám agáli maliciljo*, "I wait for a man".  
*Aijú tuagénə maliciljo*, "I wait for the rain to stop". Cf. *iciljo*.
- maliljo*, (V.): Laiap form of *maliciljo* (q. v.).
- máljə*, (Aj.): Attractive in appearance, pretty. E. g. *Enda mabué máljə*,  
"a pretty, & marriageable young lady".
- máma*, (N.): 1. Mother (direct address) & other female elders. Cf. *endénk*.  
2. Also used as exclamation of surprise admiration.
- mamákkə*, (N.): Gold-lip Pearl-shell (Papuan), used for personal adornment.
- mamánnkə*, (Aj.): Round (in shape). *Kána mamánnkə ciljám*, "There are some  
round stones".
- mámba*, (N.): Oil (obtained by trade from Papua) rubbed on the skin.
- mambapénk*, (N.): Bottle used as container for above. See *canim*.
- mamún*, (N.): Wild berry-bush. See *du*.
- mána*, (N.): Knowledge, skill. E. g. *Mána ank njespeljo*, "I have acquired  
this knowledge". *Námba máli lío manalénk*, "I am the teacher of the  
actions of the dance". See *njiljo*, *liljo*.
- mand(i)*, (N.): 1. Net-bag. See *nu*. 2. One kind of *libáno*.
- mánda*, (N.): 1. Mountain-top. Cf. *kóre*. 2. Cold. See *kúbə*.
- mandagáp*, (N.): One kind of *mábu*.
- mandéljo*, (V.): 1. I carry (in) a bag. E. g. *Námba ména jawápai mándju*,  
"I have brought some roast pork in my bag". Cf. *pindjociljo*, *mand*.  
2. I beget, bear, am born. E. g. *Irank di mandeljám*, "This is a fruit-  
tree". 3. I take out. E. g. *Mábu mandéljo*, "I dig out sweet-potatoes".
- mangéljo*, (V.): I fall. See *ir*, *irár*.
- mánnkə*, (N.): 1. Thumb. 2. Tree-top. 3. Back of neck (cf. *pendóg*).
- mapúnə*, (N.): One kind of *ca*.
- marakái*, (Aj.): Female (of lower animals). E. g. *Ména-íbi ména-marakái  
páljə*, "The boar has intercourse with sow". See *inə*.
- maráp*, (N.): Belt, sometimes supporting loincloth, etc., sometimes (as in  
case of small boys) nothing at all.
- márə*, (N.): Tree, & its leaves (used for head-decoration by men).
- marít*, (N.): Swamp, marsh. See *kuge*, *tai*.
- máru*, (N.): Grave. E. g. *Agáli máru piljo*, "I bury a man". Cf. *julipiljo*.
- máu*, (N.): Barrier. E. g. *Unkə káidə máu cerái kaljám*, "There is a barrier  
(put) on that track".
- masláí*, (N.): One kind of *ca*.
- máuli*, (N.): Long grass, used in house-building. See *jenk*.
- maul(u)is*, (N.): Porch in front of house. See *andaljampu*.
- maujúli*, (N.): Underground oven. See *jawéljo*.
- me*, (Av.): Gratuitously; of itself; always. E. g. *Bámə námba me piljám*,  
"He is hitting me for no reason at all". *Wáne me trója kaljám*, "The  
child stands erect by itself". *Agáli gumápəla wajénkə me karénk*, "When  
a man is dead, his spirit always abides". *Imba ag mínəli? Me.*, "What  
are you holding? — Nothing".



- ména*, (N.): Pig, pork. *Ména-karai*, or : *ména-kapa*, "Pig-fat". *Ména-karai-penk*, "grease-container". *Ména piljo timangóm námba naénén*, "I kill a pig, so that a spirit may not devour me". See *marakai*.
- mend(ái)*, (Aj.): One. E. g. *Agáli mendái ména agáli mendénja pagənjálám*, "One man has stolen another man's pig". *Mendai(n)da*, "None, not one".
- méndə*, (N.): Something. E. g. *Námba méndə piljo*, "I am making something". *Méndə naciəpie*, "There was nothing". See *oəb*.
- mendaráb*, (Pn.): Two persons, two things; some (quantitative). E. g. *Mendaráb epeljamino*, "They (Dual) are coming". *Endági mendaráb ciljám*, "There is some water". See *mendarúb*.
- mendarúb*, (Pn.): Three or more persons or things. See *mendaráb*.
- mendəkáid*, (Av.): Some distance away. See *omokáid*.
- mendokárai*, (Aj.): Strong. *Agáli mendokárai*, "Strong man". See *kəru*.
- minámbuljo*, (V.): I take (fatal) hold of. E. g. *Ména námba kámbu minámbuljo*, "I suffocate a suckling-pig". See *kámbu*, *tugúmbuljo*.
- mincu*, (N.): Meat, flesh of beasts & birds.
- mindjili*, (Aj.): Broken (open). E. g. *Ju mindjili piəbai Kaljám*, "There has been a landslide".
- minə*, (N.): Edible cane (non-saccharine). Cf. *lja*.
- minəláməljám*, (V.): She has a menstruous issue (of blood : *jo*, or : *tarám*). Cf. *tandjém*.
- minəliljo*, (V.): I lift, I raise. E. g. *Irə minəliljo*, "I lift a log".
- miniljo*, (V.): I hold, take in hand. E. g. *Ména njo minau ip*, "Come (with) the pig you have caught & held". See *njljo*.
- miúk*, (Aj.): Sick, inclined to vomit : *Miúk pium*. Cf. *Miúk taliljo*, "I vomit".
- mog(o)*, (N.): Leg (man or beast).
- mogəgápə*, (N.): Foot (ditto).
- mogəgindúp*, (N.): Toe-nail of man; hoof of beast.
- mogəgondə*, (N.): Toe (of man).
- mogosiljo*, (V.): I divide, I apportion. E. g. *Ména kundjəpəla agáli mogosiljo*, "I carve the pig & divide it among the men". See *tarəpiljo*.
- móndo*, (N.): Garden-bed, or mound. *Móndo ju piljo*, "I make a mound".
- mónə*, (N.): Heart (man or beast).
- móre*, (N.): Mist, fog. E. g. *Móre peljám*, "The mist is disappearing". See *pareljo*.
- moropəljo*, (V.): I walk (slowly). Cf. *aropiljo*.
- mu*, (Aj.): Short (in time or space). See *mutljo*, *kug*.
- múiljo*, (V.): I am comparatively short. Cf. *Námba mu*: "I am short".
- mújo*, (N.): One kind of *ca*.
- múmbə(perə)*, (Aj.): Healed. E. g. *Tédə múmbəpərə piljám*, "The wound is healed". See *kombe*.
- múmpə*, (N.): Laiap word for *mundúmə* (q. v.).
- mund*: See *lenk*.
- mundúmə*, (N.): Seeds of a flowering grass, used in necklaces by women.
- munək*, (N.): Frog.

*múpə*, (Aj.) : First-born. *Wáne múpə*, "eldest boy in a family".

*múri*, (N.) : Tobacco-leaf. *Múri nəljo*, "I smoke". See *kénə*.

*múrikáp*, (N.) : Common kind of bird.

*muripénk*, (N.) : Smoker's pipe (made of bamboo). See *múri*.

*na*, (Av.) : No, not (verbal prefix or infix). Example : see *macíljo*. Cf. *da*.

*náima*, (Pn.) : We, us, to us (Plural). Cf. *narimba*.

*námba*, (Pn.) : I, me, to me. *nambánjə* or *nánjə*, "Mine". See *erenínk*.

*nánu*, (N.) : Thirst. E. g. *Endági nánu píum*, "I am thirsty".

*napénk(i)*, (Aj.) : Edible. Example : see *tibəpíljo*.

*narimba*, (Pn.) : We, us, to us (Dual). Cf. *náima*.

(*n*)*da*, (Av.) : See *da*.

(*n*)*de*, (Av.) : Again, back, still. E. g. *Epápu nde peljép*, "Now you come back". Also used as equivalent of "but" and "so that".

(*n*)*djo*, (Av.) : As, so, also. See *obál*.

(*n*)*dok*, (Pn.) : Laiap form of *ogoid* (q. v.).

*ne*, (N.) : 1. Food. *Ne nəljo*, "I eat". See *né:nénk*. 2. Tracks of animals.

*Ca-ne*, "track of any marsupial".

*néénénk*, (N.) : Food. See *nəljo*.

*nəljo*, (V.) : I eat, etc. E. g. *Endáginəljo*, "I drink". *Kénə nəljo*, "I smoke".

Idiomatic phrases : *Nénkə neljám*, "a tooth aches" (*Nénkə`nénk*, "it aches habitually"). *Ingi nambánjə neljám*, "I have a belly-ache". *Námba ba ingi neljám*, "I hate him". See *nenk*.

*nénə*, (N.) : Grub. See *im*.

*nenk*, (N.) : Tooth ; knife-edge. E. g. *Nánjə nənəkə mendái koeljám*, "One of my teeth is no good". *Kéndə kéma nenkém kundjiljo*, "I cut the rope with the sharp edge of the knife". *Kéma imbánjə unək nənəkə karénk ?* "Is your knife sharp?" See *neljo*.

*nenək*, (V.) : Habitual form of *nəljo*. E. g. *Náima kóromendái ne nambəra-bámə nenək*, "We eat twice a day". See *kéwa*.

*nenəkəkáid*, (N.) : Interior of mouth (man or beast). Cf. *kámbu*.

*nepéljo*, (V.) : I bring to an end, throw away, let go. E. g. *Námba piáu minau nepéljo*, "Having taken a fight in hand, I cause it to cease". *Wabagə méndə njépəla, nepéljo*, "I am releasing an eel which I caught". *Enda nánjə unək koeljám, námba neparó*, "If my wife behaves badly, I shall divorce her". See *taliljo*.

*nig*, (N.) : Sunlight, sunshine. See *au*, *niglínk*.

*niglínk*, (N.) : Sun. E. g. *Niglínkə pjágaleljám*, "The sun is rising".

*niljámba*, (Pn.) : Variant of *njagámba* (q. v.).

*njagám*, (Pn.) : You, to you (Plural). Cf. *njagámba*.

*njagámba*, (Pn.) : You, to you (Dual). See *niljámba*, *njagám*.

*njiljo*, (V.) : I take, capture, acquire, marry (of either party : cf. *keléljo*).

E. g. *Imba jágə nanjəlino*, "You are not catching any birds". *Kimbu njiljamáno*, "We are exacting a life for a life". *Bérə njiljo*, "I take compensation". See *jánu*.

*nópo*, (N.) : One kind of *ca*.

- nu*, or: *nu-mand*, (N.): Net-bag. E. g. *Nu agálinjə kóle énda-nu andák*, "Men's bags are small, women's are big [for carrying food from gardens]". *Agáli nukóin mandénk, unək endanúb jagəndá*, "Men carry miniature bags [for tobacco, etc.]: they are not as big as women's bags". See *mand*, *eljóg*, *jána*.
- nanə*, (Aj.): New, immature, etc. (in reference to growing things, including the moon). E. g. *Mábu nan*, "Unripe mábu. *Kána náəə ciljám*, "There is a new moon" (see *kána*). *Wanənán*, "a baby boy". See *wambák*.
- o*, (Av.): Expression of assent. See *e*.
- oáb*, (N.): Something. E. g. *Nambám imba oáb diljo*, "I give you something". See *mend*.
- obal(jag)*, (Aj.): Similar, like, as, etc. E. g. *Ména ungóinjə ndjo, nambánjə obálérám*, "His pig is just like mine". See *obe*, *ungóirə*.
- obe(pio)*, (Av.): Likewise, so, just as, etc. E. g. *Obe pi*, "Do (thou) likewise". See *obal*.
- ogóid*, or: *ogoirám*, (Pn.): They, them, these, those. (Of three or more persons or things). E. g. *Ménakaráipénk, jári pidág, ogóid naimám kénkə pindjo lenk*, "Grease-bottles & all ornaments, to these we give the name *pindjo*" (q. v.). See *urúb*.
- óljə*, (N.): Mosquito. See *iled*.
- ómendamendáp*, (N.): Everything. E. g. *Omendamendápə pidágə ciljám*, "There is absolutely everything".
- omokáid*, or: *omogóir*, (Av.): At a long distance, over there. See *tepéndə*.
- (óm)os*, (Av.): At a short distance. *Omos wag*, "Further away".
- omoréna*, (Av.): At a middling distance. See *amoréna*.
- opán*, (N.): Eel-trap. E. g. *Nambám opán endaginjə pjandaró*, "I shall put an eel-trap in the water". See *wabagpenk*.
- ópə*, (N.): One kind of *mábu*.
- oráb*, (Pn.): They, etc. (Dual: persons or things). See *doráb*, *urúb*.
- p*, (S.): See *b*.
- paénk*, (N.): Upper leg. Cf. *tuagáb*.
- pag*, (N.): Post, pillar. E. g. *Pag andánjə kareljamáno*, "We are erecting the posts for the house". Cf. *pingina*.
- pag*, (Aj. & Av.): Too, very (much); afraid, stealthily, etc. E. g. *Agáli anək aropagəpínk*, "This man is a very good runner". *Agáli pag*, "a frightened man". *Agáli piápəla, págə káljo*, "I have killed a man, & am in a state of fear". Cf. *ronk*.
- pagáde*, (N.): One kind of *mábu*.
- pagənjúljo*, (V.): I steal. E. g. *Agáli ungóinjə múri pagə nu njúljo*, "I steal from a bag that man's tobacco". *Pagənjínk*, "a thief".
- pagəpéljo*, (V.): I run away (in fear). E. g. *Páge ju wagəməndénjə péljo*, "I escape to another place".
- pái*, (N.): Common local tree.
- páinə*, (Av.): Dry, sunny (of weather). E. g. *Kána menderúbə páinə pínk*, "For some months there is good weather". *Indúpə páinə píum* (or: *piljám*) "It is a fine day". Cf. *aiju*.



*pakémbo*, (N.): Fish-spear.

*paléljo*, (V.): I sleep. *Palénk* (habitual form) also used in sense of "they live" (of man or beast): *Ca omoréna palénk*, "There are marsupials in that area".

*pambúri*, (N.): Hard excrescence on human skin, wart.

*pánda*, (N.): Room. E. g. *Típis pánda*, "innermost room" of *endánda*. *Agáli rónkə piripínkə pánda cúlə?*, "Is there room for many men to sit down?"

*pandái*, (N.): Wild-fowl.

*pandála*, (N.): Cassowary bone worn in men's hair.

*pánga*, (N.): Pouch of female marsupials. See *ca*.

*pangáli*, (N.): Walking or climbing-stick.

*paránk*, (Aj.): Unmarried (in reference to young man). Cf. *garabái*.

*paréljo*, (V.): I lay down, I lie down. E. g. *Irə pógánjə paréljo*, "I cut down a tree & lay it on the ground". *Móle julinjə pareljám*, "The mist lies over the valley". *Niglínk pareljám*, "It is about sundown".

*páu*, (N.): Grass(land). E. g. *Unk páuinjə kaljám*, "He lives in grass-land". See *jəngimau*.

*paupiljo*, (V.): I clean. *Mábu paupiljo*, "I clean mábu".

*pawái*, (N.): Ceremonial dance. *Pawái piljamino*, "They dance". See *máli*.

*pe:pínk* [Post-culture-contact]: Clothes, clothing.

*péljo*, (V.): I go, I walk. E. g. *Jágə peljám*, "The bird flies". *Pu* & *púbo* (sing. & plur. imperatives) are used as greetings to people travelling.

*penámbo*, (N.): One kind of *amu*.

*pendóg*, (N.): Neck, throat (man or beast). See *mánkə*.

*pépu* [Post-c.-c.]: Jungle-knife, or other steel knife.

*pére*. See *endági*.

*pi*, (N.): Talking, something said, sound of some kind, language. *Pi réljo*, "I speak". *Pi erálám*, "The talking is finished". *Jágə pi larúm*, "a bird sings". See *cínk*, *Ena*.

*pialjira*, (N.): Pillow (made of wood).

*piáu*, (N.): Private fight, personal injury. See *piljo*, *nepéljo*, *mailjo*.

*pidág*, (Aj.): All, every. See *ómendamendáp*.

*piələləljə*, (V.): I wake. E. g. *Imba palipəpənup, nambám piələləljə*, "I awaken you from sleep". See *pələljə*, *cəgəreljo*.

*pilánk*, (N.): Nonsense, amusing talk. *Pilánk réljo*, "I am joking".

*piljo*, (V.): 1. I am, I sit. E. g. *Bam az piljám*, "She is here". See *pínk*, *panda*. 2. I make, do, act. E. g. *Jánə píró*, "I am going to make a bed". See *pínk*, *jag*, *jainə*. 3. I hit, fight, shoot, kill. See *pínk*, *jandarə*, *imba*.

*pindjo*, (N.): 1. One kind of *mábu*. 2. Moveable property, something being carried. See *ogóid*.

*pindjocúljo*, (V.): I carry (things) on shoulders. Cf. *aucúljo*, *mandéljo*.

*pingina*, (N.): Post that supports highest part of house. Cf. *pag*.

*pínk*, (V.): Uniform habitual form of *piljo* 1., 2., 3., which differ in other forms.

*pípa*, (N.): Common local tree.

*pípa*, (conjunction): Together with, both... and. E. g. *Náima pípa móne*, "Let us go together". *Agáli pípa énda pípa we reljámíno*, "Both men & women are singing". See *b*.

*pirukám(i)*, (N.): Fence in front of house.

*píto*, (N.): One kind of *mábu*.

*pium*, (V.): Impersonally used, as in following examples: *Námba tánda, áu, imámbu, enabúri, miúk*, "I experience pain, pleasure, breathlessness, perspiration, nausea". See also *kénə*.

*piwá*, (N.): Something told in secret. *Piwá imba reljo*, "I tell you a secret". See *kágare*.

*pjagál(jil)jo*, (V.): I climb, ascend. See *kišíljo, niglínk*.

*pjagamáiljo*, (V.): I make for another. E. g. *Nambám imba karái rónka pjagamáiljo*, "I do a lot of work for you".

*pjagámbiljo*, (V.): I jump. E. g. *Canánjo pjagámbiljo*, "I jump over a ditch".

*pjandéljo*, (V.): I let fall, I lower, I immerse. See *jangéljo, wabagəpénk*.

*pjaroán*, (N.): Partition in *endánda* between inner rooms & room where men may eat.

*ppjurát*, (N.): Common kind of bird.

*po*, (N.): Breath, wind, etc. *Po larím* (or: *reljám*), "a wind is blowing". *Po pərau reljám*, "There is a whirlwind".

*pogáli*, (N.): Bone, stick, etc. See *kúli*.

*pogéljo*, (V.): I dig, I plant, I cut (down). E. g. *Ir uám pogéljo*, "I fell a tree with an axe" (cf. *waéljo*). *E pogéljo*, "I dig the garden". *E wai pogéljo*, "I plant seeds in garden".

*pója*, (N.): Government Headman. Cf. *gamúnk*.

*póngo*, (N.): 1. Knot. E. g. *Marápə póngo piljo*, "I make knot in belt". 2. Testicles. See *lagáp*.

*pópə*, (N.): Worm. See *im*.

*popénk*, (N.): Bamboo fire-blower. *Popenkém iráə poréljo*, "I blow on the fire through a blower".

*porábai*, (Aj.): Ripe (of bananas, cucumbers, etc.); dead (of leaves of a tree). See *angáro*.

*poréljo*, (V.): I blow, I sweep. See *po*.

*pu*, (N.): Urine. *Pu reljo*, "I urinate".

*puburábai*, (Aj.): Strong, disobedient. *Wáne puburábai*, "a naughty boy".

*pu(bu)ráu*, (Av.): Strongly, obstinately, disobediently. E. g. *Engdái puburáu liljám*, "The river rushes furiously". *Ir ank puráu pialánjə*, "Pull hard at this log". *Unk puburáu piljám*, "He acts disobediently".

*puburéljo*, (V.): I act obstinately, disobediently, etc. E. g. *Ba kaiminínkə pubureljám*, "He is being troublesome to his neighbours". Habitual & intensive form = *puburénk*.

*puljapág*, (N.): One kind of *libáno*.

*pümə*, (N.): Bracken, coarse fern.

*pumpúd*, or: *pumpúri*, (Aj.): Black, dark-brown, blue. E. g. *Agáli unk jánu pumpúri*, "That is a dark-skinned man". See *kánkio, kaidikiš*.

- ɸundiljo*, (V.): I break. E. g. *Lja ɸundiljo*, "I break a piece of sugar-cane".  
*Gínke nambánjə ɸundáɸia*, "I broke my arm". See *ragéljo*.
- ɸundiné*, or: *ɸúndipúndi*, (Av.): Underneath, below. E. g. *Togə ɸundiné*, "under the bed". *Anda ɸundiné kaljám*, "There is a house down below".
- ɸúndu*, (N.): Mischief, trouble. E. g. *Agáli unəgóm ɸúndu njiljám*, "Those men are getting into trouble".
- ɸúngo*, (N.): Odor, bad smell. E. g. *Ména unək ɸúngo ɸium* (or: *ɸiljám*), "That pork stinks". See *tamópai*.
- ɸúpə*, (N.): Wind instrument (of music), made of bamboo. See *kurúlə*.
- ɸupisáto*, (N.): Worm. See *im*.
- ɸururuli*, (N.): Spirits (non-human) believed to cause harm. Cf. *timángo*.
- rab(um)*, (Aj.): Two. See *mendəráb*.
- raciljo*, (V.): I am waiting to speak. See also under *kána*.
- ra(d)jagəɸiljo*, (V.): I guide. E. g. *Námba karínə rajagəɸiljo, imba mairénjə ibo*, "I am showing the way, you come behind me". *Agáli ankə karínə radjagəɸínək*, "This man is a guide".
- ragéljo*, (V.): I break. E. g. *Irə rageljám*, "The tree is breaking, is falling". See *ɸundiljo*.
- ragumbána*, (V.): We go together (in courtship ceremony).
- ragunək*, (N.): Lover, sweetheart (of either sex).
- ráima*, (N.): Cassowary. Applied also to persons doing something pleasing or admirable.
- ralji(re)ljo*, (V.): I honour. E. g. *Gamúnək ɸiim raljiljo*, "I praise the Headman in a speech".
- ramáiljo*, (V.): I tell. E. g. *Unək ramáiljo narimba búə*, "I am telling him we shall both go". See *réljo*, *rangiljo*.
- raniljo*, (V.): I pull. E. g. *Kendə raniljo*, "I pull the rope". See *kamánda*.
- rangiljo*, (V.): I speak, say, ask. E. g. *Imba ne ciljáb rangiljo*, "I am asking if you have food". *Pi rangiljo*, "I make a speech". See *tibəɸiljo*, *réljo*, *tíndə*.
- rangúljo*, (V.): I break, I split. E. g. *Angə uám rangúljo*, "I break open fruit of pandanus with axe".
- rédiənap*, (N.): Cucumber-type plant, cultivated for food. See *tobét*.
- réljo*, (V.): I speak, utter, emit. *We réljo*, "I sing". Habitual form: *lenək* (see *talagápa*). *Lenək, ɸi:lenək*, "talkative person". See *ramáiljo*, *rangiljo*, *ɸoréljo*.
- réma*, (N.): Parasitic insect (domestic).
- remáir*, (N.): Hair-pin of wood or bone (used by men).
- rimándu*, (N.): Stake. *Ména-rimándu*, "stakes to which pigs are tied".
- riwándu*, (N.): One kind of arrow. See *gubi*, *telja*.
- robéljo*, (V.): I take out, remove. E. g. *Ne robéljo*, "I take the food from the fire" (cf. *mandéljo*). See *jangéljo*.
- róbo*, (N.): Hunger, scarcity of food. *Róbo ɸium*, "I (you, etc.) am hungry".
- rogái*, (N.): Tree whose leaves are used as described under *wajáɸ*.
- rómbə*, (N.): Ringworm (Medical).
- roméljo*, (V.): I cut (in general). See *kagəréljo*, *ɸogéljo*, *waéljo*.



*ronk(o)*, (Aj.): Many, much. E. g. *Ne rónkə ciljáb, nda?*, "Is there much food, or not?" See *jagán*.

*ronkopág*, (Aj.): Very many, very much.

*rumə (lenk)*, (N.): Knee. E. g. *Rúmə nambánjə neljám*, "My knee is sore".

*tai*, (N.): Swamp, marsh. See *kugé, marít*.

*tajále*, (N.): Hopping insect. See *ajimbə*.

*táira*, (N.): One kind of *mábu*.

*tairéljo*, (V.): I am crazy, stupid, etc. Verbal noun: *tairénk*. See *kiəkáljo*.

*tajínk*, (N.): Men's head-dress, made of twine (cf. *gorálə*). See *eljóg*.

*tajók*, (N.): Blood (of man or beast). See *tandjém, tarám*.

*talagápa*, (N.): Bald person. E. g. *Agáli iri na karénk unək náima kénkə talagápa lenk*, "If a man has no hair, we call him *talagápa*".

*taliljo*, (V.): I chase, send away (also used of divorcing a wife). E. g. *Ména taliljo*, "I chase a pig". See *nepéljo, wareljo, miuk*.

*tambərámba*, (Av.): Together. E. g. *Tambupípə menapípə tambərámba jawéljo*, "I cook some ferns with the pork". See *pípə, tambu*.

*támbi*, (N.): One kind of *ca*.

*tambiljábai*, (Aj.): Weak. E. g. *Agáli unək tambiljábai*, "That man is weak".

*támbu*, (N.): Edible fern. See *tambərámba*.

*tambúljo*, (V.): I sew up; I make fast; I hold fast. E. g. *kámi kendém tambúljo*, "I fasten fence with vine". *Námba káidə tambuljám*, "I am stuck in the doorway" (lit: it holds me fast). See *jagipíljo*.

*tám(i)*, (N.): Big sea-shell (Papuan) used for personal adornment.

*tamópai*, (Aj.): Evil-smelling. E. g. *Mábu tamópai*, "rotten sweet-potato". See *púngo*.

*támu*, (N.): One kind of *agáip*.

*tanagái*, (N.): One kind of *ca*.

*tánda*, (N. & Aj.): Pain, painful. E. g. *Nánjə jánu tánda pium*, "My skin is sore" (cf. *pium*). *Agalim námba pialám, unək tánda pag*, "A man has beaten me: it is very painful".

*tandák*, a further alternative word for rain (*aijü*).

*tandak-kapa*, the only word for hail.

*tandjém*, (N.): Blood. E. g. *Tandjémə mandeljám*, "There is an issue of blood at the anus" (see *jagáid*). NB: *Tajók* (q. v.) is the only other general word for blood: cf. *minəlámeljám*.

*táni*, or: *tánu*, (N.): Various grasses & wild flowers. E. g. *Táni pi*, "Weed (thou) the ground". *Námba táni augwelljo*, "I weed the ground".

*tángə*, (Aj.): Laiap form of *téndə* ["Later"].

*tángi*, (Aj.): Close, neighbourly, etc. *Endagáli tángi*, "friendly people". See *togəpogéljo*.

*tanək*, (S.): Intensive, reflexive, or indicative of origin. E. g. *Nambatanək = myself*. *Námba Pompobostánk*, "I am from Pompobos". See also *imba*.

*tarám*, (N.): Laiap word for "blood" (for use in Mai, cf. *minəlámeljám*). See *tandjém*.

- tárə*, (N.): Exogamous unit of social order (herein called "clan"). E. g. *Lénki tárə*, "the Lenky clan". *Námbatarə*, *Imbatarə*: "My (thy) clan". See *tau*.
- tarəléljo*, (V.): I unfasten, undo. See *jagipíljo*, *liangéljo*.
- tarəpíljo*, (V.): I divide. E. g. *Ména kundjúmə tarəpíljo*, "I cut the pork in half with a knife". See *mogosíljo*.
- táu*, (N.): Bamboo used for bow-strings, etc.
- táu*, or: *tárə*, (Av.): Utterly, widely, etc. See *téljo*.
- te*, (N.): 1. Ceremonial exchange of gifts, extending to many clans. 2. Kind of ant. See *arumali*, *cipurali*.
- teb*, (Aj.): Three.
- tédə*, (N.): Cut, abrasion, wound. Cf. *amúnək*.
- teəpíljo*, (V.): I tie (pig to a stake). See *rimándu*, *andjíljo*.
- teg*, (N.): Splinter of wood. E. g. *Námba tegém ljóro*, "I have got a splinter in my skin". See *líljo*.
- tegéa*, (N.): One kind of *ca*.
- télja*, (N.): Arrow. E. g. *Námba teljám agáli píljjo*, "I shoot (at) a man with an arrow". See *gubi*.
- téljo*, (V.): I am on fire. E. g. *Wanekóle irarénjə tarám*, "The baby has burned himself in the fire". *Irə teljám*, "The wood is alight". *Kágas tárə teljám*, "There is a widespread fire in the forest". *Nig teljám*, "The sun is shining brightly". *Táni anək teljám*, "This wildflower is flame-coloured". See *juli*.
- téndə*, (Aj.): Sweet, palatable.
- téndə*, (Av. & Prep.): 1. Later, afterwards. E. g. *Te téndə anginjə íbárə*, "The *Te* (q. v.) will come here later. 2. Behind. E. g. *Tend'irə raima píljám*, "There is a cassowary behind the tree". See *ju*, *tánga*.
- téndi*, (N.): Edible vegetable.
- ténges*, (Av. & Post-position): Near. E. g. *E ánda ténges*, "The garden is near the house". *Tiljamánda ténges*, "Tilyamunder is quite near".
- tepéndə*, (Av.): Far, at a distance. E. g. *Námba tepéndə paró*, "I'm going far away".
- ti*, (N.): Light. E. g. *Ti:julinjə epeljám*, "Light is coming through the hole". *Kána ti:píljám*, "There is moonlight". *Irərə ti:píljám*, "The fire makes a bright light". *Anda ti:píljám*, "There is some light in the house". *Koni-ánda ti:ronkó pink*, "There is plenty of light in a white man's house". See *ti:pibdi*.
- tibəpíljo*, (V.): I ask, I beg. E. g. *Ne napénək ímba tibəpíljo*, "I ask thee for some food to eat". See *rangíljo*.
- tib(ia)*, (N.): Poor man.
- tidiljəwálə*, (N.): Earth-tremor. E. g. *Tidiljəwál' andák miniljám*, "A severe earth-tremor is shaking things".
- tiljə*, (N.): Parasitic insect (domestic).
- timángo*, (N.): Disembodied human spirit, believed to harm living people. See *wajénək*. — In parts of district, a benign spirit (*Jalia*) is spoken of.
- timáro*, (N.): Red Bird-of-Paradise, & its plumes. See *kajél*.
- tində*, (N.): Story. E. g. *Kéwa* (q. v.) *tind' ímba langíljo*, "I tell you a story of the outside world".

*tinalúpa*, (N.): One kind of *mábu*.

*tinəpənk* [Post-c.-c.]: Bucket, tin, etc.

*típa*, (N.): Parasitic insect (domestic).

*ti:pibái*, (Aj.): Bright, well-lit. *Anda ti:pibái*, "a house open to the light".

See *ti*.

*típis*, (Aj.): Inner. E. g. *Típis kenai*, "fire-place of pig-room in *endánda*".

*Típis pánda*, "innermost (women's) room".

*tiplíp*, (N.): Partition dividing pig-room from *típis pánda* (q. v.).

*tobét*, (N.): Laiap word for *redənap* (q. v.).

*tog*, (N.): Bed; bridge; thunder. E. g. *Endági-tog ciljám, nda?* "Is there a bridge, or not?" *Káidi tog larúm*, "The clouds emit thunder". See *jána*.

*togág*, (N.): Bread-fruit Tree. See *gorála*.

*t(r)ogənk*, (Aj.): Six.

*t(r)ogəpogéljo*, (V.): I cut hair (with bamboo knife). E. g. *Iri endánja tángi trogəpogéljo*, "I cut short a woman's hair". See *tangi*.

*t(r)ogéljo*, (V.): I sharpen. E. g. *Nambám ira trogéljo*, "I put a point on a stick".

*tómba*, (N.): Part of body between breast and thighs. E. g. *Agáli námba tombánja pialám*, "A man hit me below the belt". *Wáne tombánja piljám*, "She is pregnant". See *tongor*, *ingi*.

*tómbe*, (Aj.): Wet. E. g. *Ju tómbe*, "wet ground". *Iri nambánja tómbe reljám*, "My hair is wet". See *ljagəlabai*.

*tombéljo*, (V.): I make a hole. E. g. *Ira tombéljo*, "I hollow out a piece of wood". *Júli tombéljo*, "I dig a hole". See *pogeljo*.

*tómbo*, (N.): Land-boundary. *Ju nambánja tómbo ank*, "This is my boundary".

*tongór*, (Aj.): In the Womb; unborn. E. g. *Wáne tongóra piljám*, "She is pregnant". See *tomba*.

*tragái*, (N.): Edible vegetable that grows in very wet ground.

*trója*, (Av.): Upright, erect. See *karéljo*.

*trorélja*, (Aj.): Right (as distinct from "left": cf. *kója*). For right conduct, see *épe*, *káme*.

*tu*, or: *ru*, (N.): Piece of wood (larger than *teg* [q. v.]).

*tuagáb*, (N.): Lower part of the leg. See *wabənk*, *paenk*.

*tubáid*, (N.): Small kind of bean. Cf. *aljənk*.

*tugib(ap)*, (N.): One kind of *mábu*.

*tugiljo*, (V.): I break. E. g. *Agáli mánkə tugiljo*, "I break a man's neck".

*tugúmbuljo*, (V.): I kill by suffocation. See *jagán*, *minámbuljo*.

*tuguráb*, (Aj.): Eight.

*tuguréponja-gáro*, (Aj.): Thirteen.

*tuguréponja-méndai*, (Aj.): Ten.

*tuguréponja-ráb*, (Aj.): Eleven.

*tuguréponja-téb*, (Aj.): Twelve.

*tugurib*, (Aj.): Nine.

*túli*, (N.): Rain-shield, made of pandanus leaves; also used as sleeping-mat.

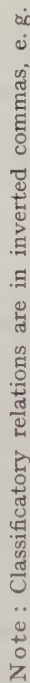
*tundúmə*, (N.): Smell. See *ciljo*, *tamópai*, *púngo*.

*tuneljám*, (V.): It is running low. E. g. *Endági Ambumə tuneljám*, "The Ambum is low".



- uá*, (N.): Stone axe, used for fighting, and for cutting wood, etc. Applied (post-c.-c.) to steel axes (also called *tumbink*). See *endenk*.
- umándjə*, (N.): Common local bird.
- umúnk*, or: *ungóm* (Demons. Pn.): That (one); he, she, it. E.g. *Ména kaljám, umúnk*, "There is the pig, that one". *Tarúnk imbánjə, ungóm jáinə piljám*, "Your father is sick". See *unk*.
- ungóirə*, (Aj.): Like that, etc. E.g. *Agáli ungóirə, ména ungóirə*, "A man is like this, a pig like that". See *obál óbe*.
- ungónjə*, (Pn.): Of him, of her, of it, etc. Also: therefore; to, for, on account of him, her, it, etc. E.g. *Jáinə piljám, ungónjə námba medəsin njoró*, "I am ill; I shall take medicine for it". *Anda ánkə cajólo pag, ungónjə námba karénk*, "This is a very fine house, so I stay (in it)". See also under *kainə*. See *umúnk, unk*.
- ungóp*, (Av.): Then, when. E.g. *Námba gumáparo ungóp wajénk me karénk*, "When I die, my spirit will always exist".
- unk*, (Demons. Aj. & Pn.): That, those. E.g. *Agáli únkə wag*, "That is another man". *Nambám únkə na náro*, "I cannot eat that". For example of plural use, see under *kailéljo*.
- úru*, (Av.): Above, on top, etc. E.g. *Jag andakerái úru piljám*, "There is a bird up there on the house-top". See *kerái*.
- (ur)úb*, (Pn.): They, them (Plural, cf. dual: *orab*). See *arúb, ogóid*.
- wabág*, (N.): Fish, eel. E.g. See *wabagəpénk*. See also *ju wabág*.
- wabagəpénk(i)*, (N.): Eel-trap. E.g. *Wabagəpénki pjandéljo*, "I set the trap". See *opán*.
- wabánk*, (N.): Shin-bone. Cf. *tuagáb*.
- wabúljo*, (V.): I make (to appear), I clean. See *wazíljo*.
- waéljo*, (V.): I cut in small pieces. E.g. *Irə waepái azə cer*, "Put the fire-wood here". Cf. *poéljo*.
- wag*, (Aj.): Other, another, different. E.g. *Tárə wagəménd*, "Some other clan". See also under *uez*.
- wagén*, (N.): Cheek.
- wagájə*, (N.): Honey.
- wái*, (N.): Beard, whiskers. See *angáid*.
- wáima*, (N.): 1. Umbrella-like tree (superstitiously regarded by at least one clan: *Lenki*). 2. One kind of *mabu*.
- wainána*, (N.): One kind of *ca*.
- wajáp*, (N.): Tree whose leaves are used for divination re sickness, etc. See *rogai*.
- wajénk*, (N.): 1. Shadow of living man. E.g. *Wajénkə nambánje kaljám*, "There is my shadow" (cf. *imámbu*). 2. Spirit of dead man. E.g. *Námba gumábala ungóp wajénk išə ju kógə karénk*, "When I die, my spirit will live down under the ground". Cf. *timángo, jumbánk*.
- wálja*, (N.): Organic matter floating on water.
- waljakái*, (Aj.): Unmarried widow. E.g. *Enda unk agáli gumis, waljakái piljám*, "That woman's husband is dead, she is widowed". See *jálo*.

- wám̃ba*, (Av.) : Before, at first (in comparison of different times, including future). E. g. *Wám̃ba Wabag̃a karéo*, "Before this, I lived at Wabag".  
See *ju wamba*.
- wambák* or : *wámbu* (Aj.) : Old, mature, etc. *Agáli wambák*, "an old man". —  
*Mabu (amu) wámbu*, "Sweet-potato (yam) at full growth". See *arínk*,  
*angáro*.
- wambéna*, (N.) : Large fly. See *bongén*.
- wanakáiña*, (N.) : Female child born between two others. See below.
- wanákamúp*, (N.) : Eldest female child in family. See above & below.
- wanakenenai*, (N.) : Youngest female child. See above & below.
- wanaku*, (N.) : Girl. *Wanaku kóle*, "small girl". See above & below.
- wanakunanã*, (N.) : Baby girl. See above & below.
- wandiljo*, (V.) : I miss, avoid. E. g. *Jandára wandiljo*, "I dodge a spear".
- wane*, (N.) : Boy. Also used as familiar address to all males of one's *tára*.
- wanekáiña*, (N.) : Male child born between two others. See above & below.
- wanekóle*, (N.) : Small boy. See above & below.
- wanemúp̃a*, (N.) : Eldest male child. See above & below.
- wanenenai*, (N.) : Youngest male child. See above & below.
- wanənáña*, (N.) : Baby boy. See above & below.
- wanénk*, (N.) : Daughter. Cf. *ikinínk*.
- wanewanakúp̃*, (N.) : Children.
- waréljo*, (V.) : I chase (away). E. g. *Bongén wára*, "Brush (thou) the flies off". *Ména waráu njiljo*, "I catch the pig I was chasing after". See *taliljo*.
- wariljo*, or : *waziljo* : Variants of *wabúljo* (q. v.).
- we*, (N.) : Anything sung. *We ciljo*, "I hear a song".
- wen*, (N.) : Kind of grass that is sucked to make hair-dye (by men).
- wénka*, (N.) : Branch of tree. Example : see *jandéljo*.
- (w)erepíljo, (V.) : I complete. E. g. *Anda werépíljo*, "I finish the house".  
See *eréljo*.
- wi*, (N.) : Shout, loud cry. *Imba wiréljo*, "I call out to you".



*kaiminiṇiak* = (male) speaker's own brother; "*kaiminiṇik*" = (male) speaker's classificatory brother.

*kagiuk* = (female) speaker's own sister; "*kagiuk*" = (female) speakers' classificatory sister.

*pimaleuk* = male speaker's own sister & female speaker's own brother; "*pimaleuk*" = male speaker's classificatory sister & female speaker's classificatory brother.



# How Blood is Used in Magic and Medicine in Ch'inghai Province

By JOHANN FRICK, S. V. D. \*, Sining, Tsinghai

## Contents :

- I. Introduction
- II. Blood as a Magic Charm
  - 1. Human Blood
  - 2. Animal Blood
- III. Blood as a Medicinal Cure
  - 1. Human Blood
    - a) The Blood of Others
      - α) Menstrual Blood
      - β) Male Blood
    - b) One's Own Blood
  - 2. Animal Blood
- IV. Blood in the *pen ts'ao*
  - 1. Human Blood
  - 2. Animal Blood

## I. Introduction

Among the facts presented in the following pages, few if any are entirely new. They are all part of that widespread belief, common to simple classes of people everywhere, that blood possesses healing properties as well as magic power. On this subject, cf. the comprehensive work by L. STRACK : "Das Blut im Glauben und Aberglauben der Menschheit", München 1900, and the article by H. WHEELER ROBINSON in HASTINGS' "Encyclopedia of Religion and Ethics". The article by E. STEPLINGER in the "Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens", Berlin 1927, offers a brief survey of the subject for one cultural area.

But even though the practices herein described are not new, the material is from a region about which little direct and authentic firsthand information has been heretofore available. This report is not made up of wild tales jotted down on the run by some curious traveler, but is based

---

\* Translated from the German by JAMES E. MERTZ, S. V. D.

on trustworthy statements obtained from Chinese medical practitioners during the course of many years' acquaintance with them. The material was gathered in the western valley of Sining, the capital of Ch'inghai. Most of the notes were taken in the village of Hei-tsui-tzû, fourteen miles west of Sining, and in its immediate vicinity. Many of the things I witnessed myself; the rest were described to me by eyewitnesses. The statements of individual informants were accepted only after verifying them by inquiries of my own among the people. In an exceptional case, where the report rests on the testimony of a single individual, special attention is called to the fact.

Only those practices and events are presented which still occur at the present day. Soothsayers, shamans, old folks and other guardians of tradition prescribe these remedies, and the people place their trust in them.

Blood is regarded as a charm against hailstorms, a protection against damage to house or property. The miller employs it to ward off frost and ice which might break up his battered millwheel and thus threaten his livelihood. A vindictive neighbor uses it to call down a curse upon the family of his enemy. But above all, as a medicine, blood can save a life in danger.

The people of Ch'inghai wage their war against adversity, especially against illness of man or beast, with a two-edged sword, viz. magic and medicine. When blood is applied to a sick body, it is often impossible to draw a sharp line between its magical and its medicinal use, since the people associate the action of evil spirits with the very nature of illness. Hence the difficulty of determining in a given case whether the means employed belong in the realm of the occult or of the healing arts.

Both human blood and animal blood are used, either as a magic charm or as a curative agent. Throughout this article the term blood is to be understood only in its strict biological sense. The efficacious forms of human blood are: the menstrual blood of a woman, the newly shed blood of an executed criminal or soldier, and in certain circumstances fresh blood from one's own veins. Menstrual blood and the blood of executed criminals are especially prepared for this purpose.

Since Ch'inghai peasant women do not usually wear a menstrual bandage, they either catch the blood in a pad, or more often their trousers (women as well as men wear long trousers) must serve as bandage. Most desirable is the first menstruation of young girls<sup>1</sup>, which can be purchased in apothecary's shops under the name *kao t'ang ts'ao*<sup>2</sup>. The people say that the blood of girls is a bright red, but as they grow older the blood takes on a darker hue. Peddlers are very eager to buy the blood of girls. The

<sup>1</sup> The word girl in this article means any unmarried female; woman means any married female, regardless of her age. Because girls often marry very young here, it sometimes happens that the first menstruation occurs after marriage. This blood would be equivalent to the first menstruation of a girl. The expression woman's blood always signifies menstrual blood.

<sup>2</sup> These small letters refer to the Chinese characters at the end of the article.

<sup>3</sup> *kao t'ang ts'ao* might be translated "stately mother plant". The standard work on Chinese medicine does not mention this name. It might be rendered as *Purtum*, a word with a pleasant sound but a rather offensive meaning here.

mother trades it to them in exchange for a towel, a mirror or some similar trifle. The peddler in turn sells the blood-soaked pad to the apothecary at a profit. The apothecary treats the pad, usually by boiling it in water and wringing out the fluid. This extract is drunk like tea.

When a public execution is to take place, besides the usual crowd of thrill-seekers, ailing people in need of treatment also gather at the scene. These latter come prepared with pieces of steamed bread. The moment the head falls under the executioner's sword, they rush forward to dip their bread in the welling blood. If a little dirt is picked up in the process, it does no harm. This bread is dried in the sun or near the fireplace and carefully stored away. When sickness strikes, the bread is dissolved in hot water and the patient drinks the solution.

Animal blood is obtained, when possible, from white-colored specimens : a white dog, a white cat or a white rooster. The blood of the black-skinned "raven chicken" *wu chi*<sup>3</sup> is also highly thought of. Besides these, the blood of deer, sheep, goats, doves, even of lice is sometimes used.

The blood of wild animals is collected and preserved much like that of criminals. The following is considered the best method of preserving it. The huntsman takes clean goat or sheep intestines with him on the chase. After wounding the animal he stabs it in the heart and catches the blood in a length of intestine. The whole is then dried in the sun and stored away. When the need arises, a little of the dried blood is mixed with hot water and given to the patient to drink. Aside from the cases mentioned, animal blood is always taken in its fresh state.

Animal blood and human blood each has its particular uses, although in an emergency one may be substituted for the other.

## II. Blood as a Magic Charm

### 1. Human Blood

The only human blood used in magic practices is the menstrual blood of women. Except for a few special cases where a girl's blood is preferred, the menses of a girl and that of a woman have equal value.

At the time of her monthly period every woman is regarded as unclean, hence no man may approach her at such times. If a man disregards this rule and the blood of a woman comes in contact with his body, his "gold lamps" go out<sup>4</sup>. When his gold lamps go out, his luck goes too. He soon

<sup>3</sup> Raven chicken : it gets its name, not from the color of its feathers, but from the black coloration around the beak and eyes, and from its gray comb. There are both roosters and hens of this kind. Besides its medicinal uses, it is also preferred for cooking, and no real festive meal would be complete without it. Therefore it also costs more than other chickens.

<sup>4</sup> It is the common belief here that every man — and only the man — has nine gold lamps : one on his head, one in each ear, one in each eye, one on each shoulder, and one on each hip. These gold lamps were asked for in an earlier existence and merited by good conduct. When fortune frowns on a man, he consults a lama or some other adviser, and is told that his gold lamps have gone out. To light them



falls prey to a lingering illness, and what is worse, everything he attempts fails. Wherever he goes or whatever he does, misfortune pursues him. His gold lamps go out if his wife even washes her trousers and his in the same tub. If a man merely pillows his head on a woman's trousers, his luck departs. He should never toss a woman's trousers over his shoulder to carry them to her, even if they have been freshly laundered.

In this mountainous region summer brings many storms, often with damaging hail. In a few minutes the fruits of a whole year's toil may be wiped out, resulting in famine and misery. The people attempt by every conceivable means to avert such a disaster. Since noxious spirits are thought to be responsible for thunder and lightning, before all else their power must be broken. A sure means of accomplishing this is menstrual blood mingled with the blood of a white dog and a white hare. This mixture is rolled into small pellets, put into the barrel of a rifle, and discharged upwards in the direction of the clouds by a specially appointed sentinel. This disperses the clouds. It is sufficient if the sentinel merely throws the pellets up toward the clouds by hand, because the spirits fear nothing so much as blood.

This is seen even more clearly in cases of possession. In the course of their professional duties, many shamans put themselves into a state of trance by having a spirit take possession of them. In time they begin to pass into this state against their will. The people take advantage of this and put questions to them at such times, which the shaman answers. But because he had not been engaged to do this, he is cheated of his fee. Furthermore, by frequently going into a trance, the shaman becomes physically exhausted and sickly. The best preventive against this is the blood of a woman with that of a white dog. The shaman must drink both, after which no spirit can take possession of him against his will. If he resorts to this too often, however, he will eventually become powerless to pass into a trance, even when he wishes.

The secret societies of the "invulnerables" also use the blood of women and of white dogs. Sometimes they drink it, but usually the leader of the sect (and he alone) writes some sort of sign with this mixture on pieces of yellow paper, and the warriors swallow the paper. This is supposed to make them invulnerable for a matter of a few hours. The people's faith in this spell is unshakable, as I discovered on the occasion of a certain battle. If these men come close to a woman, however, even if they only enter a room where a woman is present, the spell is broken. Sometimes the enemies of these men cleverly counteract the effect by dipping their bullets in the blood of a woman or of a white dog and a white cat. Such bullets have the power to wound the "invulnerables". The people often speak of this practise of the secret societies, but since it is impossible to verify what they say, these few remarks will suffice.

---

again a lama must recite over him a prayer for peace. Then the man takes some small yellow slips of paper marked with the sign of the deer, climbs to the top of a mountain and lets these flutter away in the wind. He burns incense while making kowtow to the mountain spirit, — and his lamps burn once again.

## 2. Animal Blood

Animal blood is used far more than human blood in the practice of magic. Blood from cats, dogs and roosters is preferred, from white ones if possible. At least, considerably more potency is attributed to the blood of white animals than to that from animals of any other color. In a pinch the people use any animal obtainable, regardless of its color. In actual fact, not nearly enough white cats and dogs are to be found here to satisfy the needs of the people in their efforts to neutralize the power of the spirits.

The efficacy of the charm is sometimes increased by making a mixture from the blood of several animals instead of using that of only one.

The people desire peace and quiet in their homes, but these wishes often go unfulfilled. There may be a creaking in the timbers, or the squeaking of mice may be heard even though cats prowl about, or there are other strange and inexplicable noises. The people have their own explanation, viz., spirits are disturbing the home. To restore domestic peace and tranquility, the master of the house calls on the lay bonze for assistance. The latter's advice usually is: Get some blood from a white dog, a white cat and a "raven chicken", and mix this altogether in a black bottle. Then move the house altar to one side, and make a little hole in the wall behind it. When all this has been attended to, the lay bonze arrives on a lucky day which he has decided on. The bottle is buried in the wall with a certain ritual. The head of the house has cypress needles in readiness on the incense burner, and while the lay bonze offers a prayer for peace in the family, a few pieces of incense are ignited. The entire family remains kneeling meanwhile in the kowtow position. When the prayer is finished, the lay bonze places the bottle containing the blood in the niche behind the altar. Usually the head of the family plasters the hole shut at once. Bottle and contents must never again be removed from there. The idol picture and the house altar are then returned to their former position. The exorcism rites are brought to a close with a novena. For nine successive days, counting the day that the bottle is buried in the wall, the family must burn three sticks of incense and make kowtow twice daily. A precise ritual is prescribed for this too: the head of the house lights a stick of incense, holds it with both hands, and makes kowtow towards the niche, then places it in the incense dish. He goes through this same ceremony with the second and again with the third stick of incense. If the family does this exactly for nine days, it will no longer be molested by spirits in the house, and the home will be safe from their sinister influence. The bottle remains in its niche, but receives no further marks of reverence.

Foresighted peasants take precautions against the invasion of their homes by malevolent spirits, without waiting for misfortune to strike. They break a small hole into the bottom of a black eating bowl, and put a bit of red earth and blood from a white dog and a white rooster into the bowl, all mixed together to a mushy consistency (a little water may be added on

the side). The lay bonze or soothsayer scribbles a few signs with this mixture on the outer surface of the bowl. It is unimportant what sort of markings he makes; many of the lay bonzes are illiterate anyway. The spell is not in the markings but in the red mixture with which they are drawn. The lay bonze then fastens the bowl over the compound door with an iron nail. Above the bowl he attaches the head of a rooster or a hare. This charm protects the entire property from ghosts and preserves it from the sway of envious spirits.

If these precautions were neglected earlier, and the spirits have meanwhile invaded the home so as to make life unbearable, they may be dealt with in another way, similar to the one described earlier. The master of the house summons the lay bonze. To cast his spell, the latter must have blood from a white rooster, a white dog and a white cat, together with that of a turtledove. This must all be poured into a small flask, which must then be enclosed at a certain spot in the wall. The lay bonze determines the exact spot in each case with the aid of his magic formulae. The bottle is buried in the wall with a certain ritual, but without the novena, and it is never again removed. The hole is immediately plastered shut.

If weird noises are heard in the house, if sickness has broken out in the family or among the animals, and immediate aid must be found, but blood from the necessary animals cannot be procured right away, the following can be substituted. Someone who knows how to write draws the characters for the animals on a piece of red paper which the farmer nails to a beam in the main part of the house. (The rooms are generally not ceiled, so that the roof timbers are visible.) The same power is thought to reside in the paper bearing the names of the magic animals as in the flask containing their blood.

When a member of the family gets sick, the lay bonze or a shaman or some other spirit-conjuror is called in. The doctor is never summoned in the beginning. It is only after the magic arts have failed in whole or in part that recourse is had to a doctor, usually too late to do any good. The conjuror, unable to diagnose the malady, calls it the work of evil spirits. To bring their evil power to nought, he sprinkles the patient with a mixture consisting of the blood of a white rooster, a white dog, a white cat and a raven chicken. This expels the spirits from the man, enabling him to recover from his illness.

In place of this treatment another is sometimes employed: a rooster (if possible a white one) is killed<sup>5</sup> on the threshold of the sickroom, and its blood smeared over the threshold. Some *piao*<sup>6</sup>, i. e. triangular shaped pieces of yellow paper, is also obtained and waved above the head of the patient then thrown into some cold water. The water is poured out in front of the compound entrance.

<sup>5</sup> Roosters are killed here by laying open their brains with a knife. The head, which many consider the best piece of the chicken, should be cooked with the rest of it. But where the custom prevails of "exchanging a life for a life", the head is cut off (cf. p. 971).



Yellow paper (*piao*) is sometimes marked with the blood of a white rooster and a white dog and used as a protective amulet. It is folded and sewed into the back of the outer garment of children to preserve them from sickness. This method is employed especially in the case of inherited children, or in families with few children.

At every exorcism, and whenever a spirit is to be captured, a certain kind of magic label is required. In the dialect of the people these labels are called *fu tao*<sup>d</sup>. Usually some characters are written on them with a mixture of blood from a white cat, a white dog, a white horse and an ox. This is supposed to increase the effect considerably.

As a protection against damage from hail and storms, so-called "weather-mounds" are erected on hilltops. The blood of several animals is generally placed within these mounds. They are thought to ward off destructive spirits from a locality.

The general rule is : a blend of different bloods enhances the magic effect. But sometimes special circumstances justify or custom requires the blood of one specific animal.

Not long ago a lay bonze predicted to an engaged couple that disaster would overtake them through the white tiger. This animal is held in dread and no one wants to be molested by it. The lay bonze stated that unless a countercharm were used, one of them would die shortly after their wedding. He advised the following procedure as the only way to head off the calamity : a miniature bow and arrow must be placed over the bed of the newlyweds, with the tip of the arrow pointed downward at the sleeping pair. The blood of a white cat should be rubbed on the tip. If that were done the white tiger would be powerless to harm them, for the blood of the cat would break his spell. The couple carefully followed out these instructions.

Evil spirits are represented in human form, and it is believed that they can be dealt with accordingly. Therefore there is thought to be no better, and certainly no cheaper means of driving them away than a whip. A spirit whip must be cut from the hide of a white dog and smeared with the blood of a white cat. Certain people are reputed to be able to see the spirits with their eyes. These are usually women, recognizable especially by their worried looks. Such clairvoyants can point out the precise spot within the compound where the spirit lurks. Often it is not even necessary to consult the clairvoyant. If the whip is merely cracked lustily here and there on the property, the spirits hear the noise of the whip and take off forthwith, so that quiet is restored to the home.

Blood from a white cat or a white dog is also often used in dealing out revenge. The usual and most effective way is to have the blood draw down a curse on a freshly dug grave. Here burial, especially of elderly people, takes place before sunrise. The light of the sun must not strike the coffin. To avoid delay when morning comes, the grave is dug the evening before. During the night, some enemy of the bereaved family, bent on revenge, may secretly pour a little cat's blood or dog's blood into the grave. This frightens away the good spirits, but it delights the foul spirits who remain

to take possession of the grave. The departed soul, finding no rest, returns to its own family, and brings disquiet and tragedy with it. To avert this curse, there is often no recourse, according to the lay bonze, except to dig up the corpse and bury it elsewhere. The people follow this advice, regardless of the expense involved.

The rooster always plays an important role in the life of the family. A white rooster is of course preferred, but in case of necessity a colored one will do. Its blood frightens away the spirits, and it may even be used to ransom a human life. When a child gets sick, the lay bonze who is called in may tell the anxious mother: the life of the little one is in danger, and only the sacrifice of another life can save it. The father goes out to the chicken yard and catches a rooster (there are several roosters in each chicken yard, and they appear to live amicably together), and takes it in his arm to the picture of the house idol which is venerated in every home. In front of this picture he cuts off the rooster's head. The hearth idol, who is considered the head of the house, is thus a witness that a life has been sacrificed for the life of the child. The blood shed in the presence of the idol is proof of that. It is a case of a life given for a life.

Allow me to describe here a particular instance of the magic healing of an ailing child. It took place quite close to where I live, just as darkness was descending on the evening of April 23, 1949. The subject was a baby of about eighteen months. At the time of its birth a shaman had predicted that the child could not possibly live beyond the age of three years; nothing would prevent its death after that time, unless the evil spirit's spell were broken. The parents did not doubt the shaman's words, but they dreaded the expense. Eventually the child became ill. It drank very little, and cried a great deal. There was no putting off a decision, so the father engaged the shaman to apply a countercharm. The latter decided on a lucky day, ordered the following objects to be made ready: three human figures of straw, five figures cut from paper in such a way that they remained attached together<sup>6</sup>; likewise a live rooster (of a bright color), and a torch. After twilight on the appointed day the shaman arrived and found everything in readiness.

Now the shaman put himself into a trance, during which he took each of the straw men and moved them back and forth two or three times over the head of the sick child, while the latter was held in the arms of its mother who sat on the edge of the *k'ang* (stove-bed). In like manner he waved the five paper men above the child's head. Then the shaman tossed the figures of straw and paper in front of the door to the room. Now they handed him the colored rooster, which he placed down on the threshold and beheaded with the great kitchen knife. He paid no further attention

---

<sup>6</sup> The five paper men are crudely cut out of red paper, each figure about four inches long. The people greatly fear the five paper men. Not long ago I chanced to be riding along a well frequented street early one morning and I saw a set of these paper men lying at the side of the street. At noon, on my return, they were still lying there untouched. I picked them up and placed them on my work table. Some friends told me that none of the people would have dared to pick them up, so much do they fear them.

to the head, but took up the bleeding body and swung it about the entire room, sprinkling the *k'ang*, mother and child, the walls, corners and every part of the room with the blood so as to frighten away the spirits. Finally he hurled the rooster out into the courtyard. But then he had the rooster brought back, and three times he plucked from it a handful of feathers (no definite number). Then he ordered the various objects to be gathered up once more, viz., the three straw men, the five paper men, the rooster's body and head and the burning torch. (A bystander had already appropriated the rooster's body, but was forced to give it back.) He had all these things brought to the front of the compound gate and thrown away. During the entire ceremony the shaman prayed continuously, and extemporaneously (i. e. not from a book), e. g. : that the child should recover and stay well ; that the evil spirits should have no further power over it ; and pointing out that the rooster had given its blood, its very life for the child, etc. As a rule the shaman prays in such a low voice that even those standing closest to him can hardly catch everything he says, or so an eyewitness reported to me.

If in the past the parents have already lost one or the other of their little ones, they are in fear and anxiety about the life of the next unborn child. Not infrequently such parents have a rooster or (those in better circumstances may have) a sheep or a goat ready before the child arrives. As soon as the new-born infant utters its first cry, a sure outward sign of life, a woman strikes off the head of the rooster on the edge of the *k'ang* where the mother gave birth, and the woman cries out : "Exchanged for a rooster, exchanged for a rooster !" The last syllable is long drawn out. The meaning is that the life of the rooster has been given in exchange for the life of the child. Hence the child is given the descriptive name : Exchanged for a rooster. The rooster's blood must be shed to the very last drop, otherwise it does not count as a substitute, since the blood is equivalent to the life itself. The carcass of the rooster is put to boil in the kettle, and is served as the main course at the birthday banquet.

Those who can afford it kill a sheep, also in the room where the child was born. The same significance attaches to the rite as above.

If children are ill and the lay bonze or other adept cannot diagnose the illness, he may say that the five-way-spirits have taken possession of the child. These are held in great fear because they are so hard to cope with. They cannot be caught in bottles and carried away like other spirits, nor can they be scared away by fire. One of the many expedients resorted to is the blood of a rooster. The skin of the rooster is pierced and its blood smeared on the base of the child's nose, or the rooster is goaded into pecking at the child's nose until it bleeds. This method is often employed, but is seldom effective.

In the Tankar district, fifteen miles west of Hei tsui tzû, the man who owns the mill there kills a sheep or a goat every year on the first day of the tenth month of the Chinese lunar year (late in October or early in November according to our reckoning). The killing takes place on the bank of the stream. No special rites are prescribed regarding the knife, the



person, etc., except that the blood must flow into the millstream. When the knife is plunged into the animal, someone stands nearby with an empty bowl to catch the blood, which is then spattered against the side of the mill. The object of the rite is that the millstream should not freeze over and deprive the owner of his livelihood, or even perhaps demolish the mill (millwheels have been known to break up under the weight of the ice that forms on them).

Last year I had a chance to observe how the lamas sprinkle their idol Barma, the god of epidemics, with blood. Three monks marched solemnly in single file from the prayer chamber towards the idol, which was enthroned in a magnificent sedan chair. Each monk held in his hands a vessel containing the blood of a freshly slaughtered sheep. The first carried the blood in a human skull, the second in a silvered shell, and the third in a silver urn. Each wore over his mouth and nose a bandage resembling a surgical mask, and each held his vessel at eye level with both hands. Approaching the idol they took their places at the side of the sedan chair. From the prayer chamber, about ten paces distant from the idol, there was a clear view of all this, and here the other monks murmured their prayers, to the constant beating of drums and the sound of wind instruments. Of a sudden the monk who carried the skull dashed the blood full in the face of the idol, crying out, "Here, drink the blood!" Complete silence reigned for a few moments, then the monks took up their prayers once again. The blood from the shell was poured into the skull, and that from the urn into the shell. After an interval of about ten minutes the first monk again threw the blood from the skull into the face of the idol as before, and finally the ceremony was repeated a third time.

### III. Blood as a Medicinal Cure

#### 1. Human Blood

While animal blood is preferred for magic purposes, human blood is more often required in medical practice.

##### a) The Blood of Others

##### α) Menstrual Blood

Menstrual blood, above all the first menses of a young girl, is considered to be by far the most efficacious kind. It can be obtained in the apothecary's shops under the name *kao t'ang ts'ao*. But since the peasants are aware that this preparation is often not genuine, and there is no way of testing it, they are satisfied with any form of menstrual blood, unless there is some young girl in the immediate family or among close friends who can provide the genuine article. The taste of menstrual blood is very nauseating, hence black and white sugar are usually added to it to conceal this taste. In urgent cases the patient may be given the blood without the sugar, but he is not told what it is.

Before being given to the patient menstrual blood is always heated in an iron ladle over the fireplace. A single dose is half a ladleful or about a teacupful.

Menstrual blood is regarded as a cure for a great variety of diseases. It is used for many female complaints, especially when women miss their monthly period.

Cholera is a rare disease in these cold regions (7500-8000 feet above sea level). But if it strikes, the required remedy is a girl's menses. If the patient shows no improvement after three doses of it, the case is considered hopeless.

Menstrual blood is said to produce good results with the sickness known as *yin cheng*<sup>7</sup>. Recently I was summoned to the bedside of a patient who was reported to be suffering from *shuang yin cheng*. It was a fatal stage of acute typhus. The thermometer showed a fever of more than 107.6°F. The patient died soon after my visit. In another case an eyewitness reported a combination of symptoms which seemed to indicate a bowel obstruction. In whatever form, *shuang yin cheng* is a dreaded disease, and no sure cure is known for it in this country, but a host of ineffectual measures are tried. We shall mention only blood here. Since the life or the death of the patient is decided very quickly, only the first menstruation should be used. Some magic always enters into the treatment for this disease.

At first a cure is attempted with only a girl's menses. If that does not work, other ingredients are added to it, especially women's hair. Only hair that falls out and clings to the comb in a normal way is used, i. e. it must not be intentionally pulled out for this purpose. The hair is burnt and the ashes are boiled together with the blood. The resulting concoction must be taken by the patient. Sometimes the soot from the center of the bottom of the kitchen kettle is also added to the blood the patient drinks. In desperation almost anything may be tried. However, it is only in the incipient stages of the disease that a cure is even hoped for from the blood. *Shuang yin cheng* usually ends fatally.

Another collective term for a variety of diseases is *sha cheng*<sup>8</sup>.

---

<sup>7</sup> *Yin cheng*. The chief symptom of *yin cheng*, the only one that occurs in every case, is the feeling of external cold which the patient experiences at least at some stage of the illness. It may be accompanied either by a fever or by a subnormal temperature. Sicknesses that begin with ague, and are characterized by goose flesh and cold sweat, are all counted in this category.

A distinction is made between cold *yin cheng* and cholera *yin cheng*. One contracts cold *yin cheng* by cooling off too rapidly. All sicknesses that begin with a cold are grouped under this head, thus v. g. pneumonia.

Cholera *yin cheng* is not necessarily cholera at all; the essential thing is that the skin be cold and exude cold sweat.

Especially feared is double, or more correctly, "partner *yin cheng*". Almost any sickness may be designated thus, if there is a turn for the worse after sexual intercourse. The name almost invariably implies a moral censure. *Yin cheng* is not a specific disease, but is a collective term for any disease that runs its course rather rapidly and is attended with fever.

<sup>8</sup> *Sha cheng* is a collective term for about thirty different diseases or symptom complexes. A shaman or quack will call a disease by this name to cover up his ignorance when he is unable to make a more accurate diagnosis. To this class belong

Menstrual blood is one of the many healing agents prescribed by professional healers for this condition.

Tuberculosis is becoming more and more prevalent here, despite the mountain climate and the pure air. For children afflicted with this disease, menstrual blood is prescribed and administered over a period of time. Cures have been reported.

An informant, whom I know to be absolutely trustworthy, told me that men who have often been treated with menstrual blood and have been helped by it, show a decline of their mental powers, and sometimes gradually lose their minds. If after an illness a man's mind is less alert than before, the blame is laid to the menstrual blood administered to him during his illness. In fact, the truth is withheld from them at the time, and it is only after they have recovered that they learn that menstrual blood has been given to them.

Menstrual blood also cures certain diseases of horses, especially stomach cramps. The blood is prepared very simply by washing the trousers of a woman after her menstruation and giving the water to the horse, without boiling it.

### β) Blood of Men

As mentioned earlier the fresh blood of an executed criminal has great healing power. On the contrary, blood from an ordinary wound has no such power whatever. At an execution<sup>9</sup> the fresh blood is absorbed in a piece of bread, and does most good if consumed then and there. But if the sick man is unable to be present at the execution, the blood-soaked bread is dried out, and given to him later, dissolved in water. This cures every type of indigestion. It also stimulates stomach and bowel action, promoting good digestion and enabling one to get the most from his food.

Popular belief ascribes even greater healing power to the heartsblood of a soldier than to the blood of an executed criminal. It cures abdominal disorders, besides giving courage and strength to face hardships and dangers fearlessly. The fresh blood should be caught in a vessel and swallowed without addition of any kind. The spirit of the brave foe passes over into the other with the drinking of the blood, so an old soldier assured me.

A little blood from a man, especially obtained for the purpose, is required in the following prescription. If one is unable to perspire after a chill, he should collect: three hairs from a woman's head, dandruff from a woman's scalp, sweat from a man's back and from a man's feet, wax from a man's ear, and blood from the middle of both palms of a man's hands. The palm is pricked with a needle and a little blood forced out. All these ingredients are mixed and boiled together, and are said to induce heavy perspiring.

---

appendicitis, syphilitic headaches, hysterical manifestations of grief, in short, any severe and unexplainable pain connected with few outward signs of illness.

<sup>9</sup> In the year 1948 a public execution took place near here. An eyewitness described to me how the people stood about with steamed bread in their hands, and as the man was executed, used the bread to soak up the blood, even the portion that spilled on the ground and mingled with the dirt.



### b) One's Own Blood

In certain cases blood from one's own veins also gives good results. This holds equally well for either sex. If one is suffering from a cold with all the attendant symptoms and is unable to perspire, his own blood may help him. Blood is forced down from the arm into the hand by vigorous massaging. The whole arm is then tightly bound with a cord down as far as the wrist. By further massaging the blood is then forced into the fingers, around which a very thin thread (a red one, if possible) is tightly wrapped. Now the top joint of the middle finger is pricked with an ordinary sewing needle above the base of the nail, (I have also seen the prick made below the nail), and a little blood is pressed out. The darker the blood that comes out, the deeper lies the chill. For a prompt recovery from the chill the patient must suck this blood. The same is done to each of the three middle fingers of each hand, at times to all ten fingers. This often helps. In the mind of the people, unless the patient licks the blood the pricking has very little effect. An experienced "needle-pricker" informed me that this treatment has one disadvantage, viz., if it is often used on the same person, he will eventually be unable to get over a chill without undergoing this treatment for each new cold. Because this method dispenses with the need for a sweat bath, it is often employed. Recovery comes so quickly that the patient can proceed with his work at once after the treatment. Except for these cases, one's own blood is thought to have no special efficacy.

One ridiculous practice might be mentioned. Many take the lice from their bodies, bite them in two, swallow the insides and spit out the hard skin. The reason is that the lice have drawn out the best blood, and it should be restored to the body lest it become too weakened.

## 2. Animal Blood

Animal blood is less frequently called for in medical practice than human blood. Deer blood is said to be best. It cures any kind of chill or spells of weakness. If a person feels rather run-down, has no appetite and no desire nor strength to work, and goes into a gradual decline, he should try to find a hunter and go with him to hunt for a deer. As soon as the hunter has shot the deer, both hurry toward the wounded animal. The hunter stabs the animal in the heart, and the sick man catches the welling blood in a clean vessel.

The patient should drink this blood just as it is, at least a bowl of it (their bowl is about the size of our soup plate). In this way it is thought that the sick man will regain his strength and the stamina to endure hardship and fatigue. If he is no longer strong enough to accompany the hunter, the latter brings the deer's blood to him, which he boils in water and drinks. Although it does some good this way, most of the healing power is lost in the boiling, it is believed.

An epileptic gave me this account of his cure. He had long been

afflicted with epilepsy and unable to carry on his profession as teacher. A friend recommended the following treatment: Have a hunter kill a mountain sheep, catch the blood in a clean piece of intestine, and dry it in the sun. Every morning for about a month let the sick man put a little of the blood, about the size of a pea, into a good warm drink of spirits and drink it on an empty stomach. The man did exactly as he was told, and since that time the attacks occur only at infrequent intervals, so that he is able to work at his profession again. — Hunters preserve the blood of mountain sheep, and especially of deer, in intestines, and from time to time sell it to those who need it.

If a horse gets sick and lies on the ground with its belly distended resisting every effort to get it back on its feet, the people say it has *hei han feng*<sup>9</sup>. Since a horse represents an expensive investment for a small farmer, nothing is left undone to save the animal. Blood is considered the best remedy. Menstrual blood would be excellent, but since it is not always available, and even if it were, the preparing of it is a tedious process, rooster blood is used instead. While some of the men hold the horse and pry its mouth open, another cuts off the rooster's head and grasps the neck tightly to check the bleeding until he has it in the horse's mouth. Then he lets the rooster's blood flow freely down the horse's throat. In this same way a prudent farmer may also give his horse the blood of a dove immediately afterward (doves are numerous in this locality). People say that the results are startling. Soon after swallowing the blood, the animal rises to its feet, goes to the manger and starts eating.

If a woman misses her period for several months, sheep's blood is said to be a good remedy. When a ewe drops three lambs at one time (several instances of this were reported to me), the blood that is passed with the young and the afterbirth is caught and mixed with tibetan saffron. This mixture is taken in fermented but undistilled spirits, prepared from tibetan black barley which is a common crop here. The woman should drink a little of this on an empty stomach every morning, regardless of the day when the menstruation is due. Eventually she will be cured of her affliction.

If a leprous mother gives birth to a child, it should at once be wrapped in the still warm and bloody hide of a freshly slaughtered goat. If the blood has been removed from the hide it will not have the desired effect. This is thought to preserve the child from leprosy.

Syphilitic sores that defy all the usual methods of treatment can be cured in this way, too. The bloody hide of a castrated ram is best. The hide is firmly fastened about the ulcerated parts and left there for some time. It is said that the pus soon dries up and the wound closes. (To be sure, the people place their trust more in Salvarsan nowadays than in a ram's hide.)

One further example before concluding this section. A man about thirty years old told me the following in the presence of several witnesses. He had been suffering from jaundice for some time, and had tried various remedies without success. An old man advised him to buy a kind of worm-wood (it had to be picked in the third month of the Chinese calendar) from

the apothecary's shop and boil it in water. Every day he was supposed to catch seven lice from his body (not a very difficult feat for the people here) and consume their blood (by taking the lice in his mouth, squeezing out the insides with his teeth and spitting out the shell), and then drinking the wormwood medicine. The man carried out this advice to the letter. Scarcely a week had passed when the urine, up to then of a yellow color, turned white. The patient was soon able to walk again, the skin resumed its normal color, and he was a well man, thanks to the blood from the lice taken from his own body.

#### IV. Blood in the *pen ts'ao*

It is not only in the remote province of Ch'inghai that blood is used in the treatment of sickness; for many centuries it has been part of official Chinese medical practice. The so-called *pen ts'ao* a standard work on Chinese medicine, speaks of its use. (An abridged form of this work has been used by the author.) A few examples from this work will be given here.

##### 1. Human Blood

If a man has intercourse with his wife while he is running a fever, his testicles pass up into his intestines and cause him severe pain. To remedy this, the wife must burn the blood-stained portion of her trousers after menstruating, and the man must drink the ashes in hot water.

If a man has intercourse with a woman while she is feverish, or within a month after her confinement, she begins to lose weight rapidly and her skin turns yellow. To remedy this the *pen ts'ao* suggests that the unwashed trousers of another woman be burnt after her menstruation, and the ashes be taken three times daily in warm spirits. This should clear up the trouble within thirteen days.

For a severe attack of cholera, a girl's menses should be burnt, and the ashes taken in spirits. It is said to be an effective cure.

When children have convulsive fits (scratch all over their bodies, tear their clothing and bite others), the book recommends: Give the child three grams of menstrual blood collected together with the mucus discharge. The book does not state how often the treatment should be repeated, or over how long a period.

If a woman is afflicted with jealousy, the book advises her to wrap up a dried frog in the menstrual bandage (it does not specify whether her own or some one else's), and bury the bundle in a hole six inches deep, a foot in front of the privy. That will cure her.

If a sore breaks out in the middle of the back, the following prescription will heal it: a swallow's nest, dirt from a molehill, white bast tissue from the inner bark of an elm tree, a variety of trichosanthes. The ingredients are dried, pulverized and an equal part of each is mixed with menstrual blood. This mixture is spread on the sore, and renewed when it dries out.



If the sore breaks open, the substance must be applied around it. The sore should clear up within five days.

Any kind of human blood (whether from a man or a woman, but not menstrual blood) if drunk while still warm, prevents hydrophobia after being bitten by a dog.

So far as I know none of these remedies are in use around here.

## 2. Animal Blood

The blood of most of the animals used in Chinese medicine each has a specific use.

As mentioned earlier, deer blood is most in demand. The people of Ch'inghai consider it a panacea for any sickness. According to the *pen ts'ao*, the blood must be drunk. Deer blood is said to cure tuberculosis, in particular tuberculous hemorrhage. The book also recommends deer blood for nosebleeds and after being bitten by a mad dog. Deer blood is also said to restore vigor after an illness or a run-down condition. It is used for that purpose here too. According to the *pen ts'ao* it is likewise an antidote for poisoning from medications. It is said to be effective in female complaints, especially menstrual irregularities. Thus its scope of application is very broad.

The *pen ts'ao* recommends bear blood for children's convulsions, a dreaded phenomenon here. But the people of this locality seldom use it.

Blood from hares is said to hasten delivery, and to cure diseases of the blood.

- a) 高堂草
  - b) 烏雞
  - c) 表
  - d) 符道
  - e) 陰症
  - f) 癰症
  - g) 黑汗風
  - h) 本草
-

# Die Beschneidungsschule (Nkumbi) bei den Wald-Babira und den Bambuti am Ituri

Ein Erlebnisbericht von PAUL SCHEBESTA \*

## Inhalt:

1. Einleitung
2. Ursprung des *nkumbi*
3. Bau des *nkumbi*-Lagers
4. Verlauf des *nkumbi*
5. Die Beschneidung
6. Die Zeit nach der Beschneidung
7. *Kánza*-Gesänge
8. Ende des *nkumbi*. Die Rückführung ins Dorf

## 1. Einleitung

Auf meinen früheren Forschungsreisen am Ituri (Belg. Kongo) hatte ich wiederholt Beschneidungsknaben in ihrer Tracht in den Dörfern gesehen, doch niemals Gelegenheit gehabt, einer Beschneidung selbst beizuwohnen. Wohl konnte ich manchmal in das Waldlager der Beschnittenen Eingang finden, wie bei den Barumbi, und war auch Zeuge der Geißelungen, denen die Knaben von Seiten der Erwachsenen ausgesetzt waren. Der Beschneidungszeremonie selbst beizuwohnen gelang mir jedoch nicht. Was ich über die Beschneidungsschule der Waldnegerstämme berichtet habe<sup>1</sup>, stammte hauptsächlich von Gewährsmännern, deren Berichten ich unbedingt Vertrauen schenken konnte.

Die Initiation ist heute kein so absolutes Geheimnis mehr wie vor 20 bzw. 15 Jahren. Wie althergebrachte Sitten und Bräuche unter den Ituri-Waldstämmen immer mehr verfallen und profaniert werden, so auch die Initiation. Ja, diese ist in manchen Gebieten bereits abgeschafft, so zwar,

\* Das im folgenden geschilderte *nkumbi*-Erlebnis hatte ich im Wald-Babira-Dorf Kokonyange auf der sechsmonatigen Expedition zur näheren Erforschung der Ituriwald-Sprachen, welche Expedition vom Institut pour la Recherche Scientifique d'Afrique Centrale (IRSAC) finanziert wurde.

<sup>1</sup> SCHEBESTA PAUL, Die Bambuti-Pygmäen vom Ituri, II. Band: Ethnographie der Ituri-Bambuti, II. Teil: Das soziale Leben, VII. Kap.: Initiation, Beschneidung und Männerbund, pp. 467-510.

daß nur noch die Beschneidung der Knaben praktiziert wird, aber von eingeborenen Heilgehilfen, die in den Hauptdörfern den Eingeborenen medizinische Hilfe angedeihen lassen, oder man begibt sich zum Posten, wo ein weißer Arzt seinen Beruf ausübt. In Gegenden, wo noch 1934 die Initiation in Blüte stand (bei Kalumendo, Chabi, Pauwanza, Paligbo), ist heute nichts mehr davon übriggeblieben. An der Beschneidung hält man mit Rücksicht auf die Weiblichkeit fest, die die Beschneidung ihrer zukünftigen Gatten fordert.

Es sei in diesem Zusammenhang auf ein anderes soziologisches Kuriosum hingewiesen, daß nämlich die Beschneidung von der Weiblichkeit erzwungen werden kann und daß sie sich in wenigen Monaten über sehr weite Gebiete verbreitet und auch festsetzt, wo sie ehemals nicht geübt wurde. Das konnte ich für das Gebiet der Nord-Balese (Karo-Balese) feststellen, wo in den Jahren 1929 und 1934, als ich jene Gebiete bereiste, die Beschneidung verpönt war und nicht praktiziert wurde, weder bei Negern noch bei Pygmäen. Die Situation, die ich im Jänner 1950 vorfand, war eine ganz andere. Die Beschneidung war allgemein eingeführt, was mich höchst erstaunte, da ich die Geringschätzung dieser Institution durch die Karo-Balese noch gut in Erinnerung hatte. Was war geschehen? Die Weiber hatten die Beschneidung der Männer gefordert. Sie hatten es durchgesetzt, daß sich alle Männer, Neger wie Bambuti, beschneiden ließen oder selbst beschnitten. Letzteres führte bei sich der alte Camuñonge, der Großhäuptling der Karo-Balese, mit dem ich früher die Initiation besprochen hatte, durch. Auch er mußte dem Drängen seiner Frauen nachgeben, ebenso sein Bruder Djombo, der ihm in der Häuptlingschaft nachfolgte. Beide starben wenige Monate später. Es fand also unter den Karo-Balese zwar die Beschneidung, nicht aber die Beschneidungsschule Eingang. Erstere pflegt der Infirmier an den Knaben vorzunehmen. Diese Knaben suchen ihn zu dem Zweck auf. Zu wiederholten Malen gingen mich am Nduye Bambutiburschen um ein Stück Tuch an, mit dem Hinweis darauf, sie wären unterwegs zum Heildiener, um sich beschneiden zu lassen. Zur Heilung der Wunde benötigten sie ein Tuch, weil der rauhe Bastchurz, den sie, zwischen den Beinen durchgezogen, als Pumphose zu tragen pflegen, das verwundete Glied scheuerte und eine rasche Heilung hintanhalt.

Diese Art der Beschneidung durch den Arzt, die jetzt auch in Gebieten Eingang gefunden hat, wo ehemals die Initiation zu Hause war, hat mit dieser gar nichts mehr gemein. Sie ist ein profaner chirurgischer Eingriff geworden, sonst nichts. Worauf aber hier der Nachdruck gelegt werden soll, ist die Tatsache, daß auch soziale Bräuche teils sehr schnell Eingang finden, wie sie aber auch sehr schnell verschwinden können. Letzteres (Beschneidungsschule) erfolgt beim Zusammenbruch der wirtschaftlich-sozialen Lebensart eines Stammes, mit dem Einbruch der Zivilisation bzw. auch bei Schwund des Lebenswillens einer Gemeinschaft, die sich im neuen Lebenskampf nicht zu behaupten vermochte. Nicht zu unterschätzen ist ferner die Feststellung, daß die Weiblichkeit das größte Interesse an der Beschneidung zeigt, was ein Hinweis dafür sein kann, in welcher Richtung der Ursprung der Beschneidung überhaupt zu suchen wäre.



## 2. Ursprung des Nkumbi

Bei verschiedenen Stämmen im Ituriwald besteht die Überlieferung, daß das *nkumbi* auf eine Frau zurückgehe, die aus dem Westen kam und *Amáima* hieß. Die Legende erzählt:

*Amáima* ging eines Tages durch den Wald und beobachtete *Kema*-Affen, die gerade das *nkumbi* feierten und die Beschneidung durchführten. Nach Hause gekommen, ging sie daran, die Beschneidung an Mädchen vorzunehmen. Zuerst versuchte sie diese an zwei Mädchen; als sie dabei starben, versuchte sie es noch einmal an zwei weiteren. Aber auch diese starben. Da besprach sie sich mit ihrem Mann *Tukúlu*. Dieser hörte ihr aufmerksam zu und meinte schließlich, er wolle die Beschneidung an Burschen versuchen, was ihm auch gelang. Alle Beschnittenen kamen mit dem Leben davon. Daraufhin wurde die Beschneidung für die Männer verpflichtend eingeführt, bei Frauen unterblieb sie. Die knappe Schilderung dieses Vorfalles lautet in Kibira also:

*Amáima aké na ndúla, aké ebóne*  
*Amáima* ging in den Wald, sie ging, sie sah  
*batépe gó bakúmbi. Amáima ebóna*  
*Kema*-Affen in Scharen(im *nkumbi*) *Amáima* sie sah (es)  
*mabendó: Pikó láke ná ndji, até:*  
 also: ankommen ihres (als sie kam) ins Dorf, sagte sie:  
*ehúmo ndi kánza; egba láke bakáli;*  
 morgen ist Beschneidung; nehmen ihres (sie nahm mit sich) Frauen;  
*bafik-éndu ká ndúla. egba lake*  
 sie bauten Hütte im Wald. Nehmen ihres (sie nahm mit sich)  
*bakáli ubále (k)á bonisó lábo. Kánza*  
 Frauen zwei zur Beschneidung ihre. Beschneidungskandidaten  
*ká kyó labo sóba kánza, bákú*  
 gehen Sterben ihres (sie starben in der Beschneidung) in Beschneidung, sie star-  
*mabendo*  
 ben also (als sie starben)  
*ká weka Tukúlu; ma Tukúlu akído*  
 gehen rufen (sie rief) *Tukúlu*; als *Tukúlu* kam  
*eyé bé: mé me kingyé ba balóku*  
 er sagte: ich möchte versuchen vorerst Männer  
*pikó bōnisō balóku kánzá; belóki ma.*  
 er kam Beschneidung Männer Beschneidung; sie wurden gesund.  
*Ndi balóku pikó (e)kóma balóku na kánzá! <sup>2</sup>*  
 Die Männer kommt Platz Männer zum *nkumbi*!

<sup>2</sup> Nach einer Information, die ich von den Bovanuma habe, bestand die Beschneidung der Mädchen durch *Amáina* in der Extirpation der labia.

Die mythische Hauptperson des *nkumbi* ist also *Amáima*, die Frau, nicht *Tukúlu*, der Mann. *Amáima* wird auch in *nkumbi*-Liedern genannt. Wer *Amáima* und *Tukúlu* eigentlich sind, war nicht zu eruieren, jedenfalls ein urzeitliches Paar, das aus dem Westen ins Land kam und das *nkumbi* mit sich brachte. Die Form *tu-kúlu* erinnert an den Urahn (Kulu), die Form *ama-ima* an die Urmutter (*ema*-Mutter). Verschiedene Ituristämme geben das Urpaar *Amáima* und *Tukúlu* als die Bringer des *nkumbi*, aus dem Westen kommend, aus. Dadurch dokumentiert sich klar und deutlich eine Einwanderungswelle aus dem Westen.

Mit dieser Tradition der Herkunft des *nkumbi* aus dem Westen hängt die Tatsache zusammen, daß sich jede *nkumbi*-Feier auch stets vom Westen gegen Osten fortbewegt. Es beginnt irgendwo im westlichen Ituriwald, etwa unter den Bakumu und pflanzt sich dann westwärts fort zu den Babira-Balese, diese geben es an die Banyali, diese wieder an die Bergstämme vom Ruwenzori weiter<sup>3</sup>.

Die Tatsache steht fest, daß der Verlauf des *nkumbi* dieser Art ist und daß sich mit ihm auch sein jeweiliger Name einstellt, denn jedes *nkumbi* hat seinen besonderen Namen, nach dem sich die Jahrgänge als Gleichaltrige zu erkennen pflegen. Ein *nkumbi* findet etwa alle sechs Jahre statt. Seine Benennung wird, wie es scheint, von Ereignissen hergenommen, die auf die Bevölkerung Eindruck gemacht haben. Ich brachte in Kokonyange folgende Namen in Erfahrung:

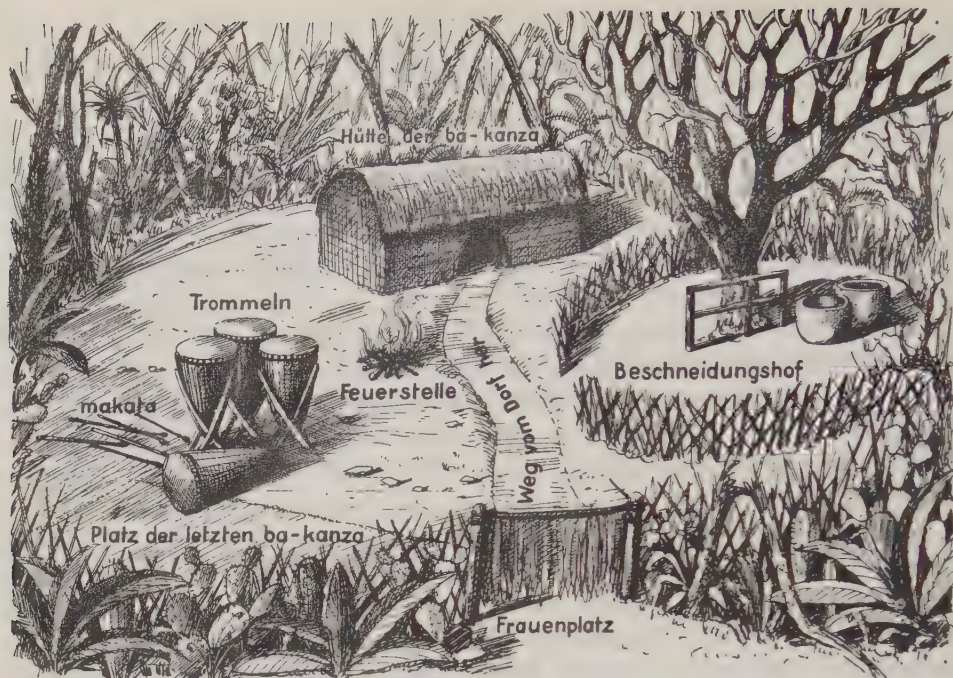
Das jüngste *nkumbi* des Jahres 1949 hieß *sago*, d. h. Krieg. Das vorhergehende im Jahr 1943 wurde nach den Flugzeugen, die damals zum ersten Mal über dem Urwald auftauchten, *afion* (*avion*) genannt. Die Burschen, die 1949 etwa 14-19 Jahre alt waren, gehörten ihm an. Vor diesem hieß das *nkumbi futulitu*, nach dem Amerikaner Putnam benannt, der sich im Babira-Wald niedergelassen hatte und unter dem Spitznamen *futulitu* dort bekannt ist. Wieder vor diesem hieß es *ma yembe* (Hacke), davor *ma franga* (Franken) und schließlich *maudomba*<sup>4</sup>.

Der *nkumbi*-Zeitpunkt wird durch einen Vogel angezeigt, den die Babira mit verschiedenen Namen belegen. Er fliegt so hoch, daß man ihn nicht sehen, wohl aber seinen Ruf hören kann: *tunu, tunu*. Demzufolge nennt man den Vogel *tunu-tunu*; vielerorts aber auch *amasese*, *dyangbou* oder *piobo* (*piombo*). Die Bambuti nennen jenes mythische, menschenverschlingende Ungeheuer, das vom Heilbringer umgebracht wird und aus dessen Leib er die Menschen

<sup>3</sup> Einer handschriftlichen Aufzeichnung des Administrateurs PAUL JOSET entnehme ich, daß das *nkumbi* bei den Balese von Irumu beginnen, sich von dort zu den Banyali von Gety (Bovanuma), dann zu den Bambuba (Bvuba) von Beni und schließlich zu den Baamba und Babwizi (das sind die Wawoise oder Watalinga) in Belgisch-Kongo und Uganda verpflanzen würde. Tatsächlich gelangt das *nkumbi* zu den Süd-Balese weiter vom Westen her von den Babira-Bakumu.

<sup>4</sup> Siehe dazu die Namen älterer *nkumbi*-Jahrgänge bei den Süd-Balese: SCHEBESTA, wie Anm. 1, pp. 476-77. Das dort genannte *aima-nkumbi* ist das erste überhaupt, also jenes von *Ama-ima*. Obwohl mit dem *nkumbi* meistens auch sein Name von West nach Ost mitwanderte, ist dies doch nicht immer der Fall. Man wählte gelegentlich auch andere Benennungen.





befreit, unter anderem auch *piobo*. Es ist offenkundig der Dunkelmond <sup>5</sup>. Von diesem *nkumbi*-Vogel sagt man, wenn sein Ruf zu hören ist: *atúke ni kumu e m-bako kandzee, dyan(n)'bou mbabo kándzee*: er kommt von den Bakumu jener Vogel des *nkumbi*, der *dyangbou*-Vogel des *nkumbi* <sup>6</sup>.

### 3. Bau des Nkumbi-Lagers

Im Jahr 1949 fand bei den Babira von Kokonyange die Initiation dreimal statt. Jedesmal wurden Neger- und Pygmäenknaben zusammen beschnitten. Zunächst vollzog man die Initiation im Dorf Mahouhou an 6 Neger- und 9 Pygmäenknaben; kurze Zeit später im benachbarten Dorf Selia an 6 Pygmäen und 14 Negern und schließlich im Oktober — ebenfalls bei Mahouhou — an 5 Knaben, darunter zwei Pygmäen; ein dritter Pygmäe wurde in letzter Stunde von seiner Mutter zurückgezogen. Somit wurden im Jahr 1949 aus den drei Dörfern und den dazugehörigen Bambutilagern 40 Knaben im Alter von etwa 8-14 Jahren zur Beschneidung geführt, von denen 17 Pygmäen waren.

Bald nachdem ich mit meinen Arbeiten im Dorf Kokonyange begonnen hatte, erfuhr ich, daß ein *nkumbi* (*kánza*) bevorstand. Drei alte Babira, die ich für meine Sprachstudien herangezogen hatte und die, wie ich später sah, maßgeblich an der Veranstaltung beteiligt waren, stellten mir in Aussicht, an dem Schauspiel teilnehmen zu können.

<sup>5</sup> Siehe: SCHEBESTA, wie Anm. 1, III. Teil: Die Religion, pp. 98-100.

<sup>6</sup> Die Bvuba nennen den gleichen Vogel *dzeba raho* oder *peve-peve*. Er stürzt sich bisweilen pfeilschnell zu Boden.



Als Beschneidungsplatz wählte man den Wald, der sich dicht an die Fekder des Dorfes anschließt. Männer rodeten in einem weiten Umkreis den Wald, so daß ein freier Platz entstand, der aber allseitig von Wald und Busch eingesäumt war. Die Anlage war so nahe am Dorf, daß man herüber- und hinübereufen konnte. Ein Pfad führte von dort in das Initiationslager (*pá kánza*), das für Frauen und Kinder tabu (*ntoni*) war. Ich habe auch niemals ein Weib darin gesehen.

Im Hintergrund des Platzes begann man mit dem Bau der Hütte, die den *ba-kánza* (Novizen) als Wohnung dienen sollte. Die Bauart dieser Hütte weicht ganz und gar von dem im Ituriwald üblichen Baustil ab. Zunächst errichtete man die Lagerstatt für die *ba-kánza*. Aus vier Gabelhölzern wurde ein Gerüst so aufgestellt, daß man sieben gespaltene Scheiter aus Kombeholz mit der glatten Rinde nach oben nebeneinander legte, sie mit Lianen an den Querstangen befestigte, so daß zwischen den Scheitern je eine handbreite Lücke klappte. Die Knaben liegen nämlich darauf so auf dem Bauch, daß das beschnittene Glied zwischen den Lücken hinabhängt und das Blut abtropfen kann. Etwa einen halben Meter von der Front des Lagergerüsts entfernt, waren in Abständen von je einem Meter vier Gabelpfosten in die Erde gerammt und darauf ein Firstbalken befestigt. Der Hüttenbau ging so vonstatten, daß mehrere Männer an der Rückseite des Lagergerüsts kräftige Ruten in die Erde rammten und diese mittels Bambuslatten untereinander verbanden. Die munter singenden und lachenden Werkmeister kletterten, indem sie Rute an Rute banden, an der Gatterwand immer höher und höher. Schließlich kippten sie diese etwa 4 m hohe Wand so nach vorne um, daß sie wie ein Tonnengewölbe über dem Lagergerüst lag, und befestigten sie mit Lianen am Firstbalken der vorderen Front. Innen versteifte man das Gewölbe mit kräftigen Ruten, daß es seine Konsistenz auch dann behielt, wenn die Bauleute darauf herumstiegen. Die Hütte war etwa 2 1/2 m breit und 5 m lang. Die hohen Stirnfronten wurden mit Ruten abgedichtet, und dann ging man daran, das Dach wie auch die Wände in üblicher Weise mit *Phrynium* zu decken und zu dichten. Das Hütteninnere blieb finster, da nur sehr wenig Licht durch das niedrige Türloch an der Längsfront einfallen konnte. Zwischen Lagerstatt und Hüttenwand blieb ein kaum einen Meter breiter Gang frei, der den Wärtern der Knaben freien Zutritt zu ihnen gestattete und wo auch das Feuer unterhalten werden konnte. Die *ba-kánza*-Wärter (*ba-'beka*), durchwegs Burschen oder jüngere Männer, hielten sich in der Nähe der *ba-kánza* auf, sei es auf dem Boden oder auf der Lagerstatt, wo sich eben ein Plätzchen fand, um den Beschnittenen zu Diensten zu sein.

Seitlich von der *ba-kánza*-Hütte war eine Art Hof abgegrenzt, den man Beschneidungshof (*lipenge*) nennen könnte. Gegen den freien Platz hin war er durch einen Zaun abgegrenzt; seitlich und rückwärts bot der Busch genügend Deckung. Eine enge Öffnung diente als Eingang. Gegen einen Baum gelehnt, wurde eine Stützwand derart errichtet, daß man drei Pfosten schräg in den Boden ramnte und mit Querlatten verband. Das war der Ort, wo die Beschneidung durchgeführt wurde. Der *kánza* lehnt sich gegen diese Stütz-

wand und wird nötigenfalls von den hinter ihm stehenden Männern während der Operation festgehalten.

Am Morgen des 15. Oktober sollte das *nkumbi* stattfinden, doch von Stunde zu Stunde verschob man den Beginn. Zunächst gab man vor, die Sonne abwarten zu wollen. Als ich mit meinen Gewährsmännern um 10 Uhr am Platz erschien, waren wohl schon einige Männer und Burschen zur Stelle, aber niemand hatte es eilig. Inmitten des Platzes, der als Tanzplatz dienen sollte, waren an einem Gatter drei Trommeln aufgehängt, eine vierte lag am Boden. Neben den Trommeln lagen noch sechs Klanghölzer, *makata* genannt, die infolge ihrer verschiedenen Länge verschiedene Tonhöhen gaben. Ihre Länge betrug  $\frac{1}{2}$  bis  $1\frac{1}{4}$  Meter. Die *makata* werden aus *ehamba*-Holz gefertigt und sind glatt poliert. Sie sind bei allen Negerstämmen des Ituri-Waldgebietes vorhanden, in den Pygmäenlagern aber nicht. Je ein Musikant hält ein Klangholz in der Linken und schlägt mit einem kurzen Schlegel den Rhythmus darauf. Soweit ich beobachten konnte, schlagen je zwei und zwei den gleichen Rhythmus, der sich, ähnlich dem Trommelrhythmus, zu einer Harmonie verbindet. Es gehört Übung zu diesem Spiel, und nicht einer der Spieler wurde durch einen anderen ersetzt, weil er die *makata* nicht richtig zu handhaben verstand.

So oft ein Knabe zum Beschneidungshof geführt werden soll, wird mit einem dieser Klanghölzer das Zeichen hierzu durch einen brüsken Schlag gegeben.

Als wir zum Lagerplatz kamen, fiel mir ein Lianenstrick auf, der, von Baum zu Baum gezogen, den Pfad zum Lager abspernte. An der Liane hingen Bananenblätter. Diese Grenze dürfen die Frauen nicht überschreiten, wenn sie die Knaben zur Beschneidung bringen. Sie halten sich jenseits der Liane auf, das Betreten des Platzes ist für sie tabu. Immerhin haben sie den Blick auf den Tanzplatz frei und können den Tänzen der Männer folgen. Die Beschneidung selbst können sie jedoch nicht sehen, da die Männer den Hof dicht umstehen. Es ist also nicht richtig, daß die Frauen dem Beschneidungs-ort ferngehalten werden, wie man mir immer sagte, im Gegenteil, sie nehmen als Zuschauerinnen an der Zeremonie teil, aber immer nur aus der Ferne.

Im Beschneidungshof entdeckte ich zwei beschädigte irdene Töpfe, in die man später Wasser füllte, mit dem die Wunden der Beschnittenen gewaschen wurden. Vor dem Hof war ein jüngerer Mann damit beschäftigt, das Beschneidungsmesser für die Operation zuzurichten. Es war dies ein handlanges altes Messer mit Holzgriff (*etombo*), das der Mann mit einem Negerhammer auf einem Stein dengelte. Dieses Messer bekommen die *ba-kánza* nicht zu Gesicht. Man hüllt es nämlich so in Farnblätter, daß es einem grünen Strauß ähnlich sieht und niemand vermutet, daß darin ein Messer versteckt ist. Es ist für die Frauen tabu und wird darum nach der Beschneidung sorgfältig in einem Versteck verwahrt.

Es waren zwei kundige Operateure an der Arbeit, jeder mit seinem Messer. Dem Operateur (*sese*; *ba-*) steht ein Gehilfe (*tende*; *ba-*) zur Seite, der das Glied des *kánza* hält und die Vorhaut über die Eichel zieht, so daß der Operateur bequem arbeiten kann.

#### 4. Verlauf des *Nkumbi*

Nach und nach sammelten sich immer mehr Männer und Burschen auf dem Platz und begannen, sich für die Zeremonie anzukleiden. Die europäischen Tücher verschwanden, die rauhen Bastschurze kamen wieder zu Ehren, die, zwischen den Beinen durchgezogen, sich bauschten und blähten. Tierfelle von Katzenarten hingen als Schmuck vorne vom Gürtel herab. An den Armen befestigten die Tänzer Faserschwingen (*pika ka bombo*), die sie beim Tanz durch Bewegen der Arme hin- und herschwenkten. Als Kopfbedeckung dienten Fellmützen oder geflochtene Hüte mit schillernden Vogelfedern oder Fasersträhne, die tief in den Nacken hinabhingen. Um Beine und Handgelenke band man Rasseln (*kele* bzw. *lele*). Gesicht und Körper waren mit roter oder blauer Farbe bemalt, der Körper vielfach mit Kalkfarbe betupft. Kurzum, diese Tänzer — Neger wie Pygmäen — wirkten erschreckend. In den Händen trugen die Gestalten bald ihre Waffen (Pfeil und Bogen), bald Zweige, mit denen sie rhythmisch zum Trommelschlag gestikulierten.

Inzwischen hatte Trommelwirbel eingesetzt und wurde toller und toller, begleitet von den *makata*-Klanghölzern. Dann verstummten die Trommeln, und nur die *makata* wurden geschlagen. Diese erfreuten sich aber lange nicht jener Beliebtheit wie die Trommeln. Zwischendurch dröhnten auch Signalhörner.

Nun setzten auch die Tänze ein. *nkumbi*-Tänze zum Trommelschlag heißen *seniso kanza*, jene zu den Klanghölzern *bino kanza*. Die Vorführungen begannen mit Tänzen eines *lekuala* (so wird der Angehörige eines früheren *nkumbi* genannt). Er trug um die Lenden einen weit abstehenden Faserschurz (*pika*), der von den Frauen aus Fasern der *toto*-Staude (*duru*) geflochten wird. Auf dem Kopf trug er eine durchbrochene Krone, von der lange Fasersträhne auf seine Schultern herabfielen und ihm einen malerischen Aufputz gaben. Dieser Kopfputz heißt *kosa* und ist gleichfalls aus Fasern der *toto*-Liane geflochten. Unterhalb der Knie hatte er Eisenrasseln (*kele*) befestigt, zwischen den Fingern dünne Hölzer geklemmt, mit denen er beim Tanz wie mit Kastagnetten klapperte. Sein Tanz war außerordentlich gefällig, und man zollte ihm allgemein Beifall.

Dann trat der *apá na 'bú na' bú* auf, ein Pygmäe, der an Stelle einer Maske das Gesicht bemalt hatte. Auf dem Kopf trug er einen Faserkranz und an den Armen Flügelschwingen aus Fasern der *toto*-Liane. Mit der Rechten schwang er eine Rassel. Neben ihm tanzte ein Neger in gleicher Aufmachung, aber ohne Kopfputz.

Immer mehr Tänzer in ähnlicher Vermummung traten an, stellten sich in einer Reihe nebeneinander und führten zum Trommelwirbel oder zur *makata*-Musik ihre rhythmischen Tänze auf. Besonderes Gewicht wurde auf furchterregendes Grimassenschneiden und Körperverrenkung gelegt. Bald sprang dieser, bald ein anderer aus der Reihe heraus und produzierte sich in markanten Verrenkungen seiner Glieder. Wiederholt mimte man Affentänzerisch, wahrscheinlich in Anlehnung an die Sage, daß *Amdima* die Be-



schneidung tanzenden Affen abgelauscht habe. Aber auch gefällige rhythmische Chortänze fehlten nicht, doch schien das meiste darauf angelegt zu sein, eine Atmosphäre des Gruselns zu schaffen.

Unvermittelt stürmten wild bemalte Burschen unter Kriegsgeheul ins Lager, schwenkten *Durustäbe*, die Speere versinnbildlichten, in den Händen, bedrohten die verummten Affentänzer und machten dann ebenso unvermittelt kehrt und verschwanden im Wald. So ging das Spiel hin und her.

In Scharen strömten jetzt Menschen heran, darunter auch Frauen, die am Vorplatz, jenseits des Lianenseils Platz nahmen. Sie waren in auffallend bunte Tücher gehüllt und allseitig geschmückt, was um so mehr von den Männern abstach, als diese zu dem Fest in alter Negertracht erschienen waren.

Plötzlich ertönten Rufe: Sie kommen! Aber es war falscher Alarm. Nicht die *ba-kânza* waren es, sondern die *balekwale*, das sind jene, die die Beschneidung bereits durchgemacht hatten. Sie kamen heran, still und sittsam, die Körper mit schwarzer ölgiger Farbe beschmiert, Rutenschärpen umgehängt, jeder seinen Rutensessel in der Hand tragend. Sie ließen sich abseits von der Menge auf ihren Sesseln nieder, ohne ein Wort zu reden. Sie waren die andächtigen Teilnehmer an diesem Fest.

Endlich, gegen Mittag, kam die Kunde, daß die *ba-kânza* mit ihren Müttern unterwegs seien. Alle reckten die Häse. Trommeln und *makata* wurden stürmisch geschlagen. Unter Grölen stürmten die wilden Burschen mit ihren Pseudospeeren wieder heran — in ihrer Mitte die fünf *ba-kânza*, die fünf zu beschneidenden Knaben. Die Weiberschar brach in lautes Freuden-geheul aus, als die Knaben im Sturm- und Lauf durch ihre Mitte eilten und mit ihren Begleitern, die sie von allen Seiten bedrohten, mehrere Male durch das Lager gejagt wurden. Dann nahm die Frauenschar die Knaben in ihre Mitte, wo sie sich friedlich niederhockten und Atem schöpften. Nun erfuhr ich auch den Grund der Verspätung der Feier: Die Tante eines der Knaben hatte so lange auf sich warten lassen!

Aufgabe der Frauen (Mütter und Tanten) ist es nämlich, die Knaben für die Beschneidung zuzurichten. Man hatte ihre Köpfe glatt geschoren, ihre Körper mit schwarzer Farbe bestrichen und das Gesicht bunt bemalt. Diese schwarze Farbe gewinnt man aus dem Holz des *songo*-Baumes (ein markhaltiger Baum). Die Holzkohle wird in Wasser zerstampft. Mit dieser Farbe und dem Saft des *kura-(udo)*-Baumes werden die Knaben beschmiert. Die Kleidung bestand aus einem Schurz aus frischen Bananenfasern und Schärpen aus den gleichen Blattstreifen.

Die Tänze der verummten Männer gingen weiter und steigerten sich zur Phrenesie. Affen mimend bedrohten sie in wilden Sprüngen und Gesten die Frauenschar bzw. die unter ihnen hockenden *ba-kânza*, dann wieder tanzten sie gegen den Beschneidungshof zu. Zwischendurch traten Einzeltänzer auf, darunter auch Pygmäen, die sich besonders auszeichneten. Die Veranstaltungen wurden von Negern und Pygmäern gemeinsam bestritten, wie sich auch die Weiberschar aus Negerinnen und Pygmäinnen zusammensetzte.

Ich behielt vor allem die fünf Knaben im Auge, die stumm, mit großen Augen den Vorgängen auf dem Platze folgten. Ich hatte den Eindruck, daß

sie sehr eingeschüchtert waren und sich fürchteten. Die ganze Veranstaltung mußte auch auf jeden Uneingeweihten beängstigend wirken. Zum Trommelwirbel sangen Männer und Weiber, die Tänze arteten bisweilen in Angriffs- oder Jagdtänze aus, indem die von außen auf den Platz einstürmenden Burschen mit ihren *Duruspeeren* auf die Maskentänzer Scheinangriffe ausführten, die diese mit entsprechenden Mimiktänzen abwehrten.

## 5. Die Beschneidung

Wieder einmal trieben die wilden Burschen die fünf *ba-kânza* aus der Frauenschar hinaus und jagten sie im Trab über den Platz. Kaum hatten sich diese aber wieder unter den Frauen niedergelassen, durchzitterte der schrille Klang eines (*ma*)*kata* die Luft. Auf dieses Signal hin stürmten die verummumten Tänzer auf die Frauenschar los, ergriffen einen der Knaben und zerrten ihn heraus. Das beantworteten die Weiber mit wildem Geschrei, die Trommeln wirbelten toller als zuvor, die Männer sangen und johlten als sie den *kânza* — es war ein Pygmäenknabe — eiligen Schritts zum Beschneidungshof schleppten. Der Knabe dauerte mich; ich glaubte, Angst in seinem Gesicht zu lesen, er redete auf die wilden Gestalten zu seiner Rechten und Linken ein. Es machte den Eindruck, als ob er um Mitleid flehte. Doch schon hatte ihn einer der Männer ergriffen, hochgehoben und im Beschneidungshof gegen das Gatter gestellt. Andere rissen ihm den Blätterschurz vom Leib, so daß er splitternackt vor den Männern stand. Zwei von ihnen faßten ihn von rückwärts und preßten ihn gegen das Gatter. Der Knabe redete immer wieder eindringlich auf die Männer um ihn ein, bis man ihn schließlich losließ. (Ich erfuhr nachträglich, daß er nicht um Gnade gebeten, sondern daß man ihn frei stehen lassen sollte, da er keine Angst hätte, und daß er mutig durchhalten würde.) Die tanzenden Masken umstellten den Beschneidungshof derart dicht, daß den Frauen jeder Blick in den Hof verwehrt war. Ich selbst hatte wenig Gelegenheit, bequem Lichtbilder der Beschneidung aufzunehmen. Bald versuchte ich zwischen den Beinen der Tänzer, bald über deren Schultern einen Schnappschuß der Vorgänge im Hof zu machen.

Der Pygmäenknabe stand mit gespreizten Beinen vor zwei Männern, die vor ihm hockten. Der *tende* hielt das Glied, stülpte die Vorhaut (*koso a teni*) über die Eichel, während der *sese* das Beschneidungsmesser aus dem Blätterstrauß hervorholte und mit der Operation begann. Es folgte ein Schnitt, dann ein zweiter und schließlich ein dritter, bis die Vorhaut kunstgerecht abgetrennt war. Während des Eingriffes hielt man dem Knaben ein Blatt vor die Augen.

Bei den nachfolgenden Knaben ging die Beschneidung nicht so glatt vor sich, doch auch diese haben sich tapfer gehalten, obzwar sie von den Männern an Armen und Beinen festgehalten wurden. Der größte der Knaben — ein Neger — verzerrte das Gesicht vor Schmerz, als der *sese* das Messer immer wieder ansetzte (siebenmal hintereinander), weil es mit drei Schnitten nicht getan war.

Das Blut tropfte zu Boden, der *tende* spülte das blutige Glied wieder-

holt mit Wasser aus dem irdenen Topf nebenan ab. Hierauf sprühte er den Brei zerkauter *beleketo*-Blätter — eine Heilmedizin — über das wundte Glied und stülpte schließlich ein Futteral (*ebokeli*) aus dem weichen *kerenu*-Blatt (*tuna*) über den Penis. Das Futteral ist an der Spitze offen, so daß das Blut abtropfen und der Patient urinieren kann. Diese Behandlung der Wunde erfolgt jeweils durch den *tende* oder sonst einen kundigen Mann sieben Tage lang. Jeden Morgen wäscht man die Wunde mit Wasser, besprüht sie mit der *beleketo*-Blattmedizin, träufelt noch den Saft der *matunguru*-Frucht (*tundu*) darüber und erneuert das Futteral. Das alles geschieht natürlich in der *bakânza*-Hütte.

Nach vollzogener Beschneidung legte man dem Knaben ein Tuch um, dessen obere Enden unter den Schultern nach vorn gezogen und im Nacken festgebunden wurden, so daß der ganze Körper bedeckt war. Dann führten die Männer den neu Beschnittenen unter Trommelwirbel und Gesang den Platz auf und ab, um ihn allen zu zeigen. Stolz blickte der Novize nach allen Seiten. Die Weiber brachen in frenetischen Jubel aus. Dann verschwand der Knabe in der dunklen Hütte; dort wurde ihm das Tuch abgenommen, er wurde auf das Scheiterlager hochgehoben und auf den Bauch gelegt, so daß das Glied in der Lücke zwischen den beiden Scheitern hinabhängen und das Blut abtropfen konnte. Der Vater des Knaben nahm neben ihm Platz, um ihn zu betreuen; zuerst legte er ihm ein Kissen aus Bananenblättern (*esiki*) unter das Kinn, damit er bequemer ruhen konnte. Vor allem achtete er darauf, daß der Bursche stets auf dem Bauch liegen blieb.

Die Tänze nahmen ihren Fortgang, der Lärm ebte immer noch nicht ab. Wieder ein Schlag auf das Klangholz, wieder stürzten sich die Masken auf die Frauen, entrissen ihnen einen weiteren Knaben (diesmal ein Neger), der auf dieselbe Art beschnitten wurde wie sein Vorgänger; beider Blut mischte sich auf der Erde, wodurch die zwei eine besondere Blutsbruderschaft eingehen, die enger bindet als die rituelle Blutsbruderschaft oder Blutsverwandtschaft. Der eine wird *kale* (Beschneidungsbruder) des andern<sup>7</sup>.

Die Vorgänge bei der Beschneidung der beiden ersten Knaben hatten mich derart aufgewühlt und zermürbt, daß ich mich zurückziehen mußte, um auszuruhen. Als ich am Nachmittag wieder am Platz eintraf, ging man daran, die zwei letzten, den jüngsten Pygmäen- und den größten Negerknaben, zu beschneiden.

Die Frauenwelt hielt tapfer die vielen Stunden im Vorhof zum Beschneidungsplatz aus. Sie folgte mit Begeisterung den Tänzen der Männer und begrüßte mit Jubel den jeweils beschnittenen *kânza*.

Während einer der Tänze stand eine in Tuch gekleidete Frau auf, ergriff mit den Händen Baumzweige, fixierte die Tänzer und schlug von Zeit zu Zeit mit den Zweigen auf den Boden, wobei die übrigen Frauen jubelten. Die Geste war eine freundliche Anerkennung der Männertänze durch die Weiblichkeit, die die Tänzer noch mehr anspornte.

Die Feier fand ein jähes Ende durch einen Tumult, der unter den

<sup>7</sup> Siehe: SCHEBESTA, wie Anm. 1, pp. 485-488.



Frauen ausbrach. Eine von ihnen hatte nämlich aus Übermut den Körper einer anderen mit Kalkfarbe beschmiert, was zu Auseinandersetzungen Anlaß gab, die zu einer allgemeinen Prügelei der Weiber ausarteten, deren die Männer nicht anders Herr werden konnten, als daß sie die Frauen mit Knüppeln auseinandertrieben. Das war das Ende der Beschneidungsfeier; es war inzwischen 5 Uhr abends geworden.

## 6. Die Zeit nach der Beschneidung

In der Folgezeit besuchte ich das *kánza*-Lager jeden Tag. Der tägliche Regen verwandelte den Pfad durch das Lager in Morast, der sich bis vor und selbst in die Hütte hinstreckte. Die Knaben lagen stets langgestreckt auf ihren harten Scheiterlagern, das Kinn auf die *esiki*-Polster gestützt, und schauten mich jeweils mit großen Augen an, ohne jedoch ein Wort zu reden. Man hörte sie nie klagen oder stöhnen. Ich brachte ihnen Zigaretten oder Süßigkeiten, was man nicht ungern sah. Die Wärter unterrichteten mich, daß die Heilung normal verlief; man ließ es aber doch gern geschehen, daß ich meinen schwarzen Heildiener ins Lager schickte, um die Wunden der *ba-kánza* zu desinfizieren.

Am dritten Tag waren die Wärter daran, vor dem Hütteneingang ein Vordach zu bauen, wo auch das Lagerfeuer untergebracht war, das bislang im Freien seinen Platz hatte. Als ich am vierten Tag wieder ins Lager kam, saßen die kleinen Patienten unter dem Verandadach in improvisierten Sesseln, die mit Bananenblättern ausgepolstert waren, in zwei Reihen einander gegenüber. Sie waren splitter nackt, das wundete Glied immer noch im Futteral steckend.

Die Wärter legten mir nahe, die Zigaretten, die ich den *ba-kánza* brachte, dem Ältesten unter ihnen einzuhändigen, das war jener Pygmäenjunge, der als erster beschnitten worden war, der dann, ohne ein Wort zu reden, jedem seine Ration gab. Auf Einhaltung der Reihenfolge wurde streng gehalten.

Ich versuchte die *ba-kánza* zum Sprechen zu bringen, doch umsonst; einer der Wärter munterte sie auf zu singen, was sie dann auch taten. Bei späteren Besuchen habe ich sie stets zum Singen verhalten und hörte so mit der Zeit einige der *ba-kánza* Lieder, von denen ich das eine oder andere zu Papier brachte. Es sang jeweils ein Knabe oder ein Wärter vor, und der Chor wiederholte es.

Da es streng verboten ist, diese Lieder außerhalb des Beschneidungslagers zu singen — täte es einer, würde er verprügelt werden —, lernen sie diese Lieder nur in der Beschneidungsschule und singen sie auch nur dort. Der Zweck dieser Lieder ist undurchsichtig. Einige sind anzüglich, so zwar, daß man mir anfangs von einem solchen Lied den richtigen Text verfälschte.

Ob und inwieweit heute noch weitere Belehrungen den *ba-kánza* gegeben werden, entzieht sich meiner Kenntnis. Gemeinsame Jagden erfolgten nicht, ebensowenig Geißelungen der Initiierten, wie ich sie früher anderwärts beobachtet habe<sup>8</sup>, wo sie damals noch gebräuchlich waren. Den Verfall der

<sup>8</sup> Siehe: SCHEBESTA, wie Anm. 1, Kap. VII.

*nkumbi*-Zeremonien kann man durch Vergleich meiner Berichte über die Initiation der Ituri-Waldstämme, wie ich sie früher gegeben habe<sup>9</sup> und der hier geschilderten, ansehen.

## 7. Kanza-Gesänge

*Amá-ima ée, yé-e!*

*Amá-ima ée, yé-e!*

*ēmá kupo tiko, ká- m-ye!*

Meine Mutter hackt Feld für mich.

*Abeka ngolío mùcudú!*

*Abeka* ist eine Liane, *mùcudú!*

*Bakánza ba kalóla munga sila*

*mùcudú!*

Die *ba-kánza* ziehen (sie) an kreuz und quer (schärpenartig), *mùcudú!*

*Pípi-yó, pípi-yó, pípi-yóó!*

*Pípi-yó, pípi-yó, pípi-yóó!*

*bakalié, bakali-é*

Weiber e, Weiber e

*bápeḍá džéni na(n)džéká!*

sie greifen nach vulva mit der Hand!

*ya ma peḍá (n)džéka*

ergreifen (mit) Hand!

Meine Interpreten suchten das Wort *džéni* zuerst durch *mayombe* wiederzugeben, was soviel wie Hausrat heißt, bis sich einer von ihnen ereiferte und meinte, man solle mich nicht hinters Licht führen und mir den richtigen Text angeben.

Noch am siebenten Tag nach der Beschneidung fand ich die *ba-kánza* auf den Sesseln unbekleidet auf der Veranda hocken. Man hörte zeitweise Trommelwirbel und Gesang vom Lager her, doch war es bereits stiller geworden, es ereignete sich nichts Neues mehr. Ein Neger hackte bereits den Tanzplatz um und pflanzte Süßkartoffeln an. Am achten Tag jedoch fand ich die meisten Knaben in der landläufigen *kánza*-Tracht, nur der jüngste Pygmäe war noch nicht in full dress. Alle Bekleidungsstücke waren inzwischen von den Frauen hergestellt worden. Auf dem Kopf trugen die *ba-kánza* Faserkronen mit Fasersträhnen, die ihnen tief in den Nacken fielen. Um den Leib waren ihnen geflochtene Bastschärpen gelegt, die mit Glasperlen besetzt waren; eine dieser breiten Schärpen hing so über der Brust, daß sie sich der Knabe vor den Mund halten konnte, als Symbol seiner Schweigepflicht. Um die Fußgelenke trugen sie Wülste von Rutengeflecht (*mekiki*). Kurzum, ihre Tracht war malerisch. Jeder saß auf seinem Rutensessel, den er von nun ab überall mit sich führte.

<sup>9</sup> Siehe: SCHEBESTA, wie Anm. 1, Kap. VII.

Bei meinen wiederholten Besuchen im *nkumbi*-Lager und auch sonst fand ich Gelegenheit, mich über Einzelheiten der Beschneidung zu erkundigen. Dabei kam auch die Rede auf Unfälle im *nkumbi*. Man gab Todesfälle als Folge der Beschneidung zu, doch sollen sie immerhin selten sein. Ob die Todesursache eine Infektion oder eine im Waldlager zugezogene Erkrankung ist, war nicht zu ermitteln. Wir hatten während der Zeit meines Aufenthaltes in Kokonyange den Tod eines *kwale* zu beklagen, der wenige Monate vorher beschnitten worden war. Er starb an Lungenentzündung, die er sich aber anscheinend nicht im *nkumbi*, sondern später zugezogen hatte.

Stirbt ein Kandidat im Lager während des *nkumbi*, dann begräbt man die Leiche sang- und klanglos. Der Mutter des Verstorbenen legt man nachts einen Klumpen Erde, *etundu* genannt, vor die Hütte. *Etundu* sind kegelartige, etwa 30 cm hohe Erdhaufen, die Behausung irgend welchen Gewürms, das sich gern am Aas gütlich tut (also Leichengewürm). Sieht die Mutter am Morgen diesen Erdklumpen vor der Hütte liegen, so weiß sie Bescheid und beginnt mit der Totenklage. Im *nkumbi*-Lager selbst jedoch darf nicht getrauert und geklagt werden.

### 8. Ende des Nkumbi. Die Rückführung ins Dorf

Am 8. November sollte die Überführung der *ba-kánza* ins Dorf erfolgen und die Beschneidungshütte verbrannt werden. So hatte man es mir angekündigt. In der Nacht des angegebenen Tages kamen auch zwei Bambuti zu mir, um mich zum Niederbrennen der Hütte zu begleiten. Es war stockfinstere Nacht, der dritte Tag nach dem Vollmond, der also erst später aufging. Die Knaben hatte man — ohne daß ich es wußte — bereits in der Dämmerung aus dem Lager in eine Hütte am Rande des Dorfes übersiedelt. Diese Hütte war für die Frauen tabu. Auf meinem Gang in den Wald, um das Schauspiel des Niederbrennens der Hütte zu beobachten, tat ich einen Blick in diese *ba-kánza*-Hütte. Ob irgend welche Zeremonien bei der Übersiedlung stattfanden, wurde mir nicht bekannt<sup>10</sup>. Die *ba-kánza*-Wärter waren bei den Knaben. Im Lager selbst waren Burschen und Männer bereits an der Arbeit, Feuer an die Hütte zu legen, man stocherte mit langen Stangen herum, bis die Flammen hochschlugen und die Funken über die Waldbäume sprühten. Dazu wirbelten die Trommeln, und die *makata* wurden geschlagen. Von diesem Abend an durfte keiner der Führer des *nkumbi* das zerstörte Lager betreten, angeblich wegen Krankheitsgefahr.

Im Dorf aber sangen in einer Hütte die Weiber — Negerinnen und Pygmäinnen — einen tollen Singsang. Um ein Feuer gelagert, das gespenstisch die Schatten der schreienden Weiber an die Wände warf, grölten sie hemmungslos. Als ich eintrat legten einige Negerinnen das Tuch um, sonst hatten alle nur den Lendenschurz um. Wildheit und Geilheit sprach aus den Gesichtern und den glühenden Augen. Ich erinnere mich nicht, jemals so wilde Fratzen in Afrika gesehen zu haben als an diesen grölenden Weibern

<sup>10</sup> Siehe: SCHEBESTA, wie Anm. 1, pp. 483 ff.



im nächtlichen Feuerschein, die die *ba-kánza* besangen. Den vorgeschobenen Mund weit aufgerissen, schauten sie mit blitzenden Augen im Kreis herum, klatschten in die Hände und schrieten ihren monotonen Singsang in die Nacht hinaus. Die Männer haben zu dieser Vorführung keinen Zutritt, und das mit gutem Grund, soll es sich dabei doch um Obszönitäten handeln. Meine Bambutibegleiter kamen in Verlegenheit, als ich nach dem Sinn des Gesanges forschte. Als Antwort hörte ich: Weibergesang! Wie sollen wir Männer wissen, was sie da singen! Einer jedoch bequemte sich zu der Aussage, daß es häßlich sei, was da gesungen würde, doch wisse auch er nicht, um was es gehe.

In meiner Behausung angelangt, verteilte ich Zigaretten und Süßigkeiten an die Bambuti, was sie immer zum Sprechen gefügig zu machen pflegte. Doch diesmal hatte ich nicht viel Glück. Einige Worte eines Textes brachte ich zu Papier, die aber — angeblich — keiner zu deuten wußte. Man redete sich aus, daß die Weibergesänge der Balesesprache angehörten, die sie ja nicht verstanden. Kurzum, sie wollten mit der Sprache nicht heraus. Ich konnte nur soviel heraushören, daß es sich um Obszönitäten handelte, die mit dem *nkumbi* in Zusammenhang standen.

Auch in den folgenden Tagen besuchte ich die *ba-kánza* in ihrer neuen Behausung. Da ich sie in ihrer neuen Tracht fotografieren wollte, mußten die Weiber aus der Umgebung vertrieben werden, damit sich die Knaben ungesehen in den Busch schleichen konnten. Sie ließen sich auf ihre Rutenessel nieder, bis ich die Aufnahmen gemacht hatte, dann schlichen sie ebenso heimlich wieder in die Hütte zurück.

Für Samstag den 11. November war die Vorstellung der *ba-kánza* im Dorf angesagt. Am frühen Morgen war die Volksmenge bereits versammelt, die Frauen sangen im Schatten einer Hütte, die Männer saßen abseits. Am Platz war eine Matte ausgebreitet, darauf stand ein Napf für die Geschenke (Geld), ein Entgelt für die *nkumbi*-Leiter. Hinter der Hütte standen die *ba-kánza* zusammengedrängt, prangend im frischen schwarzen Anstrich. Einem von ihnen versuchte man den *pika*-Tanzschurz anzulegen, unterließ es dann aber und schmückte damit den vorhin erwähnten *kwale*-Tänzer, der auch jetzt die *ba-kánza*-Tänze vorführte.

Unter Jauchzen und Jubeln der Weiblichkeit traten nun die *ba-kánza* vor und schritten würdevoll, aber noch immer wortlos, mitten auf den Platz. Dort ließen sie sich auf ihre Sessel nieder. Der *kwale*-Tänzer trat vor und betanzte die *ba-kánza* und die Trommeln. Das Fest hatte eben begonnen, da trat der Polizeidiener mit dem Auftrag des Sultans auf, das Fest hätte zu unterbleiben, denn heute wäre Werktag, die Leute sollten zur Arbeit auf ihre Felder gehen. Das Fest könnte morgen — ein Sonntag — gefeiert werden. Das war eine kalte Dusche auf die frohe Stimmung der Menge. Kleinlaut gingen die Leute auseinander, viele murrten, besonders die Weiber. Der Schlußakt der Feier war gründlich verdorben, denn auch am nächsten Tag geschah nichts mehr.

---

## Analecta et Additamenta

**Ein Mittelpunkt für die ethnologische Rechtsforschung.** — Nach entsprechenden Vorbereitungen hat sich im vergangenen Jahre in Deutschland die „Gesellschaft für Rechtsvergleichung“ konstituiert, die unter dem Vorsitz von Prof. Dr. HANS DÖLLE steht und zugleich als Deutscher Landesausschuß im Internationalen Komitee für Rechtsvergleichung bei der Unesco fungiert. Die neue Vereinigung hielt vom 13. bis 15. Oktober des vorigen Jahres eine wissenschaftliche Tagung in Tübingen ab. Sie kann sich auf eine beachtliche Tradition und Leistung auf dem Gebiet der Rechtsvergleichung berufen, wobei gerade die ethnologische Jurisprudenz mit Namen wie ALBERT HERMANN POST, JOSEPH KOHLER und RICHARD THURNWALD hervorragend vertreten ist. Es trug dieser Überlieferung und diesem Verdienst der rechtsethnologischen Forschung Rechnung, daß die Tübinger Tagung Prof. THURNWALD zum Ehrenmitglied der Gesellschaft erkor.

Das Schwergewicht der deutschen Gesellschaft für Rechtsvergleichung ruht allerdings nicht auf den historischen Aspekten der Ethnologie. Die Rechtsvergleichung als Weg zur Völkerverständigung und die Rechtsvergleichung im Dienste der europäischen Rechtsvereinheitlichung sind ihre dringlichsten gegenwärtigen Anliegen. Wenn aber als dritte Zielsetzung die Rechtsvereinheitlichung als Mittel zur Überwindung des Rechtspositivismus, in einer Besinnung auf Grundstrukturen, auf teleologische und ethische Gehalte allen positiven Rechts, figuriert, so wird hier die wichtige Rolle der Ethnologie als universaler Menschheitsgeschichte offenbar! Die Tragweite ihrer Aufschlüsse wurde von der Tübinger Tagung auch dadurch anerkannt, daß sie einstimmig die Bildung einer „Fachgruppe für Vergleichende Rechtsgeschichte, orientalische Rechte und ethnologische Rechtsforschung“ beschloß. Die Befürworter einer solchen Fachgruppe konnten sich dabei darauf berufen, daß die Gebiete ihres geplanten Arbeitsbereichs einen wesentlichen Teil der „Internationalen Vereinigung für Vergleichende Rechtswissenschaft und Volkswirtschaftslehre“ bildeten, deren Tradition die neue Gesellschaft fortsetzen will, und überhaupt viel zur Anregung rechtsvergleichender Untersuchungen beigetragen haben. Ein besonderes Verdienst darum hat sich die damals von LEONHARD ADAM (jetzt an der Universität Melbourne) herausgegebene „Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft“ erworben. Die Forschungen deutscher Gelehrter wurden auch im Ausland als vorbildlich anerkannt. Diese Richtung ist jedoch schon vor dem Kriege fast zum Erliegen gekommen; es gilt deshalb, diese Überlieferung auch in organisatorischer Form wieder aufzunehmen. Besonders die orientalischen Rechte, aber auch die so mancher einst „kolonialer“ Gebiete haben eine erhöhte Bedeutung dadurch gewonnen, daß die betreffenden Völker ihre politische Selbständigkeit erlangten oder auf dem Wege zu einer bodenständigen Selbstverwaltung sind; was vordem nur „historisch“ belangreich war, ist politische, wirtschaftliche und kulturelle Gegenwart geworden. Eine vergleichende Rechtsgeschichte mit widestem räumlichen und zeitlichen Horizont liefert auch erst den Erfahrungsstoff für eine Allgemeine Rechtslehre, ein Allgemeines Staatsrecht und für die Rechtsphilosophie, auf dem diese Disziplinen mit universeller Gültigkeit aufgebaut werden können. Solchen grundsätz-

lichen Gesichtspunkten steht der praktische Tatbestand zur Seite, daß die von der Ethnologie und der Orientalistik gepflegten Gebiete besondere Sprachkenntnisse erheischen, mit der daraus erwachsenden Aufgabe, die quellenmäßigen Grundlagen der vergleichenden Forschung vielfach erst aus einer Übersetzung, sei es von Gesetzen, sei es von anderen Dokumenten, heraus zu erarbeiten.

Die auf Grund dieser Erwägungen gebildete „Fachgruppe für Vergleichende Rechtsgeschichte, orientalische Rechte und ethnologische Rechtsforschung“ — Fachgruppenleiter: Prof. Dr. HERMANN TRIMBORN (Bonn); Sekretär: Dozent Dr. KARL BÜNGER (Tübingen) — konnte auf der Tübinger Tagung nicht nur mit einem Programm, sondern mit Arbeiten aufwarten, die fertig vorliegen oder doch ihrer Beendung entgegengehen. Es gehören dazu die BÜNGER'sche Programmschrift über „Die orientalischen Rechte, ihre heutige Bedeutung und die Probleme ihrer Erforschung“, die GRÄF'sche Arbeit über „Das Gerichtswesen der heutigen Beduinen“ und OBEREMS „Staatsaufbau in Mikronesien“. Geplant sind die Herausgabe einer möglichst jährlich erscheinenden Bibliographie, Untersuchungen über die Rezeption des abendländischen Rechts in den orientalischen Ländern sowie Übersetzungen der modernen Verfassungen von China, Japan, Hindustan, Pakistan und Indonesien, mit historischen Einleitungen und Kommentar. Eine Studie über den Werkvertrag im islamischen Recht ist aus der Feder Prof. PRITSCHS zu erwarten, und die folgenden Untersuchungen sehen ihrer Vollendung entgegen: „Das öffentliche Recht der Azteken“ (WINTZER), „Das Recht der afrikanischen Zwergvölker“ (DÖVENSPECK) und „Die Verteilung der Jagdbeute auf der Wildbeuterstufe“ (SCHOTT).

Es werden also seitens der Fachgruppe einige Leistungen vorgelegt werden können, wenn die Gesellschaft in diesem Jahre zur „Tagung für Rechtsvergleichung 1951“ in Köln (21. bis 23. September) zusammentritt. Anmeldungen zur vorgesehenen Fachgruppensitzung und zur Mitgliedschaft und vor allem tätige Mitarbeit sind erwünscht, um mit vermehrtem Material und geläuterter historischer Methodik der rechtsethnologischen Forschung wieder jene Bedeutung zu geben, die ihren Ruf unter POST und KOHLER begründet hat.

HERMANN TRIMBORN.

**Krobo Marriage Customs (Gold Coast).** — The Krobo native marriage custom has the following divisions or steps:

1. The *agbosimi* or introduction, literally the knocking. The man approaches the parents of the girl he intends to marry and introduces himself. The gift he presents on that occasion is one bottle of rum, called the knocking rum.

2. The introduction finished, the man begins with the *yesibimi* or courting. The *yesibimi* is divided into a) the *sehem* — the buying of a seat in the family of the girl. That gives the lover a right to come to the house of the girl whenever he desires. b) The *edzehesi* — the showing of himself to the family of the girl, *edzehesi* has about the same meaning as the *sehem*. The man lets the parents of the girl know he loves their daughter. c) *Yobami* — the loaning of the girl. *Yobami* gives the man the right to take the girl with him if he should go somewhere on a trip, and the parents cannot object. The *yobami* is a safety measure for the man, because if the girl should die on the trip before he has performed the *yobami*, her parents would fine the intended husband a fabulous sum of money. On the other hand, if the man has not performed the *yobami* he nevertheless has the right to come and see the girl and take her around with him. All customs preparatory to marriage entail the presentation of some gift. For the three customs mentioned the customary gift for each is two bottles of rum.

3. If the parents accept the rum offerings of the man and agree to give him their daughter in marriage, the man must make another offering of two bottles more rum



as *nyasinamida*, thanksgiving rum. The *nyasinamida* grants the man the right to take the woman to his home, although he has performed only a part of the marriage customs. One could possibly name the union now formed a trial marriage.

4. The fourth step is the most important. The Krobos call it *fia*, meaning dedication. For the performance of the *fia* custom two elderly women are chosen whose reputation as wives and mothers is without blame. One has to represent the family of the man and one represents the family of the girl. Those two representatives on the appointed Sunday morning will meet very early at the home of the girl and perform the *fia* custom which alone makes the man and woman husband and wife. There too the whole family of the girl will gather to be asked one by one if they have anything to dispute or if they bear any grievance against the young man or his family. If they have, the representatives try to bring about a peaceful settlement. If no dispute has arisen and if there is no grievance, the women proceed with the marriage custom.

At this point, the young man offers two bottles of wine and four shillings and four pence to his representative. She in turn will present one bottle of the wine and two shillings and two pence to the representative of the bride and her family, as the head rum and money of the bride. The two representatives then take their seats, press their knees closely together and join their fingers in a hook fashion. The representative of the bride and her family will ask the groom's representative, "What do you want from me?" The latter will answer, "I want you to give me your daughter N. N. in marriage". The other will answer, "I give her to you. *Fia-fia-fia*; *fia-fia-fia*; *fia-fia-fia*". The expression *fia-fia-fia* means entirely and with all pleasure.

The representative of the bride then grasps the four shillings and four pence and throws half of it to the other representative. The two together then will hold one leaf and cut it into two parts. Each one will throw her part at the other representative. That signifies that the parents and family of the bride cease to care for her from that moment. She is the property of her husband now and forever.

5. The parents of the bride finally inform the husband that if he should find any uncleanness in his bride, or if her character does not suit him, he must not throw her out of his home to wander about, but return her to them.

6. The couple are now lawfully married, but if the husband is financially prepared he may make the dowry as well. It is the dowry that really completes the marriage custom, but it may be postponed until months or years after the *fia*.

The importance of the *fia* consists in the fact that all children born to the man and woman after the *fia* has been performed are the property of the husband. On the contrary, if there was no *fia* custom, all the children born to the man and woman are the property of the family of the mother.

At present more stress is laid on the dowry marriage, since it is the dowry that makes the marriage complete in the eye of the native law. Moreover the native authority issues certificates for a dowry marriage only.

TH. HALLERAN, S. V. D., Gold Coast.

**Korrektur :** Die „Einführung“ zu dem vom Herrn Direktor des Münchener Amerika-Hauses, STEFAN P. MUNSING, herausgegebenen Katalog der Münchener Ausstellung „Frühe Kunst Amerikas“ schrieb nicht Herr Prof. Dr. H. UBBELOHDE-DOERING, wie ich irrtümlich im „Anthropos“ 46. 1951. p. 311, angegeben habe, sondern Herr Dr. H.-D. DISSELHOFF, was hiermit auf Wunsch gern richtiggestellt wird.

GEORG HÖLTKER.

**Werbungsformen und Liebespoesie bei den Arabern.** — In seiner interessanten Abhandlung „Courtship and the Love Song“ (Anthropos 45. 1950. 821-851) hat E. M. LOEB einen soziologischen Komplex aus dem Bereich der Viehzüchterkulturen herausgearbeitet, zu dem folgende Elemente gehören: Fast überall in diesen Kulturen wird ein Brautpreis verlangt. Da es oft geraume Zeit dauert, bis ein junger Mann die verlangte Zahl von Tieren oder ihren Gegenwert aufbringen kann, liegt gewöhnlich ein beträchtlicher Zeitraum zwischen Pubertät und Eheschließung, während dessen die Werbung in sehr intensiver Form ausgeübt wird. In den europäischen und afrikanischen Viehzüchterkulturen gehören dazu enge persönliche Beziehungen zwischen den beiden zukünftigen Eheleuten (wobei aber meistens sexuelle Enthaltensamkeit verlangt wird) und eine reich entwickelte Liebespoesie, oft in der Form des Wechselgesanges. Während Werbung und Liebespoesie in irgend einer Form bei allen Völkern verbreitet sind, findet sich diese besondere Form der Liebespoesie nur dort, wo die Werbung sich über einen langen Zeitraum erstreckt. Gewöhnlich hat dabei auch das Mädchen eine ziemlich weitgehende Freiheit in der Gattenwahl. (LOEB 1950, bes. 821-823. 849 f.)

Spuren dieses Komplexes werden auch bei den Arabern nachgewiesen (LOEB 1950, 836). Die einschlägigen Ausführungen sind zutreffend, können aber noch bedeutend bereichert werden<sup>1</sup>. Ohne die Problemstellung in der Form zu kennen, wie sie jetzt von LOEB formuliert worden ist, konnte ich in meiner Arbeit: „Die Familie bei den heutigen Beduinen Arabiens und seiner Randgebiete. Ein Beitrag zur Frage der ursprünglichen Familienform der Semiten“ (Internationales Archiv für Ethnographie 42 [Leiden 1943] pp. I-VIII + 1-188; vgl. dazu die Rezension von E. LITTMANN, Anthropos 35-36. 1940/41. [erschienen 1942/44] 1042-1048) Material zu verschiedenen der von LOEB berührten Einzelfragen zusammenstellen. Es ist daher wohl von Interesse, die einschlägigen Angaben über die Araber hier zu rekapitulieren und im Lichte der neuen Problemstellung zu untersuchen (Zitate, die nur mit a. a. O. bezeichnet sind, beziehen sich immer auf die genannte Publikation von 1943, während Hinweise auf die Arbeit von LOEB, 1950, als solche kenntlich gemacht sind). Zugleich bietet sich hier auch Gelegenheit, einige Belege nachzutragen, die mir damals noch nicht bekannt oder noch nicht zugänglich waren.

I. Werbungsformen. LOEB (1950, 822. 831-835) stellt fest, daß die Ackerbaukulturen in Ost- und Südostasien zwar vieles aus dem erwähnten hirtenkulturellen Komplex übernommen haben, daß aber die lange Wartezeit zwischen Pubertät und Eheschließung dort fehlt. Etwas Ähnliches läßt sich auch von den Arabern sagen. Dort erfolgt die Heirat meistens bald nach der Reife. Wohl wird sie zuweilen durch den hohen Brautpreis verzögert, aber solche Fälle sind Ausnahmen und betreffen meistens Seßhafte, seltener Beduinen (a. a. O. 17-19). Der Brautpreis ist in ganz Arabien verbreitet, bei Vollbeduinen (Kamelzüchtern), Halbbeduinen (Kleinviehzüchtern) und Seßhaften, aber bei den Vollbeduinen am schwächsten; bei manchen Stämmen dieser Kategorie fehlt er ganz, bei anderen ist er weniger hoch als bei Halbbeduinen und Seßhaften und wird weniger urgirt (a. a. O. 67-79, bes. 67 f. 71)<sup>2</sup>. Damit erklärt sich das Wegfallen der langen Wartezeit; desgleichen hängt mit diesem Sachverhalt

<sup>1</sup> LOEB (1950, 835) bezieht sich auf die Theorie von GEORGE AARON BARTON (Semitic and Hamitic Origins, Social and Religious. Philadelphia 1934), wonach die Semiten von den Hamiten abgesplittert, also auch in Afrika beheimatet sind. Diese Ansicht hatte früher angesehene Vertreter, wie L. REINISCH, scheint aber heute ziemlich aufgegeben zu sein. Für die uns hier beschäftigende Frage ist das aber ohne Bedeutung, da zweifellos ein enger Zusammenhang zwischen Semiten und Hamiten besteht, wie auch immer man diesen erklären mag.

<sup>2</sup> Eine quellenkritische Untersuchung der Belege siehe Anthropos 34. 1939. 380-388. — Über eine besondere Ursache der Ausbreitung des Brautpreises in neuester Zeit schreibt mir Professor Dr. WERNER CASSEL, Köln (17. 10. 1949): „... dazu möchte ich erwähnen, daß man auch in dieser Frage an den zunehmenden Einfluß des Wahhabitentums, selbst in den außerhalb Sa'ūdī-Arabiens gelegenen Gebieten, denken muß. Die Wahhabiten versuchen ja überall die Bestimmungen des islamischen Gesetzes durchzuführen; und dieses verlangt bekanntlich einen, wenn auch bescheidenen Brautpreis.“



zusammen, daß weitgehende Wahlfreiheit besteht, auch für das Mädchen (a. a. O. 20-30) <sup>3</sup>. Durch den Grundsatz der Ebenbürtigkeit und die Bevorzugung der Verwandtenheirat wird diese Wahlfreiheit wohl eingeschränkt, aber doch nicht völlig aufgehoben (a. a. O. 49-65). Mit zunehmender Seßhaftigkeit nimmt die Freiheit immer mehr ab, bis sie schließlich in der städtischen Kultur so gut wie ganz wegfällt (soweit nicht in neuester Zeit durch die Europäisierung eine Lockerung eingetreten ist) (a. a. O. 21-23).

Die verschiedenen Formen der Werbung entsprechen in durchaus konsequenter Weise den verschiedenen Graden der Freiheit. Wo die jungen Leute keinerlei Recht zur freien Gattenwahl haben, verhandeln die beiden Familien, ohne daß die zukünftigen Ehepartner gefragt werden (oder wenigstens, ohne daß ihre Wünsche ausschlaggebend sind). Das entgegengesetzte Extrem (allerdings nur für einige südarabische Stämme bezeugt) besteht darin, daß der Vater sich überhaupt nicht um die Heirat seiner Tochter kümmert, sondern ihr ganz allein die Entscheidung überläßt. Meistens bestehen Kompromißformen: der junge Mann kommt in Begleitung von Verwandten oder Freunden zum Vater seiner Auserkorenen, oder er läßt sich durch Verwandte oder Freunde vertreten (a. a. O. 23. 65 f.). Diese offizielle Werbung ist aber meist nur der Abschluß monate- oder jahrelanger direkter Beziehungen zwischen den beiden jungen Leuten (a. a. O. 20 f. 23. 25). Dazu können jetzt noch zwei Angaben von FREYA STARK über Beduinenstämme in Ḥadramaut beigelegt werden: „The Se'ar [Sei'ar] are free people, and can court their brides face to face a year before they marry.“ <sup>4</sup> Von den Beduinenstämmen im Wadi 'Amd, etwas südlich von den Sei'ar, berichtet dieselbe Forscherin: „... Here in Wadi 'Amd one is supposed to woo one's bride for six months or a year, and one can see her as one does in Europe.“ <sup>5</sup>

Wie gestaltet sich während dieser Werbungszeit — und überhaupt zwischen Pubertät und Eheschließung — der gesellschaftliche Verkehr zwischen den Unverheirateten? Eine Absperrung wie in den Städten besteht weder bei Bauern noch bei Beduinen; vor allem die Lebensverhältnisse der Wüste machen das praktisch ganz unmöglich. Besonders beim Hüten und beim Tränken der Herden kommen Burschen und Mädchen oft zusammen (a. a. O. 21 f.). Über Syrien und Palästina im allgemeinen schreibt GEORGE E. POST: „... In villages and in the desert the young men and women have more or less freedom of intercourse, which is rarely abused.“ <sup>6</sup> Außerdem gibt es auch eigene gesellschaftliche Veranstaltungen, bei denen Burschen und Mädchen gruppenweise zusammenkommen, besonders Abendunterhaltungen (*samar*, Pl. *asmār*, oder andere Bezeichnungen von derselben Wurzel: *asāmar*, *masāmar*, *sumrīya*) <sup>7</sup> mit Gesang und Tanz. Meistens tanzen dabei die Mädchen allein. Paarweises Tanzen und gegenseitige Berührungen sind bei den Beduinen fast überall verpönt. Überhaupt werden ihre Tänze fast ausnahmslos als dezent geschildert, im Gegensatz zu anderen orientalischen, besonders ägyptischen Tänzen (a. a. O. 35 f.). Diese Abendunterhaltungen sind von zweierlei Art: teilweise spielen sie sich öffentlich im Lager ab, wobei jedermann zuschauen kann; die verheirateten Frauen beteiligen sich aber nicht aktiv am Tanz <sup>8</sup>. Solche Anlässe sind zuweilen auch bei Bauern üblich; so teilt WETZSTEIN mit: „In den Dörfern der südlichen Hälfte Syriens sitzen die Burschen und Mädchen am Abend zusammen, und es werden *sumrījāt* gesungen und geredet.“ <sup>9</sup> Außerdem sind hier auch die Tänze der Mädchen bei Beschneidungsfesten zu erwähnen, auf die LOEB (1950, 836) bereits hingewiesen hat. Bei einem solchen Anlaß kann ein junger Mann seine Wahl öffentlich kundtun. Während ein einzelnes Mädchen in der Mitte des Kreises tanzt,

<sup>3</sup> Vgl. dazu auch unten Anm. 10.

<sup>4</sup> FREYA STARK, A Winter in Arabia (London 1942; <sup>1</sup> 1940) 86.

<sup>5</sup> Ebd. 118.

<sup>6</sup> The Palestine Exploration Fund Quarterly Statement 1891, 137.

<sup>7</sup> Vgl. darüber besonders JOHN LEWIS BURCKHARDT, Notes on the Bedouins and Wahābys (London 1830) 143-146. 435.

<sup>8</sup> Vgl. Anm. 7.

<sup>9</sup> Privatmitteilung von WETZSTEIN, zitiert bei MARTIN HARTMANN, Lieder der libyschen Wüste (Leipzig 1899) 242 (Ergänzung zu p. 134).



legt er ihm die Schnur seines Kopftuches um den Hals; das bedeutet, daß er dieses Mädchen liebt und für sich beansprucht. Bei den Halbbeduinen kann ein Mädchen diese Huldigung von mehreren jungen Männern empfangen; bei den Vollbeduinen darf nur der Cousin väterlicherseits diese Zeremonie vornehmen, und wenn ein anderer es in der Öffentlichkeit wagen sollte, darf der Cousin diesem Verwegenen die Hand abhauen<sup>10</sup>. Die andere Art von Abendunterhaltungen ist heimlich. Nach MURRAY kommt sie bei Halbbeduinen nördlich vom Sinai vor: „So far from seclusion of women are they, that the Arabs of the Tih have mixed parties called *khalat* [= *ḥalāl*], in which the youths and young women meet at a fixed hour near their camp without the knowledge of their parents. The youths bring with them lambs, flour and water; the girls butter and milk. The sheep are slaughtered, and they eat and pass the time together, and then disperse to their tents. Should a lad be known to have misbehaved during the party, he is obliged to marry the girl, or be killed in default.“<sup>11</sup> Es ist nicht ausdrücklich gesagt, daß diese „party“ abends stattfindet, aber nach den allgemeinen beduinischen Lebensverhältnissen ist das als wahrscheinlicher anzunehmen.

Sonstige Belege für heimliches gruppenweises Zusammentreffen sind mir nicht bekannt. Wohl aber kommt es öfter vor, daß ein junger Mann und ein Mädchen sich allein treffen. Meistens ist das allerdings ungern gesehen oder geradezu verboten; aber ein solches Verbot, wo es besteht, wird oft übertreten (a. a. O. 20 f. 34 f.). Auch für Verlobte bestehen vielfach strenge Meidungsvorschriften, allerdings nicht überall (a. a. O. 34 f.).<sup>12</sup> Bei den Beduinen ist übrigens die eigentliche Verlobungszeit gewöhnlich kurz, die Heirat findet bald nach der Annahme der formellen Werbung statt (a. a. O. 67). Die von LOEB (1950, 822) als „bundling“ bezeichnete Form des Rendezvous findet sich bei den Arabern m. W. nicht; man kann damit aber die durch ALOIS MUSIL u. a. bezeugte Sitte des „trennenden Schwertes“ vergleichen: „The girls ... place a saber between themselves and their lovers at their night meetings, with the warning: I am a maiden! Fear Allah“ (a. a. O. 33 Anm. 197; vgl. a. a. O. 35 f. mit Anm. 218 und 219)<sup>13</sup>. Vorhehliche Keuschheit wird grundsätzlich durchaus verlangt, und Verfehlungen zwischen Unverheirateten sind verhältnismäßig selten (a. a. O. 27 f. 30-32. 41 f. 46. 82 f.).

II. Liebespoesie. Bei der geschilderten Sachlage ist auch eine entsprechend entwickelte Liebespoesie zu erwarten, und tatsächlich findet sich eine solche reich bezeugt, vor allem bei den Beduinen, in geringerem Grade bei den Seßhaften. Bei letzteren scheinen die Liebeslieder schon mehr konventionell geworden zu sein, während z. B. bei den Ruala die Neuschöpfungen zahlreich sind. Auch haben die in den Städten mit Vorliebe gesungenen Liebeslieder das Beduinenleben zum Gegenstand (a. a. O. 22 f.)<sup>14</sup>. Allerdings scheinen die so typischen Wechselgesänge (antiphonal songs, siehe LOEB 1950, bes. 821-823. 849 f.) bei den Arabern nicht vorhanden zu sein; möglicherweise ist aber hier noch eine Lücke in der Berichterstattung, und findet sich doch etwas Derartiges in den oben (p. 999) beschriebenen Abendunterhaltungen. Beachtenswert ist in dieser

<sup>10</sup> Vgl. BERNARD VERNIER, *Qédar. Carnets d'un méhariste syrien* (Paris 1938) 196 f. Es ist auffallend, daß hier gerade bei den Vollbeduinen weniger Freiheit besteht als bei den Halbbeduinen; aber offenbar wird dort das Vorrecht des Cousins mehr ürgiert. — Über die Tänze der Beduinenmädchen beim Beschneidungsfeste vgl. auch *Anthropos* 35-36. 1940/41. 375, mit den dort angegebenen Belegen.

<sup>11</sup> G. W. MURRAY, *Sons of Ishmael* (London 1935) 67.

<sup>12</sup> Vgl. auch oben Anm. 4 und 5, wo aber offenbar gerade etwas für Arabien Auffallendes hervorgehoben werden soll.

<sup>13</sup> Dazu jetzt noch zu ergänzen: ALBERT SOCIN, *Diwan aus Centralarabien*. Herausgegeben von HANS STUMME (Abh. der phil.-hist. Classe der Kgl. Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften, 19. Band. Leipzig 1901) II 131; zusammenfassend über die Verbreitung und den Bedeutungswandel dieses Brauches: W. BAUMGARTNER, *Das trennende Schwert Oden Salomos 28, 4.* (Festschrift für ALFRED BERTHOLET [Tübingen 1950] 50-57).

<sup>14</sup> Vgl. auch SOCIN (wie oben Anm. 13), bes. II 1-13. 15. 16-23. 25-32. 34-39. 42-44. 48-52. 53 f. 58-63. 73-76. 81-87. 96-99. 102-106. 124-126. 129-133. III 50 f. Auch von diesen behandelt wenigstens ein Teil das Beduinenleben. Ob die Dichter Seßhafte oder Beduinen sind, ist nicht immer eindeutig zu ersehen.

Hinsicht auch die Angabe von MARTIN HARTMANN: „Es wurde mir mehrfach versichert, und es wird von anderen Reisenden bestätigt, daß bei den Beduinen das Flirten in ausgedehntem Maße geübt wird. Das heiratsfähige Mädchen empfängt, d. h. es erscheinen im Zelte die heiratslustigen Burschen; sie thront auf erhöhtem Sitz, und nun beginnt ein Redenspiel, bei welchem sie selbst ihren Witz und ihre Gewandtheit zu zeigen hat, während die werbenden Burschen im Vortragen von Versen (die freilich alle nach einem alten, herkömmlichen Schema sind), in Anspielungen, Neckereien einander auszustechen suchen müssen“ (zitiert a. a. O. 66). Man muß dabei unwillkürlich an das Schnaderhüpfel oder an die von LOEB wiederholt erwähnten Zwiegespräche in Form von Rätseln, mit Lösung durch den anderen Partner, denken. Auch die von BURCKHARDT<sup>15</sup> erwähnten Zurufe der Männer an die Solotänzerin könnten hierher gehören (nach dem Bericht von BURCKHARDT scheinen sie allerdings formlos zu sein). Immerhin ist es möglich, daß die Erforschung der modernen arabischen Volkspoesie noch eindeutiger Belege liefert<sup>16</sup>. Von der vorislamischen arabischen Poesie ist diesbezüglich nicht allzu viel zu erwarten, weil sie sich meist in der erstarrten und konventionellen Form der *Qaṣīda* bewegt<sup>17</sup>, und wenn in der Liebeslyrik der Omaiaden- und Abbasidenzeit der Wechselgesang vorkommt, handelt es sich um städtische Kunstpoesie, in der sich bereits vielerlei fremde Einflüsse kreuzen, und die uns daher in der Frage nach der Bodenständigkeit dieser Gedichtgattung nicht weiter bringt<sup>18</sup>.

Ein interessantes Problem verdient aber zum Schluß noch erwähnt zu werden, nämlich der Einfluß der in den Hirtenkulturen entwickelten Liebespoesie auf andersartige Kulturen. LOEB (1950, 823, 831-835, 849 f.) macht aufmerksam auf die Ausbreitung nach Osten und Südosten (China, Japan, Hinterindien, Indonesien). In diesem Zusammenhang wäre auch die Frage von Interesse, ob die arabische Poesie nicht einen ähnlichen Einfluß ausgeübt hat, und zwar auf die Entstehung des Minnesangs in Europa. In meiner Arbeit von 1943 habe ich diese Frage nur flüchtig berührt (a. a. O. 15 mit Anm. 123); seitdem ist mir aber verschiedenes Material darüber bekannt geworden, dessen Zusammenstellung wohl auch für Ethnologen von Wert ist. Da der Minnesang in Europa nach der bis vor kurzem geltenden Auffassung mit den Troubadours der Provence begann, die dann ihrerseits auf Deutschland und Italien

<sup>15</sup> BURCKHARDT (wie oben Anm. 7) 144.

<sup>16</sup> Zu beachten ist jedenfalls, daß sich in Hochzeits- und anderen Liebesliedern oft zahlreiche kurze Strophen finden, die teils dem Burschen, teils dem Mädchen in den Mund gelegt sind, und die vielleicht einmal wirkliche Duo-Wechselgesänge bildeten. [Herr Professor ARNALD STEIGER (Zürich) macht mich aufmerksam auf HENRY MINOR HUXLEY, *Journal of the American Oriental Society* 23. 1902. 191 (im Artikel: Syrian Songs, Proverbs, and Stories. Ebd. 175-288)]. Unter dieser Rücksicht wäre auch manches von dem in meiner Arbeit (a. a. O. 22 f.) angegebenen Liedermaterial zu betrachten. — Zufällig finde ich, daß auch auf neu-aramäische Hochzeitslieder schon der Ausdruck „Schnadahüpfel“ angewandt wurde; siehe EUGEN PRYM und ALBERT SOCIN, *Der neu-aramäische Dialekt des Tūr 'Abdīn* (Göttingen 1881), bes. II 396 (zu den Liedern ebd. 373 f.); MARK LIDZBARSKI, *Geschichten und Lieder aus den neu-aramäischen Handschriften der Königl. Bibliothek zu Berlin* (Weimar 1896) 283-300. Trotz der Verschiedenheit der Sprache sind diese Lieder vom arabischen Kulturmilieu kaum zu trennen.

<sup>17</sup> Vgl. I. LICHTENSTÄDTER, *Das Nasīb der altarabischen Qaṣīde*. *Islamica* 5. 1932. 17-96; GUSTAV VON GRÜNEBAUM, *Die Wirklichkeitsweite der früharabischen Dichtung* (Wien 1937); ALFRED BLOCH, *Qaṣīda*. *Asiatische Studien* 2. 1948. 106-132 (Inhaltsangabe: *Anthropos* 45. 1950. 375 f.). [Neben der *Qaṣīda* kommt allerdings auch die *Kiṭ'a*, d. h. „Bruchstück“ vor; in Wirklichkeit handelt es sich dabei meistens wohl um selbständige Gelegenheitsgedichtchen — teilweise auch erotischen Inhalts —, die nur von den Sammlern, dem System zuliebe, als Bruchstücke verlorener *Qaṣīden* erklärt wurden. Siehe E. BRÄUNLICH, *Versuch einer literargeschichtlichen Betrachtungsweise altarabischer Poesien*. *Der Islam* 24. 1937. 201-269, bes. 214 f. — Herr Prof. STEIGER macht auch aufmerksam auf das Auftreten der Sängerin und Tänzerin in der *Mu'allaka* des Tarafa, V. 48-50. Übersetzung siehe bei M. SELIGSOHN, *Le Diwān de Tarafa ibn al-'Abd al-Bakrī* (Paris 1901) 34 f. Über Tarafa siehe CARL BROCKELMANN, *Geschichte der arabischen Literatur* I (Weimar 1898) 22 f.; Suppl. I (Leiden 1937) 45 f.; REYNOLD A. NICHOLSON, *A Literary History of the Arabs* (Cambridge 1941) 107-109.]

<sup>18</sup> Vgl. unten Anm. 21 am Schluß.



eingewirkt haben, ist das Problem so zu präzisieren: Hat die arabische Poesie auf die Entstehung des provenzalischen Minnesangs eingewirkt?

Bereits im 16. Jahrhundert wurde diese Frage gelegentlich aufgeworfen und im bejahenden Sinne beantwortet; vor allem aber hat sie seit dem 18. Jahrhundert stärker die Aufmerksamkeit auf sich gezogen<sup>19</sup>. Während des 18. und 19. Jahrhunderts fehlten aber noch fast alle Voraussetzungen für methodisch einwandfreie vergleichende Studien; die damaligen Vertreter der arabischen These waren teilweise recht vag und summarisch in ihren Behauptungen, so daß hervorragende Orientalisten sich ablehnend verhielten<sup>20</sup>. In ein neues Stadium trat die ganze Frage durch die 1918 veröffentlichten Arbeiten von KONRAD BURDACH<sup>21</sup> und SAMUEL SINGER<sup>22</sup>. Damit wurde, statt der bisherigen unsicheren Behauptungen und Verallgemeinerungen, das sorgfältige Studium charakteristischer Übereinstimmungen (in den Motiven und der Form) eingeleitet. Außerdem wurde, besonders durch BURDACH, klar herausgestellt, daß die Poesie der spanischen Araber die entscheidende Rolle gespielt haben muß<sup>23</sup> (die Wirkungen der Kreuzzüge

<sup>19</sup> Siehe FRANZ ROLF SCHRÖDER, *Der Minnesang. Germanisch-Romanische Monatsschrift* 21. 1933. 161-187. 257-290, bes. 163; vgl. auch unten Anm. 21 und 30.

<sup>20</sup> So wurde z. B. das ganze abendländische Rittertum mit seinem Frauentum betrachtet (vgl. die a. a. O. 15 Anm. 123 zitierten Belege; ferner: WACYF BOUTROS GHALI, *La tradition chevaleresque des Arabes* (Paris 1919) 14-24. 67-70 und EDOUARD FARÈS, *L'honneur chez les Arabes avant l'Islam* (Paris 1932) 22-30. 219 f., wo allerdings doch mehr Zurückhaltung geübt wird). — Ablehnend verhielten sich u. a. ERNEST RENAN und REINHART DOZY (Belege siehe bei HENRI PÉRÈS, *L'Islam et l'Occident* [Les Cahiers du Sud. Paris et Marseille 1947] 122).

<sup>21</sup> KONRAD BURDACH, *Über den Ursprung des mittelalterlichen Minnesangs, Liebesromans und Frauentumstes. Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften* 1918, 994-1029. 1072-1098; zu vergleichen auch: *Die Entdeckung des Minnesangs und die deutsche Sprache. Ebd.* 845-873 (Einleitung zu der vorgenannten Abhandlung). Über die arabischen Einflüsse siehe bes. 860 f. 864 f. 1002-1006. 1022-1029. 1072-1098; über Erörterung dieses Problems im 18. und 19. Jahrhundert: ebd. 860 f. 864 f. 1002-1006; über fremde (hellenistische, persische, byzantinische) Einflüsse auf die früharabische Poesie ebd. 1085-1097.

<sup>22</sup> [SAMUEL] SINGER, *Arabische und europäische Poesie im Mittelalter. Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften* 1918, Nr. 13. — Auf BURDACH und SINGER beziehen sich fast alle Autoren, die später über diese Frage gehandelt haben (vgl. unten Anm. 23-36), so daß es unnötig ist, diese Referenzen im einzelnen zu geben.

<sup>23</sup> Siehe BURDACH 1918, 860 f. 864 f. 1022-1026. 1027. 1029. 1072-1085. 1097 (nur ganz nebenbei wird 1097 f. auf die Araber in Sizilien, 1098 auf die fränkischen Kreuzfahrerstaaten hingewiesen). — Vgl. ENNO LITTMANN, *Tausendundeine Nacht in der arabischen Literatur* (Tübingen 1923) 31: „Wenn, wie vielleicht nicht mit Unrecht vermutet worden ist, der mittelalterliche Minnesang auf arabische Vorbilder zurückgeht, so ist dabei nicht an die Poesie der Wüstenaraber zu denken, sondern an die Dichtkunst des arabischen Spaniens, die bereits ihre eigenen Wege gegangen war.“ — Zu beachten ist hier besonders die Erhebung der Liebe aus der sinnlichen in eine ideale Sphäre, ihre Verfeinerung zur „höfischen Liebe“, die ihrerseits wieder von der islamischen Mystik in ihre Darstellungsform übernommen wurde. Siehe darüber die unten (Anm. 30) zitierten Arbeiten von NYKL; ferner: MIGUEL ASÍN PALACIOS, *La escatología musulmana en la Divina Comedia* (Madrid 1919) 339-349 (= <sup>2</sup> [Madrid-Granada 1943] 405-416). Diese Richtung hat allerdings schon ihre Vorläufer im abbasidischen Bagdad mit seiner Beduinenromantik und der Idealisierung der Banū 'Uḡra; vgl. darüber LOUIS MASSIGNON, *La Passion d'Al Hallāj* (Paris 1922) I 167-182, bes. 173-176; G. LEVI DELLA VIDA, Art. 'Udhra. *Enzyklopädie des Islām* IV (Leiden 1934) 1070-1072; LOUIS MASSIGNON, Art. 'Udhri. Ebd. 1072, mit ausführlichen Literaturangaben über den *ḥubb 'uḡrī*, die diesem Stamm zugeschriebene keusche, entsagende Liebe, „nahe verwandt der platonischen Liebe der Griechen ... und der höfischen Liebe des christlich-abendländischen Mittelalters, die sie beeinflusste.“ Das Zwischenglied für diese Beeinflussung war aber das arabische Spanien. [Vgl. auch EMILIO GARCÍA GÓMEZ, *Poemas arábigo-andaluces* (2. Madrid 1940) 41-43. 104. 141. 177; ROBERT BRIFFAULT, *Les Troubadours et le sentiment romanesque* (Paris 1945) 24-26.] — Einige Erzählungen über die Banū 'Uḡra sind auch in 1001 Nacht aufgenommen worden; vgl. darüber HENNINGER, Schweiz. Archiv für Volkskunde 44. 1947. 51. — Der Liebespoesie der Omaiadenzeit ist die platonische Liebe durchaus fremd. Vgl. R. BLACHÈRE, *Les principaux thèmes de la poésie érotique au siècle des Umayyades de Damas. Annales de l'Institut d'Etudes Orientales* (Alger) 4. 1938. 82-128, bes. 127 f.



auf die abendländische Literatur waren, wie sich immer mehr herausstellt, lange Zeit hindurch überschätzt worden)<sup>24</sup>. Diese Erkenntnis war bereits 1912 von JULIÁN RIBERA ausgesprochen worden, dessen Arbeiten BURDACH und SINGER aber 1918 noch unbekannt waren<sup>25</sup>. Daß beide trotzdem zu analogen Ergebnissen kamen (auch SINGER hatte im wesentlichen unabhängig von BURDACH gearbeitet und war doch zum gleichen Resultat gelangt), spricht zugunsten der These. Sie fand Anhänger bei Orientalisten<sup>26</sup> wie Germanisten und Romanisten<sup>27</sup>, aber auch, teilweise heftigen, Widerspruch bei Vertretern des einen wie des anderen Faches<sup>28</sup>. Aus der Darstellung von FRANZ ROLF SCHRÖDER erhält man den Eindruck, daß 1933 die Vertreter der „arabischen These“ noch stark in der Minderzahl waren<sup>29</sup>. Seitdem scheint sie jedoch, auf Grund neuer Studien, immer mehr an Boden gewonnen zu haben. Hier sind vor allen zu nennen die Arbeiten von A. R. NYKL<sup>30</sup> und von RAMÓN MENÉNDEZ PIDAL<sup>31</sup>. Zu letzterem schreibt RICHARD HARTMANN in seiner Rezension: „Ich bekenne, daß mich die überaus methodischen Ausführungen des Verfassers zum erstenmal überzeugt haben, daß die ‚arabische These‘ von der Entstehung des Minnesangs recht hat.“<sup>32</sup> Andere Arbeiten aus neuerer Zeit sind zum gleichen Ergebnis gekommen<sup>33</sup>. So kann man wohl sagen:

<sup>24</sup> Vgl. UGO MONNERET DE VILLARD, *Lo studio dell'Islām in Europa nel XII e nel XIII secolo* (Città del Vaticano 1944), bes. 7. 25 f. 33-35. 59-62. 68.

<sup>25</sup> Über die einschlägigen (1912-1923 erschienenen) Publikationen von JULIÁN RIBERA siehe ASÍN PALACIOS, *Revue de littérature comparée* 4. 1924. 555; vgl. J. HELL, *Orientalist. Lit.-Ztg.* 38. 1935. 237; SCHRÖDER (wie oben Anm. 19) 174; MASSIGNON, *Passion d'Al Hallāj* I 176.

<sup>26</sup> Vgl. SCHRÖDER (wie oben Anm. 19) 168 f. 173 f.; siehe ferner ASÍN PALACIOS (oben Anm. 23 und 25); MASSIGNON, *Passion d'Al Hallāj* I 176; OTTO SPIES, *Anthropos* 18-19. 1923/24. 810.

<sup>27</sup> Vgl. SCHRÖDER (wie oben Anm. 19) 176.

<sup>28</sup> Vgl. SCHRÖDER (wie oben Anm. 19) 174-176. GEORG JACOB sprach sich ablehnend aus (*Der Einfluß des Morgenlandes auf das Abendland*. [Hannover 1924] 68 f.), JOSEPH HELL zurückhaltend (siehe SCHRÖDER [wie oben Anm. 19] 169-173; vgl. auch *Orientalist. Lit.-Ztg.* 38. 1935. 237-241).

<sup>29</sup> SCHRÖDER (wie oben Anm. 19), bes. 163-181 (163-176 historische Übersicht, 177-181 kritische Bemerkungen zur „arabischen These“).

<sup>30</sup> (Teilweise schon vor 1933 erschienen). Siehe besonders: A. R. NYKL, *A Book containing the Risāla known as 'The Dove's Neck Ring', about Love and Lovers, composed by Abū Muḥammad 'Alī ibn Ḥazm al-Andalusī* (Paris 1931); *El Cancionero del Seiḥ ... Abū Bakr ibn 'Abd-al-Malik Aben Guzmán (Ibn Quzmán)* (Madrid 1933); *Hispano-Arabic Poetry and its Relations with the Old Provençal Troubadours* (Baltimore 1946); letzteres enthält im „Foreword“, pp. XI-XXVII, eine Geschichte der bisherigen Forschung mit reichen Literaturangaben. (Den ersten Hinweis auf die Arbeiten von NYKL verdanke ich Herrn F. MONTELEONE von der Kantons- und Universitätsbibliothek Freiburg, Schweiz.)

<sup>31</sup> RAMÓN MENÉNDEZ PIDAL, *Poesía árabe y poesía europea*. *Bulletin Hispanique* 40. 1938. 337-423 (*Annales de la Faculté des Lettres de Bordeaux*, LX<sup>e</sup> année); [erschien auch in verkürzter Form in der *Colección Austral*, Madrid 1941;] ferner in dem Sammelband: *Poesía árabe y poesía europea, con otros estudios de literatura medieval* (Buenos Aires — México 1941; <sup>3</sup>1946). Zu dieser Arbeit vgl. RICHARD HARTMANN, *Zur Frage des arabischen Ursprungs des Minnesangs*. *Orientalist. Lit.-Ztg.* 44. 1941. 41-44. — [Siehe ferner die Arbeiten von GARCÍA GÓMEZ und BRIFFAULT (wie oben Anm. 23); bei BRIFFAULT bes. 35-68.]

<sup>32</sup> RICHARD HARTMANN (wie oben Anm. 31) 43; allerdings hat er gegen manche Einzelheiten in den Ausführungen von MENÉNDEZ PIDAL noch Bedenken (ebd. 42 f.).

<sup>33</sup> Z. B. LAWRENCE ECKER, *Arabischer, provenzalischer und deutscher Minnesang*. Eine motivgeschichtliche Untersuchung (Diss. Bern 1933; Bern und Leipzig 1934); E. LÉVI-PROVENÇAL, *Poésie arabe d'Espagne et poésie d'Europe médiévale* (in: *Islam d'Occident. Etudes d'histoire médiévale* [Paris 1948] 281-304; vgl. auch ebd. p. XXIV f.); CHARLES SALLEFRANQUE, *Périples de l'amour en Orient et en Occident. Les origines arabes de l'amour courtois* (*L'Islam et l'Occident* [Les Cahiers du Sud. Paris et Marseille 1947] 92-106); HENRI PÉRÈS, *La poésie arabe de l'Andalousie et ses relations possibles avec la poésie des troubadours*. Ebd. 107-130. (Die ausführliche Arbeit von HENRI PÉRÈS: *La poésie andalouse en arabe classique au XI<sup>e</sup> siècle* (Thèse Paris 1937) wurde mir erst während der Drucklegung zugänglich. Sie befaßt sich nicht ex professo mit den Beziehungen zwischen der spanisch-arabischen und der provenzalischen Poesie; wertvoll sind aber vor allem die Ausführungen über die Stellung der andalusischen Frau (397-431), von der aus die Entwicklung einer „höfischen“ Poesie leichter verständlich

die These, daß die entscheidende Anregung zur Entstehung des provenzalischen Minnesangs vom arabischen Spanien ausging, findet in wachsendem Maße Anerkennung und wird auch dort, wo man sich ablehnend oder reserviert verhält, immer mehr ernstgenommen<sup>34</sup>. Dazu mag beigetragen haben, daß sich der literarische Einfluß des arabischen Spaniens auf das mittelalterliche christliche Europa auch auf anderen Gebieten immer deutlicher herausstellt<sup>35</sup>. Nachdem man so auf der einen Seite gewisse romanistische Vorstellungen, auf der anderen Seite eine allzu weit gehende Skepsis überwunden hat, ist zu erwarten, daß die weitere Forschung auf diesem Gebiete immer solidere Ergebnisse zeitigen wird. Man muß sich freilich bewußt bleiben, daß es sich hier um den Einfluß einer höchst verfeinerten höfischen Kultur auf die Entstehung (oder Ausgestaltung) einer anderen höfischen Kultur handelt<sup>36</sup>; wenn Impulse der arabischen Nomadenkultur festzustellen sind, haben sie nur indirekt eingewirkt.

[Nach den neuesten Forschungsergebnissen, auf die ich dankenswerterweise während der Drucklegung dieser Arbeit aufmerksam gemacht wurde, ist der Einfluß des arabischen Spaniens noch stärker einzuschränken, nämlich auf die Rolle einer bloßen Vermittlung zwischen der mozarabischen (altromanischen) Poesie Andalusiens, die ihrerseits die arabisch-andalusische Poesie (und durch diese den provenzalischen Minnesang) beeinflusste. Die Priorität dieser mozarabischen, romanischen Poesie gegenüber den arabisch-spanischen Dichtern, die bisher als maßgebende Anreger des provenzalischen Minnesangs galten, ist jetzt eindeutig nachgewiesen durch die Entdeckung von Strophen in mozarabischem Dialekt, zum Teil aus der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts, in spanisch-hebräischen und spanisch-arabischen Texten<sup>37</sup>. Mithin kommt dem Minne-

wird (vgl. auch ebd. 423-428 über die Verfeinerung der Liebe, im oben [Anm. 23] erwähnten Sinne). — Die Aufzählung der einschlägigen Literatur erhebt keinen Anspruch auf Vollständigkeit. Weitere bibliographische Angaben finden sich in den zitierten Arbeiten.

<sup>34</sup> So betont THEODOR FRINGS neuerdings wieder mehr die allgemein-menschlichen Grundlagen, läßt aber neben anderen Einflüssen auch die arabischen als „Einschläge“ gelten. Siehe: Minnesinger und Troubadours. (Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Vorträge und Schriften. Heft 34. Berlin 1949), bes. 26; Erforschung des Minnesangs. (Forschungen und Fortschritte 26. 1950. 9-16. 39-43), bes. 9.

<sup>35</sup> Vgl. die oben (Anm. 23) zitierte Arbeit von ASÍN PALACIOS; über die dadurch angeregte Diskussion siehe: Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft 5. 1949. 299 f. und die dort angeführten Belege; dazu jetzt zu ergänzen: ENRICO CERULLI, Il „Libro della Scala“ e la questione delle fonti arabo-spagnole della Divina Commedia (Città del Vaticano 1949); [ferner: JOSÉ MUÑOZ SENDINO, La Escala de Mahoma (Madrid 1949). Referate über diese beiden Bücher: G. LEVI DELLA VIDA, Nuova luce sulle fonti islamiche della Divina Commedia. Al-Andalus 14. 1949. 377-407; FRANCESCO GABRIELI, Nuova luce su Dante e l'Islam. Nuova Antologia, Anno 85°, fasc. 1797 (settembre 1950) 48-59; siehe auch DÁMASO ALONSO, Revista de filología española 33. 1949. 348 nota 2 (zu p. 347). — Den Hinweis auf die Artikel von LEVI DELLA VIDA und F. GABRIELI verdanke ich Herrn F. MONTELEONE von der Kantons- und Universitäts-Bibliothek Fribourg. — Siehe auch Z. L. ZALESKI, Revue de littérature comparée 24. 1950. 581 (unter dem Titel: La Littérature comparée au IX<sup>e</sup> congrès international des Sciences Historiques): „Parmi les communications, celle de M. FOLKIERSKI sur „Dante e l'Islam“ reprenait un important problème soulevé en son temps par ASÍN PALACIOS ...“ (Ein ausführlicher Bericht über diesen Kongreß war mir bisher noch nicht zugänglich.).

<sup>36</sup> RUDOLF ERCKMANN, Der Einfluß der spanisch-arabischen Kultur auf die Entwicklung des Minnesangs (Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 9. 1931. 240-284) schränkt die These von BURDACH insofern ein, als er keine literarische Abhängigkeit, sondern nur Beeinflussung durch die nach arabischem Vorbild gestaltete höfische Kultur der christlichen Staaten Nordspaniens annimmt. Vgl. aber dazu die kritischen Bemerkungen von SCHRÖDER (wie oben Anm. 19) 177 f., ferner die Argumente für direkte Beziehungen bei LÉVI-PROVENÇAL (oben Anm. 33).

<sup>37</sup> [Siehe darüber: S. M. STERN, Les vers finaux en espagnol dans les *muwaššahs* hispano-hébraïques. Une contribution à l'histoire du *muwaššah* et à l'étude du vieux dialecte espagnol „mozarabe“. Al-Andalus 13. 1948. 299-346; S. M. STERN, Un *muwaššah* arabe avec terminaison espagnole. Al-Andalus 14. 1949. 214-218; EMILIO GARCÍA GÓMEZ, Más sobre las *jarfías* [= *harfías*] romances en *muwaššahs* hebreas. Al-Andalus 14. 1949. 409-417; DÁMASO ALONSO, Cancioncillas „de amigo“ mozarabes. (Primavera temprana de la lírica europea). Revista de filología española 33. 1949. 297-349 (bes. 302. 333. 344-349); FRANCISCO CANTERA, Versos españoles en las *muwaššahs* hispano-hebreas. Sefarad 9. 1949. 197-234; EMILIO GARCÍA GÓMEZ, Nuevas ob-



sang auf europäischem Boden doch eine größere Selbständigkeit zu, als man bisher meist annahm. Die Tatsache der „arabischen Einschlüsse“ im provenzalischen Minnesang, die oft frappierende Übereinstimmung in der Form und in vielen Einzelheiten bleibt dabei durchaus zu Recht bestehen; andererseits tritt aber deutlicher hervor, wieviel die arabische Dichtung Spaniens ihrerseits der unterworfenen romanischen Bevölkerung verdankte.]

JOSEF HENNINGER.

### Résurrection d'un mort et apparition de morts chez les Ewe

#### Témoignage sur la résurrection d'un mort

Cela s'est passé, il y a quatre mois, au village d'Adohou, cercle d'Athiémé, au Dahomey. Les préparatifs se poursuivaient activement pour l'enterrement de X. Au moment d'être enveloppé de nattes mortuaires (= *kloba*), notre homme revient à la vie et s'étonne d'entendre et de voir ce qui se passe dans la maison : attroupements, *tam-tam* et autres manifestations funéraires. Interrogé, le ressuscité déclara : « Je reviens d'un pays où j'ai revu ceux qui étaient morts depuis longtemps dans notre village. J'ai vu des gens drapés de beaux pagnes, qui se promenaient à l'ombre de grands arbres ; ils causaient et riaient ; ils avaient bonne mine. J'ai vu aussi des gens qui, avant de partir pour l'autre monde, avaient commis des crimes ; j'en ai vu qui avaient causé la mort d'autrui, qui avaient empoisonné, qui avaient tué par les gris-gris ; j'ai aussi vu des femmes qui avaient provoqué des avortements ; tous ces gens étaient pendus par le haut du corps, ils avaient les mains et les pieds enchaînés et un feu brûlait sous leurs pieds. »

Interrogé sur l'emplacement du pays d'où il revenait, X. répondit que ce pays se trouvait tout près du monde visible et qu'il voyait de là tout ce qui se passait sur la terre ; il déclara également que, quelques mois avant leur mort, les hommes s'y rendaient pour préparer leur case ; c'est ainsi qu'il y avait rencontré l'âme du plaideur, qu'il avait mission de venir chercher sur terre ; selon ses dires, les vivants ne pouvaient se cacher aux yeux des morts, mais ces derniers avaient le privilège d'être invisibles aux habitants du monde extérieur. Ainsi, le voile était fragile, qui séparait l'au-delà du monde visible.

Atteint de paralysie après son « retour », cet individu mourut deux mois plus tard, en déclarant aux assistants que les anciens de l'au-delà l'avaient chargé de revenir sur terre pour quérir Z., avec qui il avait eu, de son vivant, une histoire de terrain. Ce plaideur devait comparaître devant le Conseil des Anciens de la tribu pour répondre du procès qu'il avait injustement gagné. En effet, trois jours après, le plaideur de mauvaise foi partit pour l'autre monde.

#### Témoignages sur les apparitions de morts

a) L'histoire du pagne. Le nommé Dêgbê, du village de Affagnan-Gan dans le Togo, avait, de son vivant, un pagne qu'il aimait beaucoup. En 1945, Dêgbê mourut, après avoir donné à un frère survivant la consigne de l'enterrer avec son pagne préféré. Mais, par cupidité, le frère du défunt garda le pagne pour lui et enveloppa le cadavre

servaciones sobre las *jarýas* romances en *muwaššahās* hebreas. Al-Andalus 15. 1950. 157-177. Ebd. 158 wird die Entdeckung weiterer „*jarýas* romances“ in arabischen Manuskripten mitgeteilt, die im 2. Faszikel dieses Jahrganges veröffentlicht werden sollten ; tatsächlich sind sie aber bisher noch nicht publiziert.]

Den Hinweis auf diese äußerst wichtigen Entdeckungen verdanke ich Herrn Prof. ARNALD STEIGER (Zürich), der die Freundlichkeit hatte, die erste Korrektur dieses Analectums mitzulesen (Brief vom 16. Februar 1951 und spätere mündliche Mitteilungen). Die durch seine Mitteilungen veranlaßten Korrekturzusätze sind überall durch eckige Klammern kenntlich gemacht. (Siehe oben Text p. 1004 f. und Anm. 16. 17. 23. 31. 35. 37.)



d'une cotonnade blanche, utilisée uniquement pour l'enterrement des personnes emportées par une mort déshonorante.

L'héritier cupide, rentrant un soir d'une fête funéraire, drapé dans le pagne qu'il avait gardé malgré le désir exprimé par son frère mort, fut attaqué à coups de poing par l'esprit de ce dernier qui voulait lui arracher le pagne tant convoité. Le vivant cria au secours, mais lorsque quelqu'un accourut, personne ne vit l'agresseur. La victime fut ramenée à la maison et mourut peu après.

Les nécromanciens, consultés, déclarèrent que son frère mort l'avait convoqué devant le tribunal de l'au-delà.

b) L'histoire du chef et de son frère. Le nommé A., chef du village de At. Anécho, Togo, mourut en 1936, en laissant sa chefferie vivement disputée entre son frère K. et ses neveux, fils du chef défunt. Un soir, alors que K. était en train de prendre sa douche, il fut poignardé par une main invisible. Du sang coulait, bien qu'il n'eût pas de plaie apparente. K. sortit de sa douche et déclara à son entourage : « J'ai été poignardé par mon frère A. » Le défunt, consulté par le médium des nécromanciens, déclara qu'il attendait, à genoux, son frère K. devant le tribunal des Anciens, pour subir le jugement des crimes que lui et son frère avaient commis ensemble sur la terre. K. mourut en effet quelques semaines plus tard. Invité par le nécromancien, à la requête de ses parents, à donner des précisions sur le motif de sa mort, K. ne voulut rien répondre et dit simplement qu'il souffrait, avait les yeux couverts par ses cheveux incultes (signe de deuil) et qu'il n'entendait pas être molesté par les vivants ; on n'avait qu'à le laisser tranquille. L'honneur de communiquer avec les vivants est réservé aux seuls hommes bons qui ne subissent aucune peine dans l'au-delà.

c) L'histoire des fiançailles. A. du village d'Atitogon, Togo, avait fiancé sa fille B., avec le plein consentement de cette dernière. Quelque temps plus tard, ne voulant plus du jeune homme désigné par son père et agréé par elle, B. se fit enlever par un autre amant. L'affaire eut une suite judiciaire et, devant le Chef entouré de ses conseillers, B. déclara que les fiançailles litigieuses n'avaient jamais été faites avec son consentement, ni en sa présence, et qu'elle n'en savait rien. Elle alla jusqu'à traiter son père de fou et demanda aux juges de lui faire justice en le punissant. Le père désavoué reçut, en effet, une sévère correction corporelle du Chef, vigoureusement aidé par ses séides. La victime mourut peu après, en laissant entendre à sa femme et à ses proches parents qu'il défendait formellement à sa fille et à son amant de participer, d'une façon quelconque, à son enterrement. Malgré cette défense, et sur l'invitation de quelques membres de la famille, la fille et son ami firent creuser la fosse et prirent part aux dépenses des funérailles. Le soir même de l'enterrement, l'esprit du mort rôdait dans son ancienne maison, fouillait chez sa proche parente, criait son mécontentement à haute voix et disparaissait toutes les fois que les maîtres de céans réveillés cherchaient à le voir au moyen de lampions allumés. A. fit savoir par l'intermédiaire des nécromanciens qu'il était mal à l'aise dans cette fosse dont il ne voulait pas parce qu'elle avait été creusée, en dépit de sa défense formelle, par l'amant d'une fille qui l'avait maltraité sur terre. Une nouvelle fosse, pratiquée par les gens qu'il fallait, servit ensuite de gîte définitif à son cadavre qui, bien qu'enseveli depuis trois jours, n'était pas encore entré en décomposition. Peu de temps après, de nombreux décès survinrent dans la famille, parmi ceux qui avaient forcé la consigne du défunt, à l'exclusion, cependant, du juge qui l'avait maltraité, et de sa fille qui lui avait désobéi dans des circonstances si graves. Lorsque je cherchai à savoir pourquoi ces principaux acteurs furent épargnés par l'esprit du mort, mon autorité me répondit : « C'est que Dieu lui-même en a fait des béliers » (= Dieu les engraisse pour plus tard).

Cette enquête, menée le 21 mars 1949, a été faite auprès de païens qui n'avaient subi d'aucune façon l'influence du christianisme.

FR. CHARDEY, Lomé.

Ein Liebeslied der Sinti-Zigeuner. — Dr. HEINRICH VON WLISLOCKI hat gegen Ende des vorigen Jahrhunderts in Ungarn und Siebenbürgen reiche Schätze an zigeunerischer Volkslyrik gehoben. In entsagungsreichen Fahrten teilte er das Leben der wandernden Romāni und hat, wie nach ihm kein zweiter, die Seele des Zigeuners erkannt.

Ich konnte nicht erwarten, von einem Besuch des Anhaltelagers Lackenbach (Burgenland) ähnliche Ergebnisse heimzubringen. Die Romāni-Zigeuner, die ich vorfand, waren wohl gute Erzähler, aber wenn ich nach Liedern fragte, bekam ich nur Schlager und Gassenhauer aus längst vergangenen Tagen zu hören.

Dagegen muß ich es als einen Zufall bezeichnen, daß ich von den wandernden Sinti-Zigeunern, deren sich auch eine Anzahl im Lager befand, ein reizendes Liebesliedchen erhielt. Ich bedauere, daß es mir nicht möglich war, die wohlklingende Melodie aufzunehmen. Den Text diktierte mir die 23jährige Antonia Reinhard, (Zigeunername *šúđargi*) aus Molbertshausen, Württemberg und der 30jährige August Weiß (genannt *fájgeli*) aus Magdeburg. Die Abweichungen des letzteren sind unten in die deutsche Übersetzung eingefügt.

Was den Inhalt betrifft, so faßt dieses Lied in seiner kurzen, anspruchslosen Form zusammen, was dem Zigeuner lieb und wert ist: seine Geige und der weite, freie Wald; was sein Innerstes erbeben läßt, sei es aus Furcht oder in leidenschaftlichem Entzücken: der Geist eines Toten und das blühende Leben der Jugend, und es gewährt uns einen unmittelbaren Einblick in die alten, strengen Stammessitten.

1 <i>kóti džál o mulo</i>	Dort ( <i>kóte</i> ) geht der Mulo
<i>an ko zénelo wěš</i>	in dem grünen ( <i>zénalo</i> ) Wald.
<i>džānau i phūri gájga</i>	Ich weiß ( <i>dzindua</i> ) eine alte Geige;
<i>hi trin zájti přej</i>	es sind ( <i>hi</i> ) drei Saiten darauf.
5 <i>térni tšaj ap mántsa</i>	Junges Mädchen, komm mit mir
<i>án ko zénelo wěš</i>	in diesen ( <i>kóuwə</i> ) grünen ( <i>zénlu</i> ) Wald. —
<i>na tšawa kou kráu mē ga</i>	Nein, mein ( <i>mu</i> ) Bursche ( <i>tšāuu</i> ), das tu ich nicht
<i>unt mīr ménšēn mukáu mē ga</i>	und meine ( <i>mīri</i> ) Menschen laß ich ( <i>mej</i> ) nicht.
<i>džānēls les mu dāt</i>	Wüßte es mein Vater,
10 <i>džānēls les ma dāj</i>	wüßte es meine Mutter,
<i>tšwēls men unə dūj stilda</i>	sie setzten uns alle beide gefangen,
<i>dénis mare kokája pāš</i>	sie schlugen unsere Knochen entzwei.
<i>nā tšawa kou kráu mē ga</i>	Nein, mein ( <i>mu</i> ) Bursche, das ( <i>ku</i> ) tu ( <i>kəráu</i> ) ich nicht
<i>unt mīr ménšēn mukáu mē ga</i>	und meine ( <i>mīri</i> ) Leute verlaß ich ( <i>mej</i> ) nicht.

Zeile 9-12 lauteten nach *fájgeli* folgendermaßen:

*džānēls leš ma dāj kouwo*  
*unt mu dāt*  
*dénis mangi mu (mir meine) kokája pāš*  
*tšwēns men uno dūj štldu*

Der *mulo* (skr. *mṛtaḥ* = tot) ist sowohl ein gefürchtetes Gespenst, als auch der Geist eines verstorbenen Vorfahren, bei dem man die Wahrheit beschwört. Für *gájga* wußte *šúđargi* noch das alte *weljóna*.

Das Liedchen stellt eine Illustration zu den von mir in *Anthropos* 45. 1950. 223-240 aufgezeichneten Zigeunersitten dar.

JOHANN KNOBLOCH.

# Miscellanea

## Generalia et Europa

**International Directory of Anthropologists** (M. J. HERSKOVITS and B. AMES, Editors). — Issued first in 1938 and again two years later, the present edition carries 2123 carefully edited biographies. It is a source of addresses and biographical data. (XIV + 210 pp. in 8°. Washington, D. C. 1950. National Research Council.)

**Social Anthropology : Past and Present. The Marett Lecture, 1950** (E. E. EVANS-PRITCHARD). — The author has attempted to trace the development of social anthropology particularly in England, and especially with regard to method. He is concerned very largely with the question of whether social anthropology is better regarded as one of the humanities or as a natural science, and he has therefore discussed at some length the significance of history for social anthropology. He traces the development of social anthropology from the philosophical writings of the Enlightenment, in England those of the Scottish moral philosophers, and shows how social anthropology derived from them some of its basic concepts of the 19th century : the idea of societies as natural systems, the need for empirical and inductive study of them, the aim of formulating laws of their functioning and growth, and the belief in inevitable and limitless progress. However, it was not till the middle of the 19th century that such writers as MAINE, FUSTEL DE COULANGES, and McLENNAN made social anthropology a systematic discipline. They sought above all the origins of social institutions, using for this purpose the comparative historical method. The author examines the theories of this time and concludes that the cause of their confusion was less that they assumed progress than that they assumed societies to be natural systems, or organisms, which have a necessary course of development and can be reduced to general principles or laws.

There was, on account of the extravagances of these „evolutionary“ anthropologists, and also of their opponents the „diffusionist“ anthropologists, a reaction against any attempt to explain social institutions in historical terms. This reaction, which stems largely from DURKHEIM and HERBERT SPENCER, became known as the „functionalist“ school. The two chief representatives in England of this functional, or organismic, approach in recent years have been Professor RADCLIFFE-BROWN and Professor MALINOWSKI, both of whom have held that a society can be understood satisfactorily without reference to its past. This point of view leads easily to naive determinism and platitudes. A discussion of the methodological relations between anthropology and history shows that, in spite of appearances, there is much similarity between the work of some historians, historians of social institutions and of ideas, and that of modern social anthropologists. Both aim at descriptive integration, as Professor KROEBER has shown, and the differences between them are of technique, of emphasis, and of perspective rather than of aim or method ; though the social anthropologist aims more consciously at abstraction and the interrelation of abstractions into significant patterns. The author's thesis that social anthropology is a kind of historiography and there-



fore ultimately of philosophy or art implies that it studies societies as moral, and not as natural, systems and seeks to interpret rather than to explain. (Man [London] 50. 1950. 118-124.)

**Antike und Christentum an der Wiege der deutschen Sprache** (THEODOR FRINGS).

— In einer Festrede wird „an einigen wenigen sprechenden Beispielen“ dargetan, wie sich in der deutschen Sprache die verschiedenen Begegnungen mit dem Christentum widerspiegeln. „In knappster Fassung sagen wir: Fünf Schichten erkennt der Sprachforscher in der Germania christiana, eine älteste griechisch-lateinische an Rhein und Donau, eine gotische an der Donau, mit der ersten verfließend, eine gallisch-fränkische am Rhein, eine süddeutsche des 6.-7. Jahrhunderts, und eine angelsächsische im Mainzer Erzbistum“ (p. 11). (37 pp. in 8°. Berlin 1949. Akademie-Verlag.)

**Umfang und Bedeutung der germanischen Siedlung in Nordgallien** (W. VON WARTBURG).

— An der Schwelle zwischen Altertum und Mittelalter waren die Franken mit ihren Staatengründungen und ihrer Reichsgründung in West- und Mitteleuropa das einzige Volk, das fähig war, dem Abendland wieder eine Form zu geben und dann den Einbruch des Islams zurückzuschlagen. Der Franken Werk ist es auch, daß die im Osten zurückgebliebenen Germanen sich unter Beibehaltung ihrer Sprache mit römischer Kultur verbanden. So wurde Nordgallien zum entscheidenden Faktor europäischer Geschichte. — Ortsnamen und andere sprachliche Denkmäler zeigen nun, daß die Franken im 5. und 6. Jahrhundert in Nordgallien nicht eine dünne Oberschicht bildeten, sondern überaus intensiv siedelten, so daß die fränkischen Volkskräfte in Verbindung mit der romanischen Tradition diesem Land sein Gepräge gegeben haben. (Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Vorträge und Schriften, Heft 36. 34 pp. in 8°. Mit 5 Karten. Berlin 1950. Akademie-Verlag.)

**Viehhaltung und Stallwirtschaft bei den einheimischen Agrarkulturen in Afrika und Asien** (J. HUPPERTZ).

— Echte Stallwirtschaft ist nicht klimatisch oder physisch-geographisch, sondern betriebswirtschaftlich und soziologisch bedingt. Sie kommt in äquatorial-heißen Gebieten vor, kann dagegen in sehr hohen Breiten und in streng winterkalten Gegenden Zentralasiens unbekannt sein. Entscheidend für die Entstehung und Ausbreitung der „Stallwirtschaft“ im vollen Sinne ist nicht die Düngergewinnung aus dem Stall, sondern die Fütterung des Viehs im Stall, die sich erst bei einer intensiven Bodenwirtschaft einzustellen pflegt (z. B. bei den Wakara auf Ukara).

Es werden unterschieden: 1. Bei den reinen Viehzüchtern vier Viehhaltungstypen, der freie Weidegang, die freie Lagerhaltung, die Kralhaltung (ohne Düngerverwertung) und Kralwirtschaft (mit Düngerverwertung) und 2. bei den Pflanzern und Ackerbauern sechs Viehhaltungstypen, die freie Dorfhaltung, die freie Dorfwirtschaft, die Hürdenhaltung, die Hürdenwirtschaft, die Stallhaltung und die Stallwirtschaft. Die Art der Viehnutzung ist mit ein Charakteristikum für die Viehhaltungsform. (Erdkunde [Bonn] 5. 1951. 36-51.)

**Vorgeschichtliche Felsbilder in Karelien und West-Sibirien** (FRIEDRICH BEHN).

— Die an den Rändern des Onega-Sees und des Weißen Meeres gelegenen Felsbilder gehören zu einer polaren Fängerkultur der Steinzeit, während die südschwedischen Bilder eine bäuerliche Kultur voraussetzen. Dargestellt sind: die reiche polare Fauna und die Methoden zu ihrem Fang, Kämpfe von Menschen und häufig Skiläufer. Es finden sich Tiermaskentänze und solare und lunare Symbole. Die Wasserfahrzeuge entsprechen denen der nordskandinavischen Bilder. Auch stilgeschichtlich weisen die Bilder nach Nordskandinavien. Zum Vergleich wird eine Bildergruppe vom Oberlauf des Jenissei herangezogen. (Berichte über die Verhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig. Philologisch-historische Klasse, Band 98, Heft 2. 16 pp. in 8°. Mit 4 Tafeln. Berlin 1950. Akademie-Verlag.)

**Von der Lichtwelle zum Farbbegriff. Ein Beitrag zu menschlicher Art** (ROBERT EXNER und ROBERT ROUTIL).

— In Fortführung älterer Studien wurden 172 Personen

beiderlei Geschlechtes der verschiedensten Völker sowie eine Anzahl hirnpathologischer Fälle untersucht. Es ergaben sich folgende Ergebnisse : 1. Die auftretenden Unterschiede sind von der Epistase (GOLDSCHMIDT) abhängig. 2. Für die menschliche Art ist eine einheitliche Normalfarberkenntnis, wie eine solche bei normaler Tageslichtbeleuchtung gegeben erscheint, anzunehmen. 3. Bei Dunkeladaptation ist die stets festzustellende Geschlechtsdifferenzierung als ein Abweichen von dem oben genannten Normaltyp anzusehen. 4. Vorkommende rassisch verschiedene Eigentümlichkeiten sind gleich den geschlechtsverschiedenen Normen Ausprägungen neotener Richtung. Diese Erkenntnis ist derzeit zumindestens für die anthropologische Forschung von grundlegender Bedeutung, da es durch dieselbe möglich geworden ist, auch beim Menschen zwischen sogenannten „schwachen“ und „starken“ Rassen zu unterscheiden und somit die GOLDSCHMIDT'sche Rassenbildungstheorie auch für den Menschen anzuwenden. 5. Die Ausnützung der Farbgnosis (Farberkenntnis) zur Begriffsbildung zeigt rassische Unterschiede. 6. Zum Zwecke der Farbpraxie (zweckbedingte Anwendung von subjektiven Farbunterschieden) müssen Farbbegriffe eingeschliffen werden, die zwecks Mitteilung zur lautlichen Bezeichnung (Farbphrasie) Anlaß geben. 7. Die Farberkenntnis biologisch miteinander verwandter Personen, wie Zwillingen- oder Eltern-Kinder-Paare, lassen Gleichheiten erkennen, die demnach vererbt sein müssen. (Bollettino del Comitato Internazionale per l'Unificazione dei Metodi e per la Sintesi in Antropologia Eugenia e Biologia [Bologna] 1949-50. No. 20-21. 84 pp.)

### Asia

**Aperçus préliminaires sur les manuscrits de la Mer Morte** (A. DUPONT-SOMMER). — En 1947, des Bédouins découvrirent des jarres contenant des rouleaux de cuir dans la grotte de Ain-Feshka à 2 km à l'ouest de la Mer Morte et 12 km au sud de Jéricho. C'étaient des manuscrits hébreux, parmi lesquels se trouvaient deux copies complètes du Livre d'Isaïe et la Règle d'une antique secte juive qui s'appelle la Communauté de la Nouvelle Alliance. Etant donné que ces manuscrits sont du premier, ou peut-être, en partie, du II<sup>e</sup> siècle avant J.-C., il est évident que c'est là une découverte de la plus haute importance. Les copies du livre d'Isaïe sont une contribution des plus précieuses à l'histoire du texte de l'Ancien Testament ; les autres écrits éclairent d'une lumière nouvelle le milieu dans lequel prit naissance le christianisme. (125 pp. in 8°. Avec 10 illustrations. Collection « L'Orient Ancien Illustré », 4. Paris 1950. A. MAISONNEUVE.)

**Die universalgeschichtliche Stellung der sasanidischen Kunst** (KURT ERDMANN). — Spuren der sasanidischen Kunst finden sich in Ägypten, Syrien, Byzanz, Afghanistan, Nordindien, Ostturkestan, in der chinesischen Kunst der T'angzeit, der fränkischen Kunst der Merowingerzeit und der skandinavischen Kunst der Wikingerzeit. Diese weltweite Wirkung ist um so erstaunlicher, als die sasanidische Kunst vielfach nur als eine späte und degenerierte hellenistische Kunst betrachtet wird. Tatsächlich reichen ihre Wurzeln viel tiefer. Sie ist im 3. Jahrhundert n. Chr. in der Auseinandersetzung mit spätromischen Formen entstanden, greift aber auf die iranische und altorientalische (vorindogermanische) Tradition zurück. So ist sie die letzte Phase einer mehr als ein Jahrtausend umfassenden Entwicklung, deren Blütezeit die erste achämenidische Periode war. Außer der günstigen geographischen Lage (Beherrschung der Seidenstraße), dem großen politischen Einfluß Irans im 3.-7. Jahrhundert n. Chr. und einer gewissen Wahlverwandtschaft zwischen Germanischem und Iranischem hat auch der Reichtum der altorientalischen Erbmasse zur weltweiten Wirkung der sasanidischen Kunst beigetragen. (Saeculum [Freiburg-München] 1. 1950. 508-534.)

**Une légende indo-iranienne dans l'angéologie judéo-musulmane : à propos de Hārūt et Mārūt** (P. J. DE MENASSE). — Dans la légende des deux anges *Hārūt* et *Mārūt*, qui fait partie de la tradition musulmane (le Coran n'y fait qu'une brève allusion), deux cycles de récits se sont fondus : d'une part, un récit sur la chute des anges, séduits par la beauté des filles des hommes, qui se trouve dans les Apocryphes juifs ; d'autre



part, une légende indo-iranienne. L'influence iranienne est prouvée par le fait que les noms des deux anges sont dérivés de *Haurvatāt* et *Ameretāt* (= intégrité et immortalité), noms de deux divinités qui appartiennent aux *Ameša Spenta*. Dans un mythe indien relatif aux *Nāsatya*, on trouve un récit identique, quant au fond, à la légende musulmane, bien que les noms des personnages soient différents. L'Iran a donc servi d'intermédiaire dans la transmission de ce récit aux peuples sémitiques. (Asiatische Studien — Etudes asiatiques [Berne] 1. 1947. 10-18.)

**Stand und Aufgaben der Mongolistik** (N. POPPE). — Die Mongolistik hat sich fast nur sprachwissenschaftlich betätigt. Aber es fehlen vollständige Grammatiken und Lehrbücher (die von N. POPPE und HAMBIS reichen nicht aus). In der Lexikographie ist KOVALEVSKI immer noch führend. Die Geschichte der alten Schriftsprache muß trotz der Vorarbeiten von VLADIMIROV und trotz des sehr reichen Stoffes noch geschrieben werden. Am weitesten ist die Mongolistik im Mittelmongolischen (12.-14. Jahrh.) gediehen durch die Herausgabe der Geheimen Geschichte. Alle andern Arbeiten müssen darauf fußen. Ebenso hat die Erforschung des Neumongolischen einen hohen Stand erreicht. Mit Ausnahme der Oiratsprachen Sinkiangs und des Kukurongebietes (evtl. Kansu) sind die meisten Mundarten gut bearbeitet. Rückständig ist noch die vergleichende Erforschung der altaischen Sprachen, wenn auch bereits feststeht, daß das Mongolische mit dem Türkischen und Mandschurisch-Tungusischen eine gemeinsame Grundsprache hat. Kaum in Angriff genommen ist die ungeheuer reiche Literatur und Volkspoesie, wo das Studium an der Geser-Sage ansetzen müßte, nachdem SCHMIDT und ŽAMCARANO die Wege geebnet haben. Über die mongolische Geschichtsschreibung sind zwar viele Untersuchungen erschienen; aber als nächstliegende, praktische Aufgabe wäre einmal die Sagan-Secen-Forschung zu empfehlen. (Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft [Wiesbaden] 100. 1950. 52-90.)

**Zur Herkunft der türkischen Völkerschaften** (KARL JETTMAR). — Einige Ergebnisse der archäologischen und paläo-anthropologischen Forschungen in Zentralasien sind: Die Belege für die Zucht der großen Haustiere im eurasiatischen Steppengebiet setzen relativ spät ein und deuten nicht auf einen Beginn der Viehzucht in Zentralasien. — Vor den eigentlichen Nomadenkulturen gibt es fast im ganzen Steppenraum komplexe Kulturen, die Ackerbau und Viehzucht nebeneinander treiben. — Die Belege für die Existenz eines Reiterkriegerturns oder auch nur für eine vorwiegende Zucht des Pferdes gehören dem ersten vorchristlichen Jahrtausend an. — Gegen Ende des ersten Jahrtausends v. Chr. beginnen mongolide Gruppen sich in die westlichen Steppen vorzuschieben; sie kommen zum Teil direkt aus einem Jägerstadium und gewinnen bald die Überlegenheit über die bisherigen europiden Herren der Steppe. — Ihre Vermischung mit diesen europiden Vorbewohnern führt zur Bildung der späteren türkischen Völkerschaften, die wohl altertümliche Jägerzüge geerbt haben, aber doch als komplexe Bildungen verstanden werden müssen. (Archiv für Völkerkunde [Wien] 3. 1948. 9-23.)

**Namenkarte von Tibet** (SIEGBERT HUMMEL). — Der Karte geht es um die Beschreibung der Örtlichkeiten von Tibet, nicht um geographische Probleme; es fehlt deshalb jede geographische Modellierung der Karte. Sie will einen Weg anbahnen aus der heillosen Verwirrung in der Schreibung tibetischer Ortsnamen. Sie korrigiert das 69. Kartenblatt des Stielerischen Handatlas (10. Auflage) auf Grund der Arbeiten vor allem von UNKRIG, HÄNISCH, VON ZACH und SANDBERG. (Karte + 2 pp. Text + 3 pp. Anmerkungen zur Karte. Kopenhagen [s. a.]. EJNAR MUNKSGAARD.)

**The Hutu God of Wan-ch'üan (Chahar). A Problem of Method in Folklore** (W. A. GROOTAERS). — The *Hutu* cult in the village temples west of Kalgan has been described in Western and Chinese literature, especially in the local gazetteers. However, these latter have a haphazard way of collecting material, and the county seat is given most attention. All printed sources copy each other over and over, or rely on guesswork based chiefly on the written form of the god's name. From this they conclude that *Hutu* is a hail god. They scarcely ever describe the religious side of the cult. —



In the course of a research trip in a continuous area west of K'algan, 93 villages and a total of 470 temple buildings were visited. From this survey we may conclude that the *Hutu* god of Wan-Ch'üan is not a hail god, but a god of water and rain, intimately connected with the cult of the other rain gods. — Thus, fieldwork furnishes concrete facts which are better than the fragmentary data found in books. (*Studia Serica* [Chengtu, Szechwan] 7. 1948. 41-53.)

**Buddhistische Philosophie** (C. REGAMEY). — Diese Bibliographie richtet sich an Leser, welche die orientalischen Sprachen nicht kennen. Demgemäß wird das Hauptgewicht auf die europäischen Übersetzungen der buddhistischen Texte gelegt. Die Berücksichtigung der nicht philosophischen Literatur erklärt sich daraus, daß die vorhandenen Gesamtdarstellungen die reichen Erkenntnisse der letzten Jahrzehnte noch nicht bieten. Der Tantrismus gehört eigentlich zur Religionsgeschichte und Völkerkunde und ist unberücksichtigt geblieben. Der erste Teil bringt die allgemeine Literatur, pp. 31-47 die des Hinayana, pp. 48-69 die des Mahayana, jedesmal mit ihren Schulen, pp. 70-72 die Schulen Tibets, Chinas und Japans, pp. 73-81 die Literatur über Einzelprobleme: Ontologie, Psychologie, Soteriologie, Ethik und über die Theorien der Versenkung. Die Reihen der kurzen Titel werden häufiger unterbrochen von Charakterisierungen eines einzelnen Werkes oder einer Gruppe. (Bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie, No. 20-21. 86 pp. in 8°. Bern 1950. A. FRANKE AG.)

### Africa

**Nyama, die Rachemacht. Über einige mana-artige Vorstellungen in Afrika** (H. BAUMANN). — Mit *Nyama* wird — einen Ausdruck der westsudanischen Dogon und Bambara verwendend — die bei vielen Afrikanern lebendige Vorstellung von einer halb stofflich, halb spirituell gedachten „Macht“ bezeichnet, die besonders von Tieren, Pflanzen und Geistern des Busches ausgeht, aber auch Menschen einwohnen kann. Diese Macht überträgt sich besonders durch Berührung, wirkt als eine Art Fluidum. Sie äußert sich besonders drastisch nach gewaltsamem Tod (Krieg, Jagd, Totschlag) als Rachemacht, die den für eine Tötung Verantwortlichen bedroht. Das Verhältnis dieser Idee, deren Verbreitung in Afrika verfolgt wird, zu anderen *mana*-artigen Vorstellungen der Afrikaner (*megbe, elima* usw.), aber auch zu „Seelenvorstellungen“ wird erörtert. In zahlreichen Jagd- und Kriegsbräuchen werden die charakteristischen Züge dieser Idee auch dann aufgezeigt, wenn ein besonderer Name für sie nicht bekannt ist: in Versöhnungs- und Reinigungsriten, im Zauber der Körperöffnungen und -enden, Schließen der Körperöffnungen, in der Sonderbestattung von Körperteilen, im Blutzauber, in Nahrungs- und Berührungstabus, in der Gleichbehandlung von Jagdwild, Mördern und gefallenen Kriegern. Es zeigt sich eine enge Verwandtschaft zwischen Kriegs- und Jagdriten, die den Gedanken nahelegen, daß die Idee der Rachemacht zuerst in den Jagdriten auftrat und später auf die Kriegsgebräuche angewendet wurde. Besonders Kopfjagdgebräuche der Sudaner sind hier sehr instruktiv. Die *Nyama*-Idee wird als eine Vorstellung betont jägerischer Weltanschauung gekennzeichnet. Die Verbindung mit dem jüngeren Sippentotemismus erscheint sekundär, die mit dem älteren „Proto-Totemismus“ (Stammestierkulte, Wildgeistidee, individuelles Schutztier) entscheidend. Rein animistisch gefärbt erscheint die Rachemacht als besessen machender Geist des Toten. (JENSEN AD. E., Hrsg., *Mythe, Mensch und Umwelt*. Festschrift zum 50jährigen Jubiläum des Frobenius-Institutes, Frankfurt am Main. 362 pp. in 8°. Bamberg 1950. Verlagshaus MEISENBACH & Co.)

**Plotin und Lykopolis** (FRIEDRICH ZUCKER). — Über PLOTINS Herkunft und frühe Mannesjahre ist nichts überliefert, außer daß sein Geburtsort Lykopolis war, wahrscheinlich die Gauhauptstadt in Oberägypten; heute Siüt. Für die allgemeinen Verhältnisse Oberägyptens im 3. Jahrhundert n. Chr. bieten die griechischen Papyri reiches Material. Wahrscheinlich gehörte PLOTIN zur Bevölkerungsgruppe „derer vom Gymnasium“; die dafür geltenden Bestimmungen sind bekannt. Das Leben in einer solchen

Familie veranschaulichen die Familienbriefe des Strategen APOLLONIOS von Heptakomia. Lykopolis war um 300 der zweite Bischofssitz Ägyptens und wohl auch von der gnostischen Bewegung stark berührt. Die ganze Gegend weist in den Jahrhunderten vor der arabischen Eroberung eine erstaunliche dichterische und schriftstellerische Fruchtbarkeit in griechischer Sprache auf. (Sitzungsberichte der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Klasse für Sprachen, Literatur und Kunst, Jahrg. 1950, No. 1. 20 pp. in 8°. Berlin 1950. Akademie-Verlag.)

**Die Lautverschiebungen des Nubischen** (ERNST ZYHLARZ). — Die lautlichen Verschiebungen auf dem Verbreitungsfelde der nubischen Sprache gestatten uns heute, drei streng voneinander zu trennende historische Entwicklungsphasen innerhalb dieser Sprache aufzustellen. Das Nubische ist bisher die einzige Sprache Innerafrikas, welche wir über tausend Jahre hinweg historisch beobachten können. Von Anfang her wurde es als eine völlig schriftlose Eingeborenensprache betrachtet, welche als Idiom eines relativ primitiven Eroberervolkes aus Innerafrika um die Zeit des 5. Jahrhunderts n. Chr. in die mittleren und unteren Nilländer eingedrungen sei. Dieses Bild erfuhr bereits durch die unerwartete Entdeckung altnubischer Bücher und anderer Literaturreste aus dem Frühmittelalter eine wesentliche Modifikation, da die Schrift dieser Literatur deutlich die Vertrautheit mit der dazumals noch unlesbaren Schrift der sogenannten „Kaschiten“ (Äthiopien von Napata und Meroe) verriet. Die Erkenntnis der gesamtnubischen Lautverschiebungen fördert nun die weitere Einsicht, daß es sich bei den Nubiern um historisch ganz weit auseinanderliegende Stämme gehandelt hat, bei denen sich die am linken Nilufer sesshaft gewordenen Stammgruppen auch ihrerseits nicht auf einmal, sondern z. T. schon im 2. Jahrhundert vor Chr. niedergelassen hatten. Erst der letzte große Schub des 4. Jahrhunderts nach Chr. im Gefolge der Katastrophe des Meroiten-Reiches vom Jahre 360-61 brachte dem nubischen Element im unteren Nilsudan den nationalen Aufschwung gegenüber dem mitteläthiopischen Restreich kurz vor der Christianisierung des Nilsudan. Alle diese Dinge bedürfen in der Folge noch der historischen Folie aus dem Gebiet der kaschitischen Sprache. (Zeitschrift für Eingeborenen-Sprachen [Hamburg] 35. 1949-50. 1-20, 128-146, 280-313.)

**The Hagiolithic Cultures of East Africa** (G. W. B. HUNTINGFORD). — A short survey of the use of stone for ritual purposes in East Africa, 'hagiolith' being defined as an object or erection of stone used in ritual, whether ancient or modern. The term is applicable to small erections which cannot reasonably be called 'megaliths', like the diminutive shrines of the Lango. These hagioliths comprise dolmens (Abyssinia, Somaliland, Sudan), dolmen-like shrines (Sudan), menhirs (Abyssinia, Kenya, Uganda), stone circles (Abyssinia, Sudan), cairns and other types of stone grave, the cairn being widespread. The obelisks of Aksum and the sculptured and phallic stones of southeast Abyssinia are included. A cist-grave from Abyssinia is similar to the cist-graves at Brahmagiri in Mysore. Abyssinia seems to be the focus of the East African hagiolithic cultures, and while Arabia (Sabaea) may be one source, parallels between the hagioliths of Abyssinia and Assam strongly suggest a connexion there. West Africa, on the available evidence, seems ruled out as a source. Associated with certain hagiolithic cultures is the use of carved wooden figures, found in the Nilotic Sudan and Konso (Abyssinia), the latter associated with a conical stone tower suggestive of the Zimbabwe towers, but smaller. (The Eastern Anthropologist [Lucknow] 3. 1950. 119-136. With map and figures.)

**Nouvelles figurations rupestres de chars du Sahara occidental** (THÉODORE MONOD et Capitaine CAUNEILLE). — On a découvert, aux environs d'Aouineght (Zemmour français), de très nombreux schémas de chars, gravés sur des dalles rocheuses. Le nombre de ces chars se monte à plus de 100, c'est-à-dire deux fois autant qu'on en connaissait jusqu'ici pour l'ensemble du Sahara. Si l'essentiel de ces découvertes appartient évidemment au groupe précamelin pastoral, et sans doute à la fin de celui-ci, il se peut fort bien que certaines images de bœufs soient notablement plus anciennes que les chars.

On trouve les gravures de ces chars sahariens protohistoriques dans deux zones principales : d'une part, dans la zone Tassili-Fezzan, de l'autre, dans la zone Sahara atlantique et Sud-marocain ; on discerne sans peine deux avancées de l'influence méditerranéenne de chaque côté d'une zone centrale très désertique ou occupée à l'époque des chars par des populations appartenant encore au cycle pastoral. Il semble que le type de char à deux roues et un timon soit plus commun dans l'Ouest (Zemmour) que dans l'Est (Fezzan), où prédomine le quadriges à 2 timons. Si les chars du Tassili, de Libye et du Zemmour semblent encore se trouver en milieu pastoral précamelin à bovidés, ceux du Sud (Adrar, Sahara soudanais) paraissent relever déjà du libyco-berbère. (Bulletin de l'Institut Français d'Afrique Noire [Dakar] 13. 1951. 181-197.)

**Les Kountas et leurs activités commerciales** (J. GENEVIÈRE). — La tribu des Ouled Bou-Sba et celle des Kountas se distinguent par leur activité commerciale ; la première est établie dans le Sahara occidental, la seconde dans le Sahara central. On rencontre les Kountas sur toutes les pistes caravanières de Ghardaïa à Sokoto (plus de 2000 km), de Goundam à Tahoua (plus de 1200 km). — Leur rôle commercial est essentiellement un rôle de distribution. Ils ne sont producteurs que pour un quart de leurs marchandises (bovins, moutons, chameaux, ânes, beurre fondu, fromage et viande séchée) ; pour les autres trois quarts, ils ne sont que des intermédiaires ; il s'agit surtout de sel, céréales, tabac, dattes, tissus, tapis, ainsi que de bétail vivant. L'activité commerciale des Kountas gravite autour de quatre grands secteurs : Taoudéni, Touat, Niger-Nigéria, Haute-Volta. (Bulletin de l'Institut Français d'Afrique Noire [Dakar] 12. 1950. 1111-1127.)

### America

**Is American Indian Culture Asiatic ?** (GORDON F. EKHOLM). — There are striking similarities between Buddhist art in India and southeast Asia on the one hand and certain Maya sculptures in Yucatan on the other. In both areas the lotus plant has been used as the principal motif in the border portions of large relief-sculptured panels ; the lotus plant has been given an undulating, creeper-like shape ; the buds, leaves and full flowers are arranged within the pattern ; human figures are interspersed, holding on to the rhizome of the lotus plant in very much the same way ; and fish or fishlike monsters are used at both ends of the panels. There are instances in both areas of the lotus emerging from the mouths of jawless monsters. There is the almost identical form of temple pyramids from tenth-century Cambodia and sixth-century Maya-Yucatan, including the use of the corbelled vault, serpent balustrades, serpent columns, and attached columns in panels. In both areas we find a dragon-like monster with wide-open jaws and a human face or figure in its mouth. There are gods or ceremonial figures standing on the backs of crouched human figures. — We must suppose trans-Pacific contacts to have been made by boat. Shipbuilding and navigation were well advanced on the mainland of southeast Asia at an early date. (Natural History [New York, N. Y.] 59. 1950. 344-351 and 382.)

**The Basic Myth of the North American Indians** (PAUL RADIN). — The myth of the twins is basic because of its meaning and its wide dissemination. There are three versions : a) The Twins, — among the Plains Indians and neighbouring tribes as far as northern Canada. b) The Children of the Sun, — in the southwestern United States. c) The South American version. Versions a) and b) are both found among the Winnebago in Wisconsin and other tribes. At the heart of each variant form of the myth is the twins' struggle against the ambivalent forces within man (consciousness — unconsciousness) and without (the original, archaic beings). This conflict throws the world out of balance until the twins are subdued by a third being, the Earthmaker, and are taught the lesson that only when a proper balance is maintained by the contrary forces (water-spirit and thunderbird, darkness-water and light-sky, consciousness and uncon-



sciousness) is man complete. For the American Indian the basic problem of life finds expression in this myth. (Eranos-Jahrbuch 1949. Band XVII: Der Mensch und die mythische Welt. Zürich 1950. pp. 359-419.)

**Statistique des indigènes au Mexique** (A. CASO et M. G. PARRA). — La base de cette statistique est fournie par le recensement de la population de 1940. On fait la distinction entre les gens qui ne parlent qu'une langue indienne et ceux qui parlent en outre l'espagnol. Les pages 21 à 76 sont réservées aux statistiques, dont les résultats sont illustrés par trois grandes cartes en couleurs. On trouve, dans l'introduction, quelques données historiques, entre autres l'aperçu suivant sur la population du Mexique :

année	population totale	Indiens
1492	4 500 000	4 500 000
1570	3 555 000	3 500 000
1650	3 800 000	3 400 000
1825	6 800 000	3 700 000
1940	19 653 552	5 427 396

Cette publication documentaire est le premier numéro du premier volume des Mémoires, qui sont publiés par l'Instituto Nacional Indigenista, fondé en 1949. (Densidad de la población de habla indígena en la República Mexicana. Prólogo de ALFONSO CASO, Introducción de MANUEL GERMÁN PARRA. Memorias del Instituto Nacional Indigenista, Vol. I. Num. 1. 76 pp. in 4°. Con 3 mapas. México 1950.)

**La vie pastorale dans la Sierra del Cajón** (RAQUEL SANZ DE ARECHAGA). — La plus grande partie de la Sierra del Cajón, au nord-ouest de l'Argentine, n'est utilisable que pour l'élevage. Il s'agit d'une chaîne de montagnes, dont plusieurs sommets dépassent 5 000 m et sont couverts de neiges éternelles. On y élève des bovins, des lamas, des moutons et des chèvres. Les pasteurs mènent une vie transhumante ; pendant la plus grande partie de l'année, de novembre à mai, ils vivent dans une habitation solide à une altitude de 2300 à 2900 m, à la frontière de la zone forestière. Pendant les autres mois de l'année, quand les pâturages situés à cette altitude deviennent insuffisants, ils occupent successivement une deuxième et une troisième habitation, plus primitives, chacune située plus haut que la précédente, puis ils redescendent. Cette transhumance se répète chaque année à un rythme assez régulier. (La Vida Pastoral de la Sierra del Cajón. Anales del Instituto Etnico Nacional [Buenos Aires] 2. 1949. 29-44.)

## Oceania

**Wandlungen in der geistigen Kultur nordwestaustralischer Stämme** (HELMUT PETRI). — 1938-39 konnte unter den Stämmen des nordwestlichen Kimberley beobachtet werden, daß aus den Wüstengebieten im Süden des Kimberley-Districtes und Zentral-Australiens über die Wege des zwischenstammlichen Handels neue Kultformen, spirituelle Wesen und Kult-Objekte (vom Typus der zentral-australischen *Tjurunga*), sowie Gesänge und Tänze eindringen. Kult und Lehren haben einen ausgesprochen magischen Aspekt und bedrohen die alten Stammes-Überlieferungen. Neben den alten Kultzentren entstehen neue ; die lokale totemistische Clanverfassung wird durchbrochen. Besonders die jungen Leute wenden sich den neuen Kulturen zu ; sie trachten dabei, die alten Initiationen mit der schmerzhaften Circumcisio und Subincisio zu umgehen. Die alten Männer mißtrauen dem Neuen. Zum großen Teil ist wohl die weiße Zivilisation mit ihren zersetzenden Auswirkungen auf die alten Eingeborenenkulturen für die Bewegung verantwortlich. (Veröffentlichungen aus dem Museum für Natur-, Völker- und Handelskunde in Bremen, Reihe B. 1950. 33-121.)

## Bibliographie

**Vroklage B. A. G.** *Algemene Inleiding en de Godsdienst der Primitieven.* (De Godsdiensten der Mensheid, Vol. 1.) 404 pp. in 8°. Met 12 bladen. Roermond en Maaseik 1949. J. J. ROMEN & ZONEN.

Unter dem Gesamttitel „Die Religionen der Menschheit“ kündigt sich hier ein 15-teiliges Sammelwerk an, das im niederländischen Sprachraum einzig dastehen dürfte. Es will die Religionen möglichst umfassend darstellen, und zwar vom christlichen Standpunkt aus. Die Darstellung ist gemeinverständlich gehalten, um einen weiten Leserkreis zu erfassen. Die einzelnen Bände sind als in sich geschlossene Monographien gedacht und werden behandeln: die Religion der (heutigen) Primitiven, der vor- und frühgeschichtlichen Menschen, die Religionen der indogermanischen Völker, des Nahen Ostens und des Alten Ägyptens, die Religionen von Vorderindien, China und Japan, der alten Kulturvölker Amerikas, den Islam, das Judentum und abschließend das Christentum. Unter den Mitarbeitern ist der Anthropos-Kreis, dem auch der Herausgeber selber angehört, stark vertreten.

Den ersten Band, der hier angezeigt wird, schrieb B. VROKLAGE selbst. Naturgemäß bringt er die allgemeine Einleitung zum Gesamtwerk mit Darlegung des Standpunktes und der Methode. Das Werk will eine Religionsgeschichte sein, besser noch: eine Geschichte der Religionen, „so wie sie im Laufe der Geschichte aufgetreten sind“ (p. 16). Obgleich damit Wahrheits- und Wertfrage nicht ausdrücklich gestellt sind (es handelt sich ja um Religionsgeschichte, und nicht um Religionsphilosophie), tritt der christliche Standpunkt doch mit betonter Absicht deutlich hervor. Auch insofern überschreitet das Werk die Grenzen einer reinen Religionsgeschichte, als besonderer Wert gelegt werden soll auf die Darstellung der Art und Weise, in der religiöse Formen erlebt werden. In dieser Ausweitung der Religionsgeschichte zeigt sich die dem Verfasser eigentümliche Auffassung, daß weder Religionspsychologie noch -philosophie eigene Wissenschaftszweige bleiben, sondern in der Psychologie bzw. Philosophie aufgehen werden (p. 23).

Die vornehmlich geschichtliche Fragestellung des Werkes bringt es mit sich, daß sich der Verfasser auch für eine geschichtliche Methode entscheidet, näherhin für die „kulturgeschichtliche“. Er übersieht dabei durchaus nicht Sinn und Wert anderer Methoden und würdigt ausführlich die phänomenologische, die freilich nicht imstande sei, das Werden einer Religion aufzuzeigen, da sie nicht in zeitliche Tiefen hineinzuführen vermag.

Bei der Darlegung der kulturhistorischen Methode folgt B. VROKLAGE im großen und ganzen W. SCHMIDT. Er ersetzt jedoch den Terminus „Urkultur“ durch „Grundkultur“ und umgeht auch bei den „Primärkulturen“ — VROKLAGE nennt sie „Mittelkulturen“ — das strenge Schema der alten Schule.

Die Grundsätze der allgemeinen Einleitung wendet B. VROKLAGE zunächst selber auf das eigentliche Corpus dieses Buches, die Darstellung der „Religion der Primitiven“ an. Die Kapitelüberschriften lauten: I. Das Übernatürliche und Universelle in der

Religion<sup>1</sup>, II. Gott, III. Naturgeister, IV. Mythen, V. Kausalität und Personifikation, VI. Seelengeist, VII. Magie, VIII. Fetischismus, IX. Totemismus, X. Religionsdiener, XI. Definition der „Religion“.

Die einzelnen Kapitel sind durchgehends so aufgebaut, daß sich der Verfasser zuerst um eine Klärung der Begriffe bemüht. Er geht dabei von Einzelbeispielen aus, um alsdann verständlich zu machen, wie es infolge der Verwirrung und Ausweitung der Begriffe zu falschen Systembildungen kommen konnte. In diesem Bemühen um Begriffsklarheit liegt ohne Zweifel ein besonderer Vorzug des Buches, der die scholastische Schulung der Verfassers verrät. Die Ausführungen über „Monotheismus“ mögen als gutes Beispiel erwähnt werden. Weniger glücklich dürfte die Erörterung über „Totem“ und „Totemismus“ sein, da B. VROKLAGE hier vielleicht ein wenig der Gefahr des Psychologisierens erlegen ist.

Inhaltlich schließt sich VROKLAGE weitgehend den Gedankengängen an, die W. SCHMIDT in den Bänden über den „Ursprung der Gottesidee“ und in seinem „Handbuch der vergleichenden Religionsgeschichte“ entwickelt hat. Vor allem ist das Belegmaterial für den Bereich der Grundkultur diesen Werken entnommen. Wo für die Primärkulturen die Vorarbeiten fehlen, kann er sich vielfach auf sein eigenes Forschungsmaterial beziehen, das er auf einer zweijährigen Timor-Expedition sammelte.

Es wäre zu wünschen, daß dieses Werk weiteste Verbreitung fände gerade im niederländischen Raum, in dem der historische Gedanke in der ethnologischen Forschung wenig durchgedrungen ist. Man würde freilich für die äußere Gestaltung gern einige Änderungen vorschlagen. So sollte die gerühmte begriffliche Klarheit auch im Schriftbild sichtbar werden. Der durchgehende Druck ohne jede Hervorhebung durch Zwischen-titel, oder auch Kursivlettern und Sperrungen macht die Lektüre wenig übersichtlich und einprägsam. Begriffe wie *Mana*, *Tabu*, *Totem* u. a. sollten sogleich in die Augen springen. Das Stichwortverzeichnis ist kein hinreichender Schlüssel dazu. Ganz besondere Aufmerksamkeit wäre der Behandlung der Literaturangaben zu schenken. Auch der Laie interessiert sich für genaue Zitationen. Auf diese ist unbegreiflicherweise ganz verzichtet worden, und oft läßt nur der Vergleich mit den Werken von SCHMIDT erkennen, ob VROKLAGE Zitate aus andern Autoren diesen selbst entnimmt oder sie aus zweiter Quelle schöpft. Häufig unterlaufen bei Autorennamen unschöne Fehler<sup>2</sup>. Durch derartige Mängel in der Dokumentation wird ein solches Werk leicht um seinen eigentlichen Sinn gebracht. Solche, die den christlichen Standpunkt des Autors nicht teilen, werden daraufhin leicht den ganzen Inhalt ablehnen. Die Leser aber, für die das Buch gedacht ist, sollten von der Gediegenheit der Dokumentation überzeugt und an die Literatur herangeführt werden. Dazu genügt aber nicht eine bloße Namensnennung der Autoren, sondern vor allem auch ihre sachgemäße Einordnung und Wertung. Nur so gelangt der Leser zu einem gediegenen Wissen und einer gesunden Urteilsbildung in einer Materie, die weitgehend noch der Diskussion unterliegt, wie VROKLAGE selbst in manchen Argumenten und Formulierungen zeigt.

A. BURGMANN.

<sup>1</sup> Dieser Teil erschien bereits, wie VROKLAGE anmerkt, in der Zeitschrift „Het Missiewerk“ 1946 und 1947. Eine deutsche Übersetzung der zweiten Hälfte wurde unter dem Titel „Universalität und Religion“ in der Zeitschrift „Missionswissenschaft und Religionswissenschaft“ (Münster) 1949, pp. 103-120, veröffentlicht.

<sup>2</sup> VROKLAGE führt z. B. im Literaturverzeichnis an: AMAURY TALBOT P., *The Peoples of Southern Nigeria*, Oxford 1926. Auf p. 344 heißt es: „Hetzelfde zeggen P. Amaury, A. Talbot en A. Glyn Leonard ...“, p. 358: „de genoemde auteurs Glyn en Talbot“. Die Zitation beider Autoren auf p. 346 — hier heißen sie A. Glyn Leonard und P. Amaury Talbot — findet sich in SCHMIDTS Handbuch auf p. 57. Aus VROKLAGES Buch wird es somit nicht klar, daß es sich um zwei Autoren handelt, die Talbot und Leonard heißen. Der Samojeedenforscher A. Castrén wird auf p. 109 Catren, auf p. 117 gar Catrein genannt; Tischer statt Tischner (er ist übrigens kein „zendeling“) (p. 147), Jette statt Jetté (p. 142), Unserer (Usener) (p. 179), K. Preuß und Th. Preuß (p. 269), Anckermann (Ankermann) (p. 277), Vierkant (Vierkandt) (p. 310), Maus (Mauss) (p. 326) sind andere Beispiele für die flotte Art, mit der VROKLAGE mit Autoren umgeht.



**Zerries Otto.** *Das Schwirrholz.* Eine Untersuchung über die Verbreitung und Bedeutung der Schwirren im Kult. IX + 242 pp. in 8°. Mit 12 Abb. im Text, 17 Bildtafeln und 12 Karten. Stuttgart 1942. STRECKER und SCHRÖDER.

The book is divided into two parts. The first and larger section (165 pages) offers a world-wide survey of the distribution of all those cultures where bullroarers or "Schwirren" and sacred boards or *tjurunga* are in use. Ethnologists and linguists will indeed appreciate the effort expended by the author. The second and more formal section (61 pages) is devoted to the nature and significance of the bullroarer and its substitutes. Following six chapters of careful discussion about the use of the bullroarer in cultural, initiation and fertility ceremonies, its beneficial and harmful effects, the place of its sound-producing substitutes in cultural actions, and its relation to the *tjurunga*, ZERRIES arrives at the following conclusion: the bullroarer and its sacred use is a vocal manifestation of the life, fertility and death of human beings (pp. 231-232).

An excellent bibliography of some 197 authors, twenty-two of whom treat of Australian aboriginal culture, will be welcomed as an aid to further studies in this complicated subject. Twelve maps graphically represent the distribution of the sacred bullroarers and their substitutes throughout the world. Eight lists catalogue the four hundred tribes mentioned and located on these maps.

I shall restrict my discussion of this work to those sections which treat of the Australian aborigine.

ZERRIES states that the book was completed in the autumn of 1939 (p. IX), which explains the omission of such Australiana as A. P. ELKINS, *The Australian Aborigines*, articles by A. CAPELL and this reviewer in "Oceania" and "Annali Lateranensi", and certain publications by J. R. B. LOVE. Among other studies which have appeared since that time, T. G. H. STREHLOW's *Aranda Traditions* has a special bearing on the subject. I might add that we are still awaiting the publication of H. PETRI's report about his Frobenius Expedition to Kimberley in 1938-39, although a few of the findings have come to us, some through the present work (pp. 115-119), and some through PETRI's colleague, A. LOMMEL, in "Oceania", 1950.

The similar treatment accorded to bullroarers and to *tjurunga* by the Australian natives has not escaped the attention of the author (p. 222). He must have felt that the restrictive title of his book could not meet the Australian situation perfectly. But this wider use of the term "Schwirrholz" is ethnologically justified since, in the author's opinion, in which he is supported by W. SCHMIDT and F. SPEISER, the sound-producing bullroarer was the first vocal representation of the supernatural being, while the unperforated and silent *tjurunga* with its more figurative and personal character is a secondary development (pp. 220 ff.).

I found that the tribes of East and West Kimberley make no essential distinction between these two implements, neither culturally nor linguistically, whether made of wood or of stone, whether bearing geometrical patterns or pictorial designs of the supernatural. Among the coastal tribes they are about equally common, but the farther one penetrates into the interior, the more predominant does the *tjurunga* become, both in numbers and in use. Thus, among the Gogadja, it was only occasionally that I saw very small bullroarers (*mandagi*), while the more impressive *tjurunga* (the smaller ones are called *tarugu*; the larger ones, *inmal* = *ilmal*, *inma*, *birmal*) could be seen every day.

It is interesting from the ethnological and linguistic point of view that words for bullroarer and *tjurunga* are very frequently identical, and can often be traced to a common root meaning "the hidden, the covered, the being behind, belonging to the past or mythological time". The word *coolardie*, "bullroarer" (p. 123), e. g., which WITHNELL found in the Pilbarra District (Western Australia) over fifty years ago, and which I came upon several times in Kimberley in words like *gula-dinj*, "love incantation", is a synonym of *ma-gulan*, "to cover, to hide". It seems questionable whether

the literal translation of the words for bullroarers, *maiangari* and *mayenge* (North Kimberley), is "pertaining to food" ("zur Nahrung gehörig", p. 116). It is true there exists a similar word for food, viz., *mai* or *mei*, and J. R. B. LOVE had suggested something like this earlier (Austr. & NZ Ass. Adv. Sc., 1935, p. 228). The root of these words appears frequently in mythological terms in Kimberley as well as in South Australia, e. g., in *manari*, "mythological time"; *mangar*, "magic shoe"; *ma-manj*, "to cover". PETRI's other word for bullroarer, *billiyengu*, and for a ceremony called *biliangu* (p. 122) is not restricted to the *Kurangara* Cult, but is often attached to terms like *tjurunga*, initiated persons, spirit of the supernatural beings and of the dead. ZERRIES describes the former as "characteristically a word for 'eating'" ("bezeichnender Weise ein Wort für 'Essen'", p. 117), but it is more probably associated with *bilja* or *biljor*, "soul, spirit", so that its real meaning would be "united with the spirit". This is not to deny that food is placed upon the bullroarer. Both R. PIDDINGTON and myself have observed this custom among the Garadjari. The Gogadja use an oval spear-thrower for the same purpose.

I was unable to find any mention of the spindle-shaped *tjurunga*, called *gundulu* or *gundula*, unless the *murain* (Plate X, 3) is one of that type, called *wodungara* by J. R. B. LOVE.

H. PETRI and the author found that the *Kurangara* Cult (p. 117) is a secondary culture element which came from the Warmala, a people living southeast (not "south-west") from the Ungarinjin informants. The author is more precise on p. 221 where he states that this cult originated in the Central Australian desert. I discovered it among the Gogadja south of Gregory Salt Lake where this cult is dominated not by the spirit *Djanba* (cf. p. 117) alone, but by both him and his constant companion *Tivari*, from whom the small bullroarer on Plate IX, 4 received its name. Thanks to C. P. MOUNTFORD and his explanation of the word *kuran* (Brown Men and Red Sand. Melbourne 1949, p. 32), we are better able to understand the etymology and the meta-physical background of the mysterious *Kuran-gara*.

ZERRIES received valuable information from Dr. PETRI concerning *Djamar*, the supernatural being of the Bād in the northern Dampier Land (pp. 117 ff.). This information might be confirmed and enlarged upon by my independent study of "*Djamar*, the Creator" in *Anthropos*, 45. 1950. pp. 641-658.

It is not the scarcity of literary sources alone that accounts for the fact that the farther south ZERRIES proceeds along the coast of the Indian Ocean from Port Hedland to Cape Leeuwin, the scantier his material becomes. The truth is that local bullroarers and *tjurunga* simply do not exist in these southwestern districts. The sacred boards of the Völkermuseum at Frankfurt a. M., marked as having originated in the Murchison and Darling Range country (Plate XII, 1, 2), were certainly not made there but were imported from far inland. Not one single *tjurunga* from the southwest of Western Australia is exhibited in the Museum of Perth, and Mr. GLAUERT, the curator of this institute, has never heard of any. A reference in J. E. HAMMOND, *Winjan's People* (Perth, 1933, p. 34) is unreliable. The tribes living in these regions belong to an earlier stratum of Australian immigration. Not only do they not possess bullroarers and *tjurunga*, but neither do they practice circumcision and subincision as do the tribes to the north and east of them. It seems that the arrival of the white man, towards the middle of the last century, brought any further cultural invasion to a standstill. I believe we have a parallel case in southern Victoria, where these operations do not exist, but the older mutilation of teeth is still performed, and one tribe at least (Bunurong, p. 100) regards the bullroarer as a toy.

Map V of the "Tribes in Australia" might be improved by the addition of the omitted tribes 96-99. The Julbara (No. 99) are perhaps identical with the Yulbara who live south of Halls Creek in East Kimberley. The existence of the Yeemua (No. 93) seems problematical. The Walmadjeri (No. 84) live east and southeast of the Mangala. For greater completeness, the following Kimberley tribes, among whom the *tjurunga* is prevalent, ought to be entered, each in its proper place, on the map: The Djaru around Halls Creek; the Gogadja between Gregory Salt Lake and Lake White; the

Pitjandjara west of the Aranda; the Bidungo west of Gregory Salt Lake; the Mangai or Ilbaridja (= The Southern) east of the Garadjari.

During my inland expedition, 1950, I showed the graphic pictures of Australian bullroarers found in this book (Plates IX-XII) to members of the desert tribe of the Gogadja. Here are their remarks, in translation, placed side by side with the explanations of the author:

ZERRIES	Gogadja
Pl. IX, 3 Big bullroarer of the Aranda.	"A <i>wagaia</i> made by the Aranda."
4 Small bullroarer of the Aranda.	"A <i>tinari</i> made by the Gogadja."
Pl. X, 2 <i>Biliiyengu</i> , N. W. Australia	"A <i>bilianu</i> from the Yalwai."
Pl. XI, 1 <i>Maiangari</i> , N. W. Australia	"A <i>tinari</i> made by the Gogadja."
Pl. XII, 1 Bullroarer of the Murchison Rv.	"A <i>tarugu</i> , it belongs to the Gogadja."
2 Bullroarer of the Darling Rge.	"It came from the west, from the Mangai."

N. B. *Tinari* is the companion-spirit of *Djanba*. According to C. STREHLOW it is the ceremonial pole of the Aranda.

The country of the Yalowai is unknown to me.

ZERRIES has drawn up a magnificent synthesis attesting to an ancient and universal tendency in man, namely, the endeavor to enter into a close union with the supernatural being and to make it the impelling force and source of strength for his own nature and that of the creatures that surround him. It is man's tragic attempt to draw the beyond, by main force, into his own changing cycle of life, death and revival. ZERRIES shows us how man has chosen to endow the outwardly meaningless bullroarer or *tjurunga* with a cosmic power to grasp the unobtainable. It is our hope that the author, who has shown in the present work the almost universal distribution of these implements, will use his wide knowledge of this subject to yet greater advantage and present us with a further study, tracing the historical, cultural and dispersive development of the bullroarer, as he has here done so ably with special reference to the culture of the hunters (pp. 181-184).

ERNEST AILRED WORMS.

**Leroi-Gourhan André.** *Les fouilles préhistoriques* (technique et méthodes).

Avec un appendice par ANNETTE LAMING. VIII + 91 pp. in 8°. Avec 10 planches. Paris 1950. Editions A. et J. PICARD et Cie. Prix: fr. 375.—.

Vorliegende Publikation des „Directeur du centre de documentation et de recherches préhistoriques du Musée de l'Homme“ in Paris bietet eine ausgezeichnete Einführung in die moderne Ausgrabung, deren Technik und Methoden. LEROI-GOURHAN hat zwar in erster Linie paläolithische Stationen und französische Verhältnisse vor Augen, doch viele seiner Unterweisungen und Anregungen haben allgemeine Gültigkeit. Im ersten Teile spricht er über die moderne Prähistorie im Felde: richtige Ausrüstung, Prospektion, Terrainstudium, Plan und Photo, Grabungsequipe, Grabungsgang, Abschälen und Herauspräparieren der Funde, Studium des Bodens und Auswertung der Fauna- und Florafunde. Hier geht es ihm vor allem um eine den modernen Erkenntnismöglichkeiten und Forderungen gerechte Einstellung, um die moderne, wissenschaftliche Feldforschung. Der zweite Teil enthält eine genaue Anleitung zum Aufsuchen und Kopieren von Werken der Höhlenkunst und, von A. LAMING, eine kurze Beschreibung der neueren Hilfsmethoden von der Luftaufnahme bis zur Fluoridationsmethode mit Angabe einschlägigen Schrifttums. Im dritten Teil wird dann an Hand von 10 Tafeln eine gedrängte Unterweisung in Planung und Durchführung einer Ausgrabung gegeben. LEROI-GOURHANS Handbuch bedeutet eine wertvolle Ergänzung zu jenem von R. J. C. ATKINSON („Field Archaeology“, London 1946), das mehr die jüngeren Perioden (Neolithikum und Metallzeiten) berücksichtigt.

J. MARINGER.



**Sauter Marc R.** *Préhistoire de la Méditerranée. Paléolithique-Mésolithique.* (Bibliothèque Scientifique.) 186 pp. in 8°. Avec 42 dessins. Paris 1948. PAYOT. Prix : fr. 420.—.

Die vorgeschichtlichen Materialien aus den Randländern des „Meeres dreier Kontinente“ zusammenzutragen und zu einem Bilde der Vorgeschichte des Mittelmeerraumes nach dem gegenwärtigen Forschungsstande zu gestalten, war eine wahrhaft glückliche Idee. Wie SAUTER in der Einleitung zeigt, bildet der mediterrane Raum eine gewisse Einheit, geographisch durch das verbindende Meer in seiner Mitte und die brüsk abriegelnden Gebirge und Wüsten an seinen Grenzen bestimmt, vor allem aber wegen des dadurch bedingten Klimas und des eigenen phyto-zoogeographischen Komplexes. Die Beschränkung der Aufgabe auf das Paläo- und Mesolithikum, also Perioden, die dem Eiszeitalter oder dessen Ausklang angehören, stellte allerdings die Frage, wie weit die Glazialphänomene des europäischen Pleistozän diese klimatische und biologische Einheit berührt und die meteorologischen Wandlungen sie gelegentlich zerstört haben. Hinsichtlich des glazio-pluvialen Parallelismus vertritt SAUTER eine kritische, abwartende Haltung. Dagegen akzeptiert er einstweilen den glazio-marinen Parallelismus, mit Recht aber auf die Schwierigkeit hinweisend, welche in der zeitlichen Differenz zwischen Ursache und Wirkung angenommen werden muß.

Die Darstellung erfolgt in einem Rundgang, ausgehend von Südwesteuropa, über Nordafrika und den Nahen Orient, und endigend auf dem Balkan. Ein stetig abnehmender Grad von Forschung, Funddichte und gesicherten Kenntnissen charakterisiert im allgemeinen die Etappen dieser Route. Mit komprehensivem Wissen, aus dem nicht allein der zünftige Anthropologe und Prähistoriker, sondern auch ein ernstes Befassen mit den einschlägigen geographischen, geologischen, paläontologischen und klimatischen Problemen spricht, wird Gebiet um Gebiet behandelt. SAUTER beschreibt nicht nur die prähistorischen Industrien, die in ihnen sich manifestierenden Perioden und Kulturzusammenhänge; er sucht jedesmal die Fundstätten in ihre einstige Umwelt: Landschaft, Klima, Fauna und Flora einzuordnen, vor allem den Menschen selbst in seiner wirtschaftlichen Situation und kulturellen Höhe: Kunst, Brauchtum, Religion und da, wo anthropologische Funde vorliegen, auch in seiner rassischen Eigenart zu erfassen. Ohne einem geographischen Determinismus zu verfallen, betont er immer wieder die geographischen Bedingtheiten für Entstehen, Aufblühen, Niedergang oder Isolierung der Kulturen, wie auch für Kultur- und Menschenwanderungen.

Der Fachmann wird es besonders begrüßen, hier die Hauptdaten der neueren und neuesten Funde, namentlich von der Apenninenhalbinsel und Riviera, von Syrien und Palästina, und dem Balkan, zusammengestellt zu finden, wenngleich ihm eine detailliertere Dokumentierung, als sie in der Bibliographie am Ende des Buches gegeben wird, willkommen gewesen wäre. Zu den strittigen Fragen nimmt SAUTER auch persönlich Stellung, im allgemeinen eine kritisch gemäßigte, mittlere Linie einhaltend, so in der Altersfrage der ostspanischen Kunst, derjenigen der nordafrikanischen Kunst, der Frage der Gibraltarpassage. In der jüngeren Ansetzung des Capsien folgt er VAUFREY. Bei der Diskussion der polymorphen Karmelmenschenfunde zieht er eine Verjüngung der archäologischen Niveaus in Erwägung. In der Frage des paläolithischen Kannibalismus schließt er sich etwas einseitig A. C. BLANC und dessen Widerlegung der VOLHARD'schen These an, übersehend, daß auch die von BLANC angeführten ethnologischen Parallelen wie überhaupt die ganze ethnologische Erscheinung kulturgeschichtlich jünger sind und daher jedenfalls zur Vorsicht mahnen müssen. Sehr wertvoll sind die von SAUTER immer wieder gegebenen Hinweise auf die mannigfaltigen Probleme, die noch der Lösung harren, ihrer Zahl nach weit mehr als die gesicherten Erkenntnisse, ferner seine Anregungen zu weiteren Forschungen und Grabungen, und an besonders wichtigen Punkten mit Einsatz einer internationalen Fachequipe.

SAUTER hat das Hauptgewicht auf die Darstellung, eine wissenschaftlich solide, möglichst alle Seiten des vorgeschichtlichen Lebens berücksichtigende und sprachlich klare, anschauliche Darstellung gelegt, ohne Zweifel mitbedingt durch die Publikations-

serie, in der seine Arbeit erscheinen sollte; er hat darauf verzichtet, mehr als eine knappe, rein archäologische Zusammenfassung zu geben, um sich nicht in lange Theorien und Spekulationen zu verlieren. Für die in dieser Form vorgelegte Arbeit, die eine Menge von Einzelstudien und viel mühseliges Suchen in oft schwer zugänglichen Publikationsorganen in sich schließt, gebührt dem Verfasser aufrichtiger Dank.

J. MARINGER.

**Kühn Herbert.** *Auf den Spuren des Eiszeitmenschen.* 215 pp. in 8°. Mit 31 Abb. und 13 Höhlenplänen im Text, einer Übersichtskarte, 7 Vierfarbdrucken und 62 Fotos auf Kunstdrucktafeln. Wiesbaden 1950. EBERHARD BROCKHAUS. Preis: Ganzleinen DM 15.50.

Hinter dem etwas reißerischen Titel stehen die stark erlebnismäßig geschilderten Besichtigungsfahrten zu Stätten der eiszeitlichen Kunst in Frankreich und Spanien, die der durch seine ausgezeichnet illustrierten, monumentalen Bände über die vor- und frühgeschichtliche Kunst und als Herausgeber des „Ipek“ bestbekannte Autor in den letzten 25 Jahren gemacht hat. Die Schöpfer jener Kunst waren Menschen der jüngeren Hälfte des Endglazials und repräsentieren keineswegs die Menschen des ganzen Eiszeitalters. Wenn die Besuche neben dem persönlichen Augenschein gewiß auch dem Studium der Originale dienten, so ermöglichten die kurzen Aufenthalte wohl kaum ein vertieftes Forschen, ein eigentliches Aufspüren. Entdeckt waren die Stätten zudem schon vorher. Die Kapitel des durchaus populärwissenschaftlichen Buches berichten von den Fahrten, Führungen, Begegnungen mit den lokalen Forschern, manchmal auch Entdeckern, von den empfangenen Eindrücken und ihrem oft stimmungshaft ausgemalten Nachklingen. Der Hauptakzent liegt jedoch auf den Ausblicken, die diese Kunst auf das Können, Fühlen und Denken ihrer endeiszeitlichen Schöpfer gibt. Sie werden meistens in einem Spiel von Frage und Antwort geboten. Man spürt öfters, wie der Verfasser seinem Gegenüber die Frage in den Mund legt, um dann sein ganzes Wissen über ein Problem auszuschütten, seien es Probleme der Kunst wie ihr Ursprung, Entwicklung, Stilfolge, Maltechnik, Farbbindung, Alter der ostspanischen Kunst, oder solche der Geologie wie Anzahl und Alter der Eiszeiten, oder der eiszeitlichen Religion, der Abstammung des Menschen. Obwohl von Problemen geredet wird, ist eigentlich die ganze Sache unproblematisch, da der Verfasser fast alle Probleme zu lösen versteht. Er bekundet eine erstaunliche Überzeugungskraft, ob es sich um einen einfachen spanischen Landpfarrer handelt oder einen Altmeister der Eiszeitkunstforschung wie Prof. H. OBERMAIER. Wer die meisten der im Buche genannten Persönlichkeiten auch kennt, empfindet manches reichlich konstruiert. Behauptungen, daß die Bilder von der entlegensten (!) Epoche des Menschendaseins auf dieser Erde überhaupt (!), von dem ältesten (!) Denken des Menschen über die letzten Fragen, über Geburt und Tod sprechen, und was der Verfasser in seiner Einleitung über das Urgeheimnis des Daseins, Geburt und Tod sagt, wirkt literarisch und mystizistisch. Auch dieses Buch enthält eine ganz vorzügliche Bildausstattung. Für den gewöhnlichen Leser wird das Buch zweifellos interessant sein und ihm eine wenig bekannte Welt öffnen. Vielleicht war sein Ziel kein anderes.

J. MARINGER.

**Weisgerber Leo.** *Von den Kräften der deutschen Sprache*: I. Die Sprache unter den Kräften des menschlichen Daseins, 49 pp. (DM 2.20); II. Vom Weltbild der deutschen Sprache, 231 pp. (DM 9.60); III. Die Muttersprache im Aufbau unserer Kultur, 265 pp. (DM 9.80); IV. Die geschichtliche Kraft der deutschen Sprache, 256 pp. in 8° (DM 9.80). Düsseldorf 1949-50. Pädagogischer Verlag SCHWANN.

— — *Die Entdeckung der Muttersprache im europäischen Denken.* (Schriften der Gesellschaft für Deutsche Sprache, Heft 1.) 152 pp. in 8°. Lüneburg 1948. Heliand-Verlag. Preis: DM 4.50.

Man wird es mir glauben, daß ich mich nicht dazu gedrängt habe, diese Bücher zu besprechen. Wenn man alt geworden ist, hat man nicht mehr die Sehnsucht, gehört zu werden, da man ahnt, daß man sich vielleicht doch nicht verstehbar ausdrücken kann. Meine Ansichten im besondern über den Wert sprachtheoretischer (sprachphilosophischer) Schriften für den sprachwissenschaftlichen Arbeiter — der ich nun einmal bin — haben sich wenig geändert, und ich bin von hier aus skeptisch, ob ich jene Schriften zu würdigen im Stande bin. Dann aber haben mich die Beobachtungen, die mir der Zwangs-Aufenthalt auf den britischen Inseln, das Exil, aufgezwungen hat, belehrt: die irgendwo gesprochene Sprache ist etwas Verwickelteres, als mich Denken je ahnen ließ. (Die betreffenden praktischen und Denk-Erfahrungen habe ich in größter Kürze: Bau der europäischen Sprachen § 312 und Lexis 1. 1949. p. 178 dargestellt.) Dann habe ich während eines halben Menschenalters die Muttersprache nicht mehr dauernd vernommen, und so mag sie schwächer in mir geworden sein. Freilich habe ich auch nicht die Zeit ihrer tiefsten Herabwürdigung unmittelbar erlebt. Aber all das macht mich in der Darstellung der oben genannten Schriften etwas unsicher.

Der Mittelpunkt der Arbeit WEISGERBERS, das ihn bewegende Denkerlebnis, ist der Begriff der Muttersprache; der dementsprechend dauernd bei ihm auftritt. In einem freundlichen kleinen Aufsatz, *Wirkendes Wort I, 1*, verwahrt er sich dagegen, daß damit „einer Gefühlslosigkeit“ oder „einer Engstirnigkeit“ nachgegeben werden soll. Wir haben keinen Grund, ihm nicht zu glauben. Wir möchten aber meinen, daß in vielen Lesern jenes Wort sentimentale und nationalistische Gefühle oder diesen nahestehende erweckt. Auch mir, der ich kaum anders konnte, als Sprache mit Muttersprache gleichzusetzen, sagt WEISGERBERS Wort mehr, als er selbst gemeint hat. Jetzt freilich machen jene oben erwähnten Denk- und Schau-Erfahrungen auf den britischen Inseln mir es zweifelhafter, ob nicht noch andere Sprachen als „Muttersprachen“ vorhanden sind. Schon das Mittellatein, wie es L. BIELER (Lexis 2. 1950. p. 198) schildert, ist keine Muttersprache, und doch haben gute Dichter darin Großes geleistet. Die Hochsprachen, die mich schon vor 25 Jahren stark bewegten, sind wirksam gewesen nicht nur für die, deren Muttersprachen sie sind, und sind mit dem Worte „Muttersprache“ kaum gedeckt.

Aber das bisher Gesagte soll kein wirklicher, störender Einwand gegen WEISGERBERS Deduktionen sein. Gegen ein mit Ernst, Energie, Fleiß und weitem Blick aufgebautes Denksystem kann kein Einwand erhoben werden: Alles trägt sich gegenseitig. WEISGERBER will mit diesem seinem Buche seiner Zeit ihre Sprachphilosophie geben, wie es etwa K. F. BECKER für seine Zeit getan hat, und sein Buch ist ebenso unwiderlegbar — trotz aller Einwände. Es entspringt einer Zeit, und wird von ihr gestützt. Mit Freude stellt man fest, daß der Verfasser sich seine Sache nicht leicht macht. Als Grundlage nimmt er, wie für einen deutschen Gelehrten kaum anders möglich, die HAMANN-HERDER-HUMBOLDT'sche Sprachauffassung und entwickelt sie in ihrer Berechtigung durch die Prüfung vieler Kulturgebiete. Nach den mehr programmatischen Forderungen jener Männer sucht er ein ganzes System aufzubauen. Technik und Recht, Wirtschaft und Religion, Kunst und Wissenschaft werden auf die Wirkung hin untersucht, die sie von der Sprache empfangen und die sie auf die Sprache üben, und überall zeigen sich Dinge, die gewiß für den, der den HUMBOLDT'schen Sprachbegriff immer in sich lebendig zu erhalten wußte,



nicht unerwartet sind, aber darum nicht weniger lebendig. Er sieht etwa, daß „die astronomischen Jahreszeiten kalendermäßig für die ganze Erde festlegbar“ sind, aber keine reelle Sprache begnügt sich mit der Feststellung solcher Realität. Er fürchtet nicht die Aktualität, wenn er die Christianisierung der Germanen behandelt, oder gar die Kriegsschuldfrage. Überall zeigt er, meist einwandfrei und äußerst sachlich, die Verbindung dieser Dinge mit dem Sprachlichen. Für durchaus richtig halte ich die Behandlung der Frage des Sprachursprungs (III, p. 159) und der politischen Wichtigkeit, die er den sprachlichen Minoritäten, die Unrecht leiden, zuspricht (III, p. 179). Für nicht ganz ausreichend halte ich die Behandlung des Kapitels „Sprache und Dichtung“. Hier hätte er vielleicht von der Ausdrucksästhetik von BENEDETTO CROCE, K. VOSSLER und F. N. FINCK mehr lernen können und auch mit Gewinn deutsche Denker wie BERTHOLD OTTO und OTTO ZUR LINDE beiziehen können. Freilich bei der unendlichen Literatur über diese Gegenstände ist es ungerecht zu tadeln, wenn etwas übersehen ist; wo wohl jeder Dinge erfahren wird, die er nicht kannte. Das Zitat aus PESTALOZZI: „Die Sprache ist das Zeugnis meiner selbst über die Vorstellungsweisen, die mein Geschlecht von der Natur aller Dinge dieser Welt sich selber macht“, z. B., das ich nicht kannte, steht dem, was ich oben aus Lexis I zitierte, sehr nahe.

Daß WEISGERBER in manchen Dingen (z. T. modernen) Strömungen nachgibt, die ich nicht (noch nicht? nicht mehr?) billige, ist selbstverständlich. „Primitiv“ auf Sprachen, wie auf Kulturen angewendet, halte ich für einen Unbegriff, der unbrauchbar ist. So ist auch das Zitat aus HUMBOLDT: „jede Sprache, auch die ärmste und roheste“ ist „an und für sich ein des angestrengtesten Nachdenkens würdiger Gegenstand“ meiner Ansicht nach hinfällig: es gibt keine armen und keine rohen Sprachen, — wenn man sie nämlich kennt. — Ebensowenig kann ich die Sprache zu den Kulturgütern rechnen. Mir scheint ein Wesentliches an der Sprache auch das zu sein, daß sie weder Kultur noch Natur völlig ist, sondern beiden zugehört. Aber „das ist ein sehr weites Feld“. Auch kann ich nicht von der „Leistung“ der Sprache sprechen (wie, das darf ich aus persönlicher Erinnerung beifügen, auch WILHELM SCHULZE nicht). Für mich hat das Verbum „leisten“ nur ein persönliches Subjekt. Das Zitat (III, p. 155): „Ich kann das Wort so hoch unmöglich schätzen“, kann man eigentlich nicht GOETHE anrechnen; in wie tiefer Verbindung mit dem Sittlichen GOETHE die Sprache empfand, zeigen jene drei Paragraphen aus den Maximen und Reflexionen: „Wir haben das unabweichliche, täglich zu erneuernde, grundernstliche Bestreben: das Wort mit dem Empfundenen, Geschauten, Gedachten, Erfahrenen, Imaginierten, Vernünftigen möglichst unmittelbar zusammen-treffend zu erfassen. — Jeder prüfe sich, und er wird finden, daß das viel schwerer sei, als man denken möchte; denn leider sind dem Menschen die Worte gewöhnlich Surrogate: er denkt und weiß es meistens besser, als er sich ausspricht. — Verharren wir aber in dem Bestreben: das Falsche, Ungehörige, Unzulängliche, was sich in uns und andern entwickeln oder einschleichen könnte, durch Klarheit und Redlichkeit auf das möglichste zu beseitigen.“

Zum Schlusse dieser äußerst fragmentarischen Anzeige möchte ich zwei Zitate aus einer guten englischen Sonntagszeitung geben, die zeigen mögen, daß WEISGERBERS Probleme nicht nur Probleme des deutschen Festlands sind. In einem Aufsatz über IBSENS „Prose Plays“ sagt Sir DESMOND MACCARTHY: „But in 'The Wild Duck' he faced up to the reformer's worst trial: the admission of fundamental human weakness, the recognition of the fact that ordinary mortals cannot be happy without the support of 'vital lies': I prefer that rendering of 'Livslögnen' to Archer's 'life illusions'.“ Und ARTHUR BRYANT sagt in einem Aufsatz „50 Years of Loss and Gain“: „The loss of that common language which rich and poor derived from the Bible — and which Winston Churchill used in his 1940 speeches — has left a vacuum in communication which the technical wonders of broadcasting, cinema and television have not been able to fill. When statesmen speak, it is no longer to the depths in the English soul.“

E. LEWY.

*Bibliographie Linguistique des années 1939-1947.* Publiée par le Comité International Permanent de Linguistes avec une subvention de l'Organisation des Nations Unies pour l'Education, la Science et la Culture. Vol. II : pp. I-XXI + 239-589 in 8°. Utrecht - Bruxelles 1950. Spectrum.

*Bibliographie Linguistique de l'année 1948* et complément des années 1939-1947. XXIV + 261 pp. in 8°. Utrecht - Bruxelles 1951. Spectrum.

Der zweite Band des so groß angelegten Werkes wird manchen enttäuschen. Es bleiben große Lücken offen. Zu den elf Ländern, über deren linguistische Erscheinungen der erste Band berichtet, sind elf neue getreten: Bulgarien, China, Dänemark, England, Griechenland, Indien, Irland, Luxemburg, Österreich, Schweden und Türkei. Aus diesen Ländern ist jeder Aufsatz im kleinsten Provinzblatt gewissenhaft registriert, während beispielsweise wichtigste Erscheinungen aus Deutschland gar nicht aufgeführt sind oder nur insoweit sie im Fachschrifttum des Auslandes ein Echo gefunden haben. Es ist beabsichtigt, diese Lücken durch gelegentliche Literaturberichte zu füllen.

Während der Korrektur erschien die Bibliographie für 1948 mit Nachträgen von 1939-1947. Darin wird nun auch der oben vermißte deutsche Anteil an der sprachwissenschaftlichen Forschung wenigstens teilweise vermerkt.

A. BURGMANN.

**Straubergs Karlis.** *Lettisk folktro om de döda.* (Nordiska Museets Handlingar : 32.) 140 pp. in 4°. Stockholm 1949. Nordiska Museet. Pris : kr. 12.— ; inb. kr. 17.—.

Allmählich kommt man so weit, daß man auch der historischen Volkskundeforschung immer mehr Rechte einräumt. Dies ist die grundlegende Feststellung des kritischen Betrachters, der die Studie von Prof. STRAUBERGS durchblättert. Der Verfasser stellt nämlich sein Thema in die Weite der historischen Entwicklung und versucht, möglichst vollständig auch mittelalterliche Traditionsquellen einzubeziehen. Er untersucht die lettische Volkstradition über die Toten in drei Hauptabschnitten: zuerst geht er vom Volksbegriff „Der lebende Tote“ aus und beleuchtet den psychischen Hintergrund dieses Volksglaubens, um dann die ältesten Formen der Bestattung anzugeben. Der zweite Teil ist den Bräuchen in Zusammenhang mit der Bestattung gewidmet. Hier werden solche Elemente erwähnt, die man häufig in Volkserzählungen und Märchenmotiven (Nachtwache, Totenhochzeit usw.) wiedererkennen kann. Der dritte Abschnitt umfaßt das Verhältnis der Toten zu den Lebenden, wobei die verschiedenen Totenfeste und Gedächtniszeiten (lettisch-litauische Waldfeste, Erntefeste, Weihnachtszeit usw.) aufgezählt werden. Die Arbeit schließt mit einer ausführlichen und vielseitigen Bibliographie. Der Volkskundeforscher wird die Studie von Professor STRAUBERGS mit besonderer Freude in die Hand nehmen. Denn ein wesentlicher Teil von Ost- und Nordeuropa liegt heute unter dem Schutt der politischen Ereignisse, und man kann noch nicht überblicken, wie weit die Volkstradition dieser Gebiete den Sturm der aktuellen Ereignisse überleben wird. Jede Arbeit, die diese jetzt so gefährdete Volkstradition konserviert, trägt zur Weitergabe der europäischen Volkskultur nicht unbedeutend bei.

DR. JOSEF SZÖVÉRFY,  
Glenstal, College, Irland.

**Eskeröd Albert.** *Årets Åring.* Etnologiska studier i skördens och julens tro och sed. (Nordiska Museets Handlingar: 26.) 381 pp. in 4°. 11 kartorna. Stockholm 1947. Nordiska Museet. Pris: kr. 15.—.

ESKERÖDS Arbeit stellt diejenigen vor eine schwere Aufgabe, die in einem knappen Bild darüber berichten wollen. Die überreiche Problematik, die vielen Anregungen, die aus den methodischen und stofflichen Feststellungen des Verfassers entstehen, können in engem Rahmen kaum berücksichtigt werden. Das Zentralproblem dieser Untersuchung sind die Übersicht und Auslegung der Volkstradition in der Erntezeit und zu Weihnachten. Dabei bietet aber diese Arbeit noch wesentlich mehr. Man gewinnt dadurch nämlich auch noch eine vollständige Übersicht über manche methodische Fragen, welche die Volkskundeforschung beschäftigen und spalten. Die Arbeit von ESKERÖD entstand aus der Kritik, die der nordischen Volkskundeforschung eine neue Richtung gegeben hat, indem man mit den methodischen Schlußfolgerungen und Ergebnissen der Vergangenheit unzufrieden war und eine neue Aufstellung der Problematik der Volkskundeforschung verlangte. Insofern ist ESKERÖDS Arbeit polemisch, da er sich gegen manche grundlegende Auffassung der Vergangenheit wendet. Seine Kritik ist aber immer positiv, d. h.: er begnügt sich nicht mit einer negativen Stellungnahme der Vergangenheit gegenüber, sondern er versucht auch eine Neuordnung des volkskundlichen Stoffes. Außer den zusammenfassenden Einzelheiten des Buches muß als ein weiterer Beitrag seiner Bemühungen der Umstand gewertet werden, daß er einleitend noch ziemlich ausführliche Schilderungen zur Begriffsklärung des „Magischen“ bringt. Er stellt seinen eigenen Einteilungsversuch des „Magischen“ der FRAZER'schen Theorie entgegen (pp. 54 ff.), wobei er weitere Anregung zur Diskussion gibt. ESKERÖDS Arbeit ist ein schönes Beispiel dafür, wie man in den skandinavischen Ländern die kritische Arbeit und die theoretischen Ausführungen von Prof. von SYDOW verwertet. Der Überblick des Verfassers ist ziemlich weit, er muß aber — wahrscheinlich auch aus sprachlich-praktischen Gründen — den vergleichenden Stoff aus Süd- und Osteuropa außer acht lassen. Im Zusammenhang mit der Sprachenfrage möchte ich hier aber noch eine Bemerkung anfügen: ESKERÖDS Arbeit schließt mit einem kurzen englischen Résumé, das ich als ungenügend betrachte. Es wäre erwünscht, wenn wenigstens die wichtigsten Abschnitte seiner Arbeit in einer der Weltsprachen zugänglich gemacht werden könnten, damit sie den breiteren Kreisen der Forscher auch unmittelbar als Vorbild und Diskussionsstoff vorlägen.

Dr. JOSEF SZÖVÉRFY,  
Glenstal, College, Irland.

**Lator Stefano — Moreno Martino Mario — Gabrieli Francesco — Rossi Ettore.** *Cristianesimo e Islamismo.* (Quaderni di „Humanitas“) 55 pp. in 8°. Brescia 1949. Morcelliana.

Das alte und doch immer aktuelle Thema der Beziehungen zwischen Christentum und Islam wird in diesem Bändchen von vier Spezialisten in allgemeinverständlicher Weise, aber mit gediegener Sachkenntnis behandelt. LATOR zeigt die grundsätzlichen Unterschiede auf, die sich aus der Ablehnung von Trinität und Inkarnation durch den Islam ergeben (pp. 7-18). Seine Darstellung ist, bei aller Klarheit des weltanschaulichen Standpunktes, durchaus objektiv und distanziert sich ausdrücklich von manchen ungerechten Angriffen, wie sie früher in der christlichen Polemik gegen den Islam vorkamen. Die übrigen drei Beiträge haben historischen Charakter; sie behandeln die geistig-kulturellen Beziehungen zwischen islamischer und christlicher Welt vom 7.-11. Jahrhundert (MORENO, pp. 19-29), vom 11.-15. Jahrhundert (GABRIELI, pp. 30-41) und in der Neuzeit (ROSSI, pp. 42-53). Über einige Einzelheiten kann man anderer Meinung sein (so bezüglich der Anschauung Gottes im Paradiese nach dem Koran,



p. 20, oder der Stellungnahme zu den Thesen von ASÍN PALACIOS, pp. 33-37; bezüglich des Verhältnisses zwischen AVERROES und THOMAS VON AQUIN ist die Zustimmung von GABRIELI, pp. 33-35, vielleicht zu rückhaltlos, während er ASÍNS Auffassung hinsichtlich des arabischen Einflusses auf DANTE mit auffallender Skepsis gegenübersteht, pp. 35-37. Nach den neuen Veröffentlichungen von JOSÉ MUÑOZ SENDINO, *La Escala de Mahoma* [Madrid 1949] und ENRICO CERULLI, *Il „Libro della Scala“ e la questione delle fonti arabo-spagnole della Divina Commedia* [Città del Vaticano 1949] dürfte ASÍN PALACIOS doch wesentlich positiver zu beurteilen sein<sup>1</sup>). Im ganzen bietet das Büchlein aber eine zuverlässige Information und mag durch die kleine Bibliographie am Schlusse jedes Kapitels zum weiteren Studium anregen.

JOSEF HENNINGER.

**Wittfogel Karl A. and Chia-Shêng Fêng.** *History of Chinese Society Liao* (907-1125). (Transactions of the American Philosophical Society. New Series Vol. 36, 1946.) XV + 752 pp. in 4°. With 43 figures and 2 maps. Philadelphia 1949. The American Philosophical Society. Price : \$ 7.50.

Voici un ouvrage qui fait vraiment honneur aux deux auteurs, à leurs nombreux collaborateurs et à la Société philosophique américaine qui l'a publié. C'est un bon apport scientifique fait à la sociologie, à l'ethnologie, à l'histoire de la Chine et de l'Asie orientale et centrale, et qui a demandé beaucoup de recherches et de travail.

Les 26 histoires dynastiques de la Chine ont une grande importance pour l'étude de la civilisation de ce pays. (On sait qu'il en existe parfois deux pour la même dynastie, comme pour celles des T'ang et des Yuan.) Ceci explique l'intérêt de cet ouvrage sur l'histoire des Liao, qui est un épisode de l'histoire de la Chine. Ces histoires dynastiques, rédigées par une commission impériale, donnent une place spéciale dans l'histoire universelle à la Chine, dont elles relatent l'évolution des temps mythologiques jusqu'à la fondation de la République Chinoise (4 à 5 mille ans). Elles ont été plus ou moins rédigées selon un plan qui fut conçu par SE MA-TS'IEN, appelé l'HÉRODOTE de la Chine, plan qui comprend aussi l'état de la civilisation sous la dynastie. L'histoire dynastique contient, en effet, non seulement les annales impériales, mais aussi des mémoires ou dissertations sur la chronologie, les rites, la musique, la jurisprudence, l'économie politique, le culte religieux impérial, l'astronomie, les cinq éléments et leurs influences, la géographie, la littérature, les biographies des grands hommes et des notices détaillées sur tout ce qu'on savait des nations étrangères. Pourtant, quoiqu'il y ait d'autres sources d'une grande importance, spécialement pour les dynasties plus récentes, comme le remarque justement M. WITTFOGEL, on ne peut faire une étude systématique sur l'histoire institutionnelle des Chinois, sans prendre comme point de départ les histoires dynastiques. Ceci s'explique par le fait qu'elles sont basées, pour une grande partie, sur les documents officiels de la dynastie, de sorte que les histoires dynastiques ressemblent à une mosaïque, plutôt qu'à une reconstruction personnelle au sens occidental. Cette remarque a été faite par le grand sinologue français E. CHAVANNES dans l'avant-propos de sa magistrale traduction française des *Mémoires historiques* de SE MA-TS'IEN. M. CHAVANNES disait que les Chinois n'ont pas la même conception de l'histoire que nous. « Elle est, pour eux, une mosaïque habile, où les écrits des âges précédents sont placés les uns à côté des autres, l'auteur n'intervenant que par la sélection qu'il fait entre ces textes et la plus ou moins grande habileté avec laquelle il les raccorde. Si l'historien est le premier à raconter certains faits, ou s'il se permet quelque réflexion originale, il n'ajoute ainsi qu'une couche d'épaisseur variable aux stratifications déposées par les âges précédents ;

<sup>1</sup> [Korrekturzusatz : Das ist inzwischen auch durch F. GABRIELI geschehen ; siehe seinen Artikel : *Nuova luce su Dante e l'Islam*. *Nuova Antologia*, anno 85°, fasc. 1797 (settembre 1950) pp. 48-59.]

la distinction est toujours aisée à faire entre son apport individuel et ce qu'il doit à ses devanciers. L'œuvre conçue de la sorte se constitue par juxtaposition ; elle est comparable à ces cristaux qu'on peut cliver sans modifier la nature intime de leurs parties géométriquement additionnées les unes aux autres. » Les histoires dynastiques ainsi conçues sont encore plus précieuses pour les temps anciens, vu qu'elles sont la source principale qui nous est accessible.

Mais leur utilisation, si elle est déjà compliquée pour le sinologue, qui ayant déjà une préparation culturelle solide et adéquate doit de plus recourir aux dictionnaires chinois biographiques et géographiques (si cela lui suffisait !), est impossible pour le non-sinologue. D'où la nécessité d'une traduction dans une langue occidentale, accompagnée de bonnes notes ou d'introductions. Mais ce travail n'a été fait que pour deux des 26 histoires dynastiques : pour les susdits Mémoires historiques de SE MA-TS'ÏEN (et encore seulement pour 47 chapitres sur 130, jusqu'à celui qui traite de Confucius) et pour les histoires des Han antérieures, par le sinologue américain DUBS, qui en a publié deux volumes. On peut donc dire que ce travail est simplement commencé.

M. WITTFOGEL et M. FÈNG CHIA-SÈNG ont, d'une part, utilisé pour leur ouvrage les histoires dynastiques, en traduisant les parties de l'histoire des Liao traitant de faits sociologiques ; d'autre part, ils nous font connaître le K'i-tan, appelé Liao par les Chinois, un peuple qui régna sur le Liao-tung, la Mongolie méridionale actuelle, le Tche-li et le Shan-si septentrionaux, et força d'autres peuples à reconnaître sa supériorité : les Jutchen, tribus toungouses de la Mandchourie septentrionale, et les diverses tribus tourco-mongoles du Gobi, notamment les Uigurs de la région de Tourfan, et jusqu'à la Transoxiane avec l'empire de Kara-Kitai. L'ouvrage est divisé en 16 sections : les sections II-VI contiennent des données sur différents aspects de la vie économique, c'est-à-dire l'agriculture, l'élevage du bétail, les arts et l'industrie, les communications, le commerce et la monnaie ; les sections VII-IX traitent de la structure sociale : la stratification sociale (y compris l'organisation sociale et le folklore), les familles puissantes et les individus, les temples et les monastères ; les sections X-XV parlent du système financier, des corvées, des calamités et des secours, des rébellions, du système administratif, de l'organisation militaire et des méthodes de guerre. Dans la XVI<sup>e</sup> section sont exposés les principaux événements de l'époque pour présenter chronologiquement tous les phénomènes traités dans les sections précédentes. L'ouvrage comprend une introduction générale, une introduction technique et chaque section est précédée d'une introduction spéciale. Les textes chinois traduits sont disposés par ordre chronologique, année par année.

Un tel ouvrage demandait naturellement une préparation très longue et très difficile de la part des auteurs. M. WITTFOGEL avait, de fait, déjà publié de nombreuses études spéciales, théoriques et historiques, sur la sociologie et l'économie chinoises, dont nous donnons ici quelques titres : « Probleme der chinesischen Wirtschaftsgeschichte » (dans l'« Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik 57. 1927 ».) ; « Wirtschaft und Gesellschaft Chinas. Erster Teil : Produktionskräfte, Produktions- und Zirkulationsprozess » (Leipzig, 1931) ; « The foundations and stages of Chinese economic history » (Zeitschrift für Sozialforschung 4. 1935) ; « Die Theorie der orientalischen Gesellschaft » (Ibidem, 7. 1938.) ; « The society of prehistoric China » (Ibidem, 8. 1939.), etc.

FÈNG CHIA-SHÈNG était un spécialiste des recherches sur les K'i-tan par ses études, publiées en chinois, sur l'histoire des Liao (Liao che) et d'autres sources supplémentaires, par exemple : « La relation entre le culte du Ciel des K'i-tan et leur religion et coutumes » ; « Les sources de l'histoire dynastique des Liao et une critique textuelle préliminaire » ; « Comparaison textuelle de la section géographique des histoires des Liao et des Tchîn », etc. Grâce à cette préparation, à l'aide et aux conseils de nombreux savants, les auteurs nous ont donné un ouvrage magnifique, riche de données de toutes sortes et vraiment très intéressant.

Les appendices sur la chronologie de la dynastie des Liao (I), sur les noms et les titres des Empereurs Liao (II), sur les poids et mesures (III), sur l'histoire du texte, des éditions et les recherches supplémentaires (IV) et sur les Kara-Khitay, un petit groupe



des K'i-tan qui fonda un empire dans l'Asie centrale, sont tous des appendices très utiles. Le livre se termine par une bibliographie générale et spéciale divisée en deux sections : les ouvrages chinois et japonais (I) et les ouvrages occidentaux (II), avec un index analytique et un autre index général. Il y a aussi de belles planches illustrées et 2 cartes géographiques. Nous félicitons vivement les auteurs et leur souhaitons de continuer à travailler aussi fructueusement les histoires dynastiques chinoises.

P. LUIGI VANNICELLI, O. F. M., Rome.

**Giet Franz.** *Zur Tonität nordchinesischer Mundarten.* (Studia Instituti Anthropos, hrsg. vom Anthropos-Institut. Vol. 2.) XX + 184 pp. in 4°. Mit 53 Kurvenblättern, 11 Tafeln, 4 Karten im Text und 12 Karten in der Beilage. Wien-Mödling 1950. Verlag der Missionsdruckerei St. Gabriel. Preis : sFr. 25.—.

Mit diesem Werk hat der Verfasser der chinesischen Dialekt- und Tonitätsforschung einen ganz hervorragenden Beitrag geliefert. Es steht nunmehr dem an der Tonität der nordchinesischen Dialekte interessierten Linguisten — wenn man von der bedeutend kleineren und sich weitgehend auf ein bestimmtes Gebiet beschränkenden Arbeit TH. BRÖRINGS über die Tonverhältnisse in Süd-Shantung und F. GIETS früheren Arbeiten absieht — zum ersten Mal ein Werk zur Verfügung, das die Tonität einer größeren Anzahl nordchinesischer Dialekte an Hand von im Felde gesammelten Beobachtungen und kymographischen Registrierungen systematisch darstellt und die im Zusammenhang mit der Tonität der einzelnen Dialekte auftauchenden Probleme klar und übersichtlich behandelt. Der Wert des Buches wird durch die zahlreichen Tabellen und Kartenbeilagen, die mit bewundernswerter Präzision ausgeführt sind, noch bedeutend erhöht.

Die Arbeit zerfällt in drei Teile, von denen die beiden ersten weitgehend Zusammenfassungen und Darstellungen der Ansichten der führenden Autoritäten zu den grundlegenden Problemen der Tonsprachen und zu der Tonität des Chinesischen sind. Es ist außerordentlich begrüßenswert, daß sich der Verfasser zur Wiedergabe der chinesischen Wörter weitgehend des Umschriftsystems der Association Phonétique Internationale bedient, wobei er mit einer Genauigkeit zu Werke geht, die ihresgleichen sucht.

In dem ersten Teil setzt sich der Verfasser zunächst an Hand der einschlägigen Literatur mit den Begriffen Akzent und Ton auseinander, wobei ihm vor allem dafür Anerkennung ausgesprochen werden muß, daß er die oft übersehene Wichtigkeit des Druckakzentes im Chinesischen nachdrücklich hervorhebt und auf die Tatsache hinweist, daß semantische Töne nicht eine „singende“ Sprechweise bedingen müssen. Auch unterläßt er es nicht, den immer wieder verkannten Umstand zu erwähnen, daß ein gutes musikalisches Gehör keineswegs die Vorbedingung für das Erlernen einer Tonsprache sei.

Zu den in dem Kapitel über das Vorkommen von Tonsprachen auf der Erde angeführten zwei (drei) Tonsprachen Ozeaniens wäre zu bemerken, daß, wie mir A. CAPELL aus Sydney brieflich mitteilt, in jüngster Zeit im Inneren Neuguineas eine Anzahl Tonsprachen entdeckt worden ist.

Zu der in dem zweiten Teil, der von der Tonität in den tibeto-chinesischen Sprachen handelt, gegebenen Einteilung der tibeto-chinesischen Sprachen nach E. KIECKERS könnte erwähnt werden, daß FORREST („The Chinese Language“, p. 91) die Zugehörigkeit des Miao-Yao zu den Tai-Sprachen ablehnt und dasselbe den Mon-Khmer-Sprachen zurechnet. Ebenso wäre darauf hinzuweisen, daß FORREST das Minkia (Minchia) nicht zu der Si-lo-mo-Gruppe rechnet, sondern es als einen sehr früh (vor dem 9. Jahrh. n. Chr.) von den Min-Dialekten abgespaltenen chinesischen Dialekt betrachtet.

Bemerkenswert ist der Beitrag des Verfassers zu der vielumstrittenen Frage der Entstehung der chinesischen Töne. Er stützt sich dabei vor allem auf die von E. A.



MEYER im Schwedischen genau untersuchten physiologisch bedingten Einflüsse auf den Tonverlauf, wonach bei anlautenden stimmhaften Konsonanten der Ton des folgenden Vokals tief, bei stimmlosen aber hoch ist, eine Erscheinung, die auch für eine Anzahl anderer Tonsprachen nachgewiesen wurde. Nach den Feststellungen ROUDETS über den Luftverbrauch bei den einzelnen Lautarten — wonach derselbe mit der Höhe abnimmt und ferner bei stimmhaften Lauten gering, bei stimmlosen aber größer ist — nimmt der Verfasser an, daß der den stimmhaften Lauten zugesetzte Luftstrom, der durch die natürliche Neigung zum Ausgleich der Ausatmung zu erklären ist, den Ton zum Sinken bringt, während der bei stimmlosen Lauten durch diesen Ausgleich verminderte Luftstrom den Ton zu einem höheren ansteigen läßt, der weniger Luft benötigt. Zur Unterstützung dieser Ansicht führt der Verfasser den interessanten Umstand an, daß sich Tonverschiebungen in den heutigen Dialekten auch durch physiologisch bedingte Tatsachen erklären lassen.

Bei der Besprechung der Entwicklung der Tonsysteme der heutigen Dialekte aus dem Altchinesischen verweist der Verfasser auf die interessante Erscheinung, daß es in Hopei und in Shantung noch weite Gebiete gibt, in denen sich der altchinesische doppelte *ch'ü* erhalten hat.

Beachtenswert ist ferner die Feststellung, daß der Tonverlauf in nicht akzentuierten Silben nicht völlig vernachlässigt werden darf, was von Europäern sehr häufig nicht befolgt wird.

In dem dritten Teil, dem Hauptteil des Werkes, beschreibt der Verfasser nach einem kurzen Überblick über die chinesische Mundartenforschung die Technik der von ihm durchgeführten dialektgeographischen Erhebungsarbeit. In diesem Zusammenhang ist ihm für den Gedanken Anerkennung zu zollen, daß er für die Befragung der Gewährsleute sich eines eigens zu diesem Zweck zusammengestellten Bilderbuches bediente, da, abgesehen von den Schwierigkeiten, die sich im Falle der Verwendung chinesischer Schriftzeichen bei der Befragung von Analphabeten ergeben hätten, der Tatsache Rechnung getragen werden mußte, daß sich Chinesen durch die Schriftzeichen in ihrer Lautung stark irritieren lassen. Auch der Gedanke des Verfassers, die Befragung nicht selbst vorzunehmen, sondern durch seinen Assistenten durchführen zu lassen, so daß er seine Aufmerksamkeit voll auf die Aufnahme konzentrieren konnte, ist nachahmenswert.

Sehr interessant ist die ausführliche Besprechung der bei Hörbeobachtungen zu berücksichtigenden Faktoren, insbesondere die Behandlung der irreführenden Erscheinungen, wie z. B. Intensitätsabstufungen, tonliche Gegensätze zur Umgebung, und nicht zuletzt das Empfinden von stärkeren Teiltönen als die Haupttöne.

Beachtung verdient auch die Besprechung der Tonität beim Flüstern. Der Verfasser kommt zu dem Ergebnis, daß die Tonhöhe durch Andersfärbung des Vokalcharakters und durch Verstärkung, beziehungsweise Verminderung des Luftstromes, ersetzt wird.

Den eigentlichen Kern der Arbeit bildet die Gegenüberstellung der auditiven und experimentellen Untersuchung der Töne in zwölf Mundarten mit ausführlicher Besprechung der in denselben festgestellten Eigentümlichkeiten. Aus der großen Fülle des hierbei gebotenen Materials seien nur zwei Punkte als besonders bemerkenswert erwähnt:

In der Mundart von Puyang (Kaichow), im südlichsten Teil von Hopei, wurde das häufige Vorkommen von Wortkontraktionen festgestellt, wobei der Ton des dynamisch stärkeren Teiles erhalten bleibt.

Ferner stellt der Verfasser für die Mundart von Laiyang (mitten auf der Halbinsel von Shantung), die sich in vielen Dingen der Lautung der südchinesischen Mundarten an der Küste von Wenchow bis Kanton nähert, fest, daß Wörter, die im Altchinesischen mit Nasalen, Lateralen und Vokalen anlauten, zum *Yin P'ing* — also zur hohen Tonreihe — eingeordnet werden, während diejenigen, die mit stimmhaften Explosiven, Frikativen und Affrikaten anlauten, dem *Yang P'ing* — also der tiefen Tonreihe — zugeteilt werden.

Diese Erscheinung betrachtet der Verfasser unter Hinweis auf die von ihm im ersten Teil des Werkes erwähnten physiologisch bedingten Einflüsse auf den Tonhöhenverlauf als einen Beweis dafür, „daß es sich in der Geschichte der Tonentstehung und

Tonverschiebung vornehmlich um eine physiologische Ursächlichkeit handelt“, und stellt weiter fest, daß der Anstoß zur Entstehung der Töne durch den Verfall der Präfixe und durch einen dadurch bedingten Lautwandel zu den verschiedenen Anlauten hin gegeben worden sein konnte.

Der Verfasser weist darauf hin, daß die gleiche Erscheinung auch für eine von KARLGREN untersuchte annamitische Mundart gilt, was KARLGREN als einen Beweis für die Annahme eines relativ höheren Tones bei den Wörtern mit Nasal-, Lateral- und Vokal-Anlaut betrachtet, wogegen aber SIMON und FORREST unter Hinweis auf die Isoliertheit dieser mundartlichen Erscheinung Stellung nehmen.

Der Verfasser ist nun in der Lage, die Ansicht KARLGRENS durch seine Entdeckung dieser gleichen Erscheinung in einem Shantung-Dialekt zu unterstützen und gleichzeitig eine Erklärung für dieselbe durch die physiologisch bedingten Einflüsse auf den Tonverlauf zu geben.

Nicht ganz befriedigend erscheint allerdings die Frage beantwortet, was in den meisten anderen chinesischen Dialekten die Wörter mit nasalem, lateralem oder vokalischem Anlaut, die, „was die physiologischen Bedingungen ihres Tonhöhereinsatzes anbetrifft, fast genau zwischen den Wörtern mit den übrigen stimmhaften Anlauten einerseits und den Wörtern mit stimmlosen Anlauten andererseits“ stehen, dazu geführt haben mochte, sich für die Angliederung an die *Yang P'ing* — also die untere — Gruppe zu entscheiden.

Abschließend unternimmt der Verfasser den Versuch, unter Beifügung einer Anzahl ganz ausgezeichnet ausgeführter Verbreitungskarten eine geographische Einteilung der nordchinesischen Mundarten auf Grund ihrer Tonität zu geben, wobei das Ergebnis interessant ist, daß die Linie Tientsin-Sincho, die sich im wesentlichen mit dem Verlauf des alten Hwangho deckt, fast allgemein als eine Mundartengrenze gilt. Sehr klar ersichtlich sind ferner die von Peiping ausgehenden Sprachstrahlungen, ebenso wie die Tatsache, daß die Gebiete von Ningho und Tsingwan die größte Beharrung in der sprachgeschichtlichen Entwicklung der Tonität gezeigt haben.

Alles in allem ein Werk, das eine seit vielen Jahren empfundene große Lücke in unserer Kenntnis der nordchinesischen Mundarten schließt und als eine hervorragende Grundlage für die weitere Forschungsarbeit auf diesem Gebiet bezeichnet werden muß.

STEFAN WURM, Wien.

**Valle B.** *Dizionario Cinese-Italiano*. XII + 1139 pp. in 4°. Hong-Kong 1948. Catholic Truth Society.

Le dictionnaire du P. VALLE est le premier grand dictionnaire chinois-italien qui ait été publié ; les autres sont relativement petits. Il suffit de lire leurs titres : « *Piccolo dizionario cinese-italiano* » par le missionnaire franciscain, le P. G. DE NINO (Pékin 1919) ; « *Piccolo dizionario italiano-cinese* » par un autre franciscain, Mgr LANDI, Vicaire Apostolique de l'Hupeh (Shanghai 1920, réimprimé en 1939) ; « *Piccolo dizionario cinese, italiano, francese, inglese* » (Torino 1933) par P. DESDERI, qui a rangé les caractères chinois selon un nouveau système. En examinant ces dates, on pourrait se demander comment il se fait que les Italiens, qui ont été les premiers, au moyen âge et au XVI<sup>e</sup> siècle, à se mettre en contact avec la Chine, n'ont pas eu jusqu'à nos jours de dictionnaires en langue italienne. La raison en est bien simple : les Italiens ont été les premiers dans les études sinologiques, mais ils ont écrit en d'autres langues. Le premier grand dictionnaire composé par un Européen fut, en effet, le dictionnaire chinois-latin du P. BASILE BROLLO, né à Gemona en 1648, missionnaire franciscain et Vicaire Apostolique du Shensi, mort à Sianfu le 16 juillet 1704. Pendant plus d'un siècle, ce dictionnaire, en plusieurs exemplaires manuscrits, fut l'unique moyen pour apprendre le chinois. Il fut imprimé à Paris, par ordre de Napoléon, mais sous le nom d'un Français, Des

GUIGNES. C'est le mérite d'ABEL REMUSAT et de KLAPROTH d'avoir découvert le nom de son véritable auteur, rappelant ainsi le souvenir du modeste franciscain. Un exemplaire autographe de son dictionnaire est conservé dans la Biblioteca Laurenziana de Florence. Un autre Italien, GIUSEPPE GAETANO CALLERI (1810-1862), interprète du Gouvernement français en Chine, conçut un « Dictionnaire encyclopédique de la langue chinoise » de dimension colossale (10 volumes), dont il ne publia cependant que le premier volume (Macao 1844), trois autres restèrent manuscrits ; son dessein ne fut pas réalisé faute de moyens financiers et d'encouragements. En 1841, il avait publié un « Systema phoneticum scripturae sinicae ». Un grand dictionnaire chinois-latin manuscrit, conservé dans la bibliothèque des Jésuites de Shanghai, fut composé par le célèbre sinologue italien, le P. ANGELO ZOTTOLI (1826-1909), missionnaire jésuite. Z. VOLTICELLI (1856-1936), Consul général d'Italie en Chine, fit des études sur l'histoire de la phonologie chinoise : « La prononciation ancienne du chinois (dans les Actes du XI<sup>e</sup> Congrès des Orientalistes, Paris 1888) ; « Chinese phonology » (Shanghai 1896) ; dans ces études il fut le précurseur de B. KARLGRÉN, de H. MASPERO, etc. (Cf. G. VACCA, *Il contributo italiano agli studi nel campo delle lingue e letterature dell'Estremo Oriente negli ultimi cento anni, nell'opera : « Un secolo di progresso scientifico italiano : 1839-1939 », Roma 1939, vol. VI, pp. 173-187.*) Le Bienheureux ELIE FACCHINI, missionnaire franciscain italien de Taiyuanfu (Shansi) composa un grand dictionnaire latin-chinois, qui malheureusement fut détruit pendant la persécution des Boxers de l'année 1900. (Cf. P. G. RICCI, *Barbarie e trionfi, Firenze, Barbera 1909, p. 464.*) On voit maintenant pourquoi le dictionnaire du P. VALLE est le premier grand dictionnaire chinois-italien. Il contient 11 500 caractères chinois ; ceux qui sont rares, ou n'ont pas de composés, sont reportés en bas de page, les autres sont disposés en deux colonnes dans le corps de la page ; pour chaque caractère, il y a les composés et ses phrases, qui arrivent à 70 000 en tout. Le dictionnaire est précédé d'un bref avant-propos, d'une introduction, d'une liste des signes alphabétiques de la prononciation chinoise nationale, d'une table des sons divers et d'une bibliographie ; il se termine par deux appendices très utiles (le premier énumère les dynasties chinoises selon GILES ; le second est une comparaison entre les calendriers chinois et européen) et par un index de tous les caractères du dictionnaire selon l'ordre des radicaux et enfin la table de ceux-ci. L'édition est belle et très claire ; elle honore l'imprimerie catholique de Hong-Kong, qui appartient à l'Institut des Missions Étrangères de Milan.

Le P. VALLE a disposé les 11 500 caractères chinois selon l'ordre alphabétique, comme on le fait ordinairement, mais il a un système de romanisation tout personnel. On s'attendait certainement à ce qu'il utilisât dans son dictionnaire le système du P. F. BORTONE, proposé par celui-ci dans son ouvrage : « Sillabario cinese » (Shanghai, 1935-1936, 2 vol.) et modifié en quelques points, d'accord avec le P. VALLE lui-même et le P. B. FEDELE O. F. M. Celui-ci avait, en effet, écrit dans son compte rendu du « Sillabario » du P. BORTONE : « Il primo coronamento completo dei suoi sforzi egli (P. BORTONE) sarà felice di vederlo nel Dizionario del VALLE, che speriamo, sarà per l'avvenire il vocabolario-tipo, almeno per quanto concerne la trascrizione italiana della lingua cinese ». (Cfr. P. B. FEDELE, *Elementi di fonologia cinese, dans : « Il Marco Polo », Shanghai 1940.*) Mais le P. VALLE ne l'a pas suivi.

Bien que dans son dictionnaire il y ait quelques transcriptions inadmissibles, on doit reconnaître cependant que son œuvre est bien réussie. Nous lui présentons nos félicitations, en lui souhaitant en même temps de pouvoir publier bientôt le dictionnaire italien-chinois.

P. LUIGI VANNICELLI, O. F. M., Rome.



**Lagercrantz Sture.** *Contribution to the Ethnography of Africa.* (Studia Ethnographica Upsaliensia, I.) XIX + 429 in 4°. With 69 maps and 97 figures. (s. l.) 1950. Håkan Ohlssons Boktryckeri, Lund.

Die Drucklegung des stattlichen Bandes, Frucht einer langjährigen eingehenden Kleinarbeit, wurde durch die Freigebigkeit des schwedischen humanistischen Fonds ermöglicht. In der Vorrede zitiert der Autor seine zahlreichen Referenzen und widmet seinem Lehrer, Prof. G. LINDBLOM, warme Worte des Dankes. Der Verfasser besuchte zahlreiche Museen des In- und Auslandes und konnte somit ein anscheinliches Quellenmaterial verarbeiten.

In der Einführung befaßt er sich mit den afrikanischen Kulturen im allgemeinen und führt die verschiedenen „Schulen“ an. Er zitiert in erster Linie FROBENIUS, ANKER-MANN, GRAEBNER, JOHNSTON, SELIGMAN, SCHILDE, BAUMANN, der nach seiner Ansicht mehrere der wichtigsten afrikanischen Probleme mit Erfolg gelöst hat. Er betont, daß die „kulturhistorische Schule“ (SCHMIDT, KOPPERS) mit besonderer Schärfe die „Ur-kultur“ und die „Viehzüchterkultur“ als allgemein anerkannt herausgearbeitet hat.

Die Abhandlung befaßt sich im wesentlichen mit der materiellen Kultur, dann auch mit der geistigen, insoweit sie ihren Niederschlag in den Sammlungen der Museen gefunden haben, so auch unter Heranziehung seiner Referenzen. Wir haben es mit einer äußerst sorgfältigen Zusammenstellung reichsten Quellenmaterials zu tun, so wie wir es bei der LINDBLOM'schen Schule gewöhnt sind. Die verschiedenen Kapitel behandeln im einzelnen: Unterhalt, Schmuck, Waffen, Handel, Kunst, Heilkunde, das göttliche Königtum, Religion. Jedem Kapitel sind genaue Verbreitungskarten angefügt. — Zum Schluß erörtert der Verfasser noch einige kulturhistorische Fragen. Ein Anhang bringt Ergänzungen.

Wir beglückwünschen den Autor zu seinem mit großem Fleiß und kritischem Blick geschriebenen Buch und zu der überaus reichen Ausstattung.

Im folgenden bringe ich einige Berichtigungen und Ergänzungen; alle beziehen sich auf Ruanda, das ich kenne.

Eier und Schweinefleisch, früher schwer verpönt, haben nunmehr allgemein Eingang gefunden (letzteres soll jetzt sogar bevorzugt werden), selbst bei den tabuversessenen Tutsi. — Seit jeher hielt man Hauskatzen; Mäusefallen sind im Gebrauch: ein Bambusrohr, als Sprengel fängisch gestellt. Fallen gibt es auch für andere Tiere; vor allem in der Seenfischerei braucht man Netz, Reuse und Sperrgitter; in Westkivu übt man Tauchfischerei mit Florett. — Der Gabelstock ist bekannt im hamitischen Heiratszeremoniell, vor allem bei Hofe als altüberkommenes Würdezeichen. — Nur Großhirten mit zahlreichen Rindern haben Anspruch auf einen eigentlichen, sakralen Herdenstier und haben das Vorrecht, am kleinen Finger der linken Hand den Nagel lang wachsen zu lassen; damit berühren sie auch die Haruspizienteile bei der Küchleinwahrsagerei.

Die Schleuder ist allgemein bekannt, doch mehr als Kinderspielzeug. Tragriemen finden wir im Westen, wo die Frauen sie über die Stirn legen und auf diese Weise die schwersten Lasten schleppen, mit dem Baby als Zutat obenauf: „Männern ist es unmöglich, einen solchen Ballast aufzunehmen, dagegen sind sie Meister des Ruders, rudern Tag und Nacht, wozu die Frauen ihrerseits unfähig sind.“ Zerfaserte Stäbchen dienen auch in Ruanda und darüber hinaus als Zahnbürste. Überall rühmt man die sorgsam gepflegten Zähne der Eingeborenen.

Die Yuhi genannten Sultane dürfen den Nyábarōngo (Nilquelle) nicht überschreiten, weil sie „Kuhfürsten“ (Friedensfürsten) sind, die anderen „Kriegsfürsten“; so wollte es der Machtspruch der Geheimräte (*ábiru*). — Nicht in Ruanda ehelichte der König seine Schwester, wohl aber im angrenzenden Buhundi. Es soll nicht wahr sein, daß er seine Kinder nicht sehen durfte. König und Königinmutter tragen ein über das Gesicht abfallendes Perlengehänge; der König erschien aber auch ohne diesen Vorhang in der Öffentlichkeit, während der Blick eines Fremden die Mutter hätte töten müssen. Nur die Königinmutter mußte vor der Krönung ihres Enkels aus dem Leben scheiden, so auch, wenn sich bei ihr graue Haare zeigten. Man erstickte sie,

indem man ihr gewaltsam Milch eingoß, die mit einem gewissen Pulver versetzt war, oder sie nahm Gift. Zweimal herrschten drei gekrönte Häupter zugleich, doch es gab nur eine Königinmutter. In Ruanda ebenfalls kann man von einem „sakralen Königtum“ sprechen.

In jeder Hütte gibt es einen besonderen Pfeiler am Fußraum des Bettes, der als Waffenständer gilt.

Die Stiere der *Nyāmbō* (Edelrinder) wurden an einer Tränke bestattet, und man pflanzte einen Gedächtnisbaum an die Stelle; das Fleisch der anderen Stiere wurde im Gehöft selbst verzehrt, und man bestattete nur die Knochen.

Schlangenbändiger zeigen ihre Künste und reichen Heilmittel gegen Schlangenbiß.

P. PETER SCHUMACHER, M. A.

**Cline Walter.** *The Teda of Tibesti, Borku, and Kawar in the Eastern Sahara.* (General Series in Anthropology, No. 12.) 52 pp. in 4°. With 1 map. Menasha, Wisc. 1950. GEORGE BANTA Publishing Company Agent.

Das aus der Sahara zu bedeutender Höhe aufsteigende Hochland von Tibesti ist das Hauptverbreitungsgebiet eines der interessantesten Völker Nordafrikas. Unter den verschiedenen Namen, unter denen es in der Literatur bekannt ist, entschließt sich CLINE für den Namen „Teda“. Diese Monographie der Teda bildet den zweiten Teil einer dreiteiligen „Bibliography of North Africa“ des Verfassers. Äußerer Anlaß zur Herausgabe derselben war die amerikanische Landung in Nordafrika im Jahre 1942, und sie war zunächst für politisch-militärischen Gebrauch gedacht. Damit hängt wohl auch die starke Betonung der wirtschaftsgeographischen Gegebenheiten in der vorliegenden Arbeit zusammen. Trotzdem ist sie auch für den Völkerkundler von Wert, weil sie eine gute Zusammenstellung der vielfach zerstreuten Nachrichten über dieses schwer zugängliche Volk bringt. Namentlich werden die Clans und ihre Geschichte und die damit zusammenhängende soziale Struktur und Schichtung ausführlich behandelt.

Nicht nur die Einteilung der Clans in ansässige, zugewanderte oder örtlich neugebildete, nicht nur die Aufspaltung der Gesellschaft in sechs soziale Klassen, nicht nur die Ambivalenz zwischen Baumkultur, Getreideanbau und Nomadismus, wobei der letztere als die sozial höher gewertete Wirtschaftsform progressiv ist, sondern auch andere Momente zeigen immer wieder, wie bei den Teda kein einheitliches Volkstum herrscht, sondern verschiedene Bevölkerungs- und Kulturelemente wirksam waren. Man nimmt es deswegen mit einer gewissen Reserve auf, wenn sich der Verfasser eindeutig dafür entscheidet, daß sie wesentlich ein Sudanvolk, also zu Schwarzafrika zu rechnen seien.

Schon der äußere Umfang der Arbeit, besonders aber die erzwungene Dürftigkeit einiger Kapitel, namentlich des Kapitels über Religion und Begräbnis, lassen den Wunsch des Verfassers in der Vorrede berechtigt erscheinen: „Let us hope that some rugged young desert-lover will take my notes with him to Tibesti, learn the Teda language, fill in all the gaping lacunae — and return to his university alive.“

RICHARD MOHR.

Ethnographic Survey of Africa. Western Africa: Part I: Manoukian M., *Akan and Ga-Adangme Peoples of the Gold Coast*. 110 pp. (Price: 8 s. 6 d.); Part II: McCulloch M., *Peoples of Sierra Leone Protectorate*. 102 pp. (8 s. 6 d.); Part III: Forde D. and Jones G. J., *The Ibo and Ibibio-speaking Peoples of South Eastern Nigeria*. 94 pp. (7 s. 6 d.), in 8°. With maps. Part IV: Forde Daryll, *The Yoruba-speaking Peoples of South Western Nigeria* (in press). London 1950. Published for the International African Institute by the Oxford University Press.

Die vorliegenden ersten Hefte des vom International African Institute geplanten Africa-Survey beziehen sich auf einige bedeutende Volksgruppen in British West Africa. Sie geben eine knappe Übersicht über das geographische Milieu, ethnographische und linguistische Gruppierung, Wirtschaft und Technik, politisch-soziale Gliederung, religiöse Anschauungen und Gebräuche dieser Völker auf Grund der vorhandenen Literatur, nicht-veröffentlichter Manuskripte und mündlicher Mitteilungen von Forschern. Der praktische Nutzen dieser Publikationen für Missionare und Beamte ist damit gegeben. Der Fachmann erhält dadurch ein Bild vom Stand der Forschung außerhalb seines Spezialgebietes und handliches Material für Vergleiche. Er würde etwas mehr Quellenkritik erwarten. Die Bibliographie ist nicht erschöpfend, aber genügend für den Zweck. Der vierte Teil von DARYLL FORDE ist im Erscheinen begriffen.

H. HUBER.

Santandrea Stefano. *Bibliografia di Studi Africani della Missione dell'Africa Centrale*. (Museum Combonianum No. 1.) XXVIII + 167 pp. in 8°. Con 1 carta. Verona 1948. Istituto Missioni Africane.

Hundert Jahre katholische Missionen in Zentralafrika, das war der äußere Anlaß zur Herausgabe der ersten Nummer einer Sammlung, die sich Museum Combonianum nennt und die in fortlaufender Reihe ethnologische, historische und linguistische Arbeiten der Afrika-Missionare des Hl. Herzens Jesu in Verona bringen soll. Diese erste Nummer: *Bibliografia di Studi Africani*, soll zunächst einmal registrieren, was von den Missionaren in Zentralafrika bereits in der Vergangenheit für die Wissenschaft geleistet worden ist.

Das Missionsgebiet der Afrika-Missionare von Verona umfaßt die für die Afrikanistik sowohl wie für die gesamte Völkerkunde so wichtigen Gebiete um den oberen Weißen Nil und den Bahr-el-Ghazal. Einige der dort tätigen oder tätig gewesen Missionare haben ethnographische Arbeiten in Fachzeitschriften publiziert und sind in der Völkerkunde Afrikas keine unbekannten Persönlichkeiten mehr. Anderes, nicht weniger wertvolles Material schläft einen unverdienten Dornröschenschlaf in den von den Missionaren selbst herausgegebenen Zeitschriften volkstümlicher Art. Man muß P. SANTANDREA dankbar sein, daß er diese Arbeiten der drohenden Vergessenheit entreißt und daß er des weiteren in seiner vorliegenden Bibliographie auch die Arbeiten berücksichtigt, die nur im Manuskript vorliegen. Durch prägnante, kurze Hinweise hebt er den spezifischen Wert einzelner Arbeiten hervor.

Das alphabetische Verzeichnis der Autorennamen und das eingehende Inhaltsverzeichnis über die Materie, die nach Stämmen geordnet ist und außerdem im 1. Teil noch die Literatur über allgemeine Dinge, im letzten die zur Geschichte der zentralafrikanischen Mission bringt, erleichtern sehr eine Auffindung des Materials. Die beigegebene Karte enthält nicht nur die Missionsstationen, sondern auch, in übersichtlicher Weise an Ort und Stelle eingetragen, die zahlreichen Stammesnamen. Alles in allem hat P. SANTANDREA, dem die Völkerkunde des Bahr-el-Ghazalgebietes schon mehr als eine gute Arbeit zu verdanken hat, mit der vorliegenden Bibliographie ein für Völker- und Missionskunde verdienstvolles Werk geschaffen.

RICHARD MÜLLER.



**Crazzolara J. P.** *The Lwoo. Part I: Lwoo Migrations.* (Museum Combonianum No. 3.) XII + 112 pp. in 8°. With 1 map. Verona 1950. Istituto Missioni Africane.

P. CRAZZOLARA, einer der besten Kenner des oberen Nilgebietes, legt uns hier den ersten Teil einer umfassenden Monographie der Lwoo vor. Als „Lwoo“ faßt CRAZZOLARA einen Teil der Stämme zusammen, die man in der völkerkundlichen Literatur als Niloten bezeichnet. Zweifellos ist der Begriff „Niloten“ ziemlich willkürlich gewählt und nicht ganz zutreffend, aber ob er sich nicht doch in der wissenschaftlichen Terminologie schor so eingebürgert hat, daß es nicht mehr praktisch wäre, ihn auszumerzen? Trotz mangelnder Präzision des Begriffes weiß der Fachmann, welche Stämme damit gemeint sind. Tatsächlich umfassen die Niloten einen Kreis von verwandten Stämmen, der noch größer ist als der der Lwoo. Für diesen größeren Kreis prägt CRAZZOLARA den zusammenfassenden Begriff „Jii“ oder „Joo“. Zu ihnen rechnet er die Nuer-, Dinka- und Lwoostämme. Die dritte Gruppe, die hier allein in Frage kommt, die Lwoogruppe, setzt sich dann zusammen aus den Bahr-el-Ghazal-Stämmen der Boor, Joluo, Schatt, Dembo, Luo unter den Dinka und Jur, den Nil-Stämmen der Schilluk, Anuak und Bärri, den Uganda-Stämmen der Acholi, Alur, Jopalu, Lango, Kumam, Jopawiri, Jopadhola und Jaluo, schließlich den Barabaig in Aruscha.

Ganz einheitlich ist die Schreibweise der Stammesnamen in der Literatur nicht, es haben sich aber seit SAM. BAKER, EMIN PASCHA und FR. STUHLMANN gewisse Formen von Namen eingebürgert, die eine Aussprache auch für Menschen möglich machen, denen nicht, wie den Lwoo, einige Schneidezähne künstlich aus dem Gebiß entfernt sind. Es würde die Lektüre des Buches erleichtern, wenn diese gebräuchlichen Namen angewendet wären, statt der Eingeborenennamen, die nur unter Zuhilfenahme eines linguistischen Alphabetes wiedergegeben werden können.

P. CRAZZOLARA entwirft nun in dem vorliegenden Bändchen ein eindrucksvolles Bild der großen Wanderungen des Lwoo-Volkes, wie sie sich nach der Tradition der einzelnen Stämme rekonstruieren lassen. Als ursprüngliches Heimatland der Lwoo und Ausgangsland der Wanderungen nimmt er das Gebiet um Rumbek im Bahr-el-Ghazal an. Von dort zogen die Lwoo zuerst nach Norden und Westen, dann nach Osten bis an den Sobat, von dort nach Süden an den oberen Nil, den Albertsee, nach Unyoro und seinen Nachbarländern und schließlich an die Nordostecke des Viktoriasees, indem sie die durchzogenen Gebiete mehr oder weniger mit ihrem Volkstum durchdrangen. Die Richtung der Wanderungen wird in ausgezeichneter Weise durch die beigegegebene Karte veranschaulicht.

Der Verfasser will alle bisherigen Theorien über Heimatland und Wanderungen der Lwoo, wie sie etwa von WESTERMANN, SELIGMAN und HOFMAYR aufgestellt wurden, unberücksichtigt lassen. Er stützt sich nur auf die Berichte der intelligenteren alten Männer der einzelnen Stämme. Die Gefahren, die ein solcher Weg mit sich bringt, zeigt er selbst in Kapitel III: Notes on Native Tradition, auf. Es wird notwendig sein, die hier so fleißig gesammelten und so verdienstvoll zusammengestellten und verbundenen Traditionen zu überprüfen, hauptsächlich an Hand älterer Nachrichten und an dem, was das Kulturbild der einzelnen Stämme uns zu sagen hat.

Etwas überraschend ist die feste Überzeugung CRAZZOLARAS, daß es sich bei der Bahuma-Herrenschicht im Zwischenseengebiet um nichts anderes als um Lwoo handele. Abgesehen von andern Dingen spricht hiergegen beispielsweise die bei den typischen Bahuma bestehende Sexualmoral, die dem widerspricht, was auf diesem Gebiete bei den Lwoo in Geltung steht, die aber typisch „hamitisch“ ist. Damit soll nicht abgeleugnet werden, daß ein Teil der Bahuma nilotisch oder wenigstens nilotisch beeinflusst ist.

Sehr gut sind die Schilderungen des Charakters der Lwoo und der sozialen Struktur ihrer Stämme. Ein abschließendes Urteil wird erst möglich sein, wenn die andern Teile der Monographie vorliegen, die man mit Spannung erwarten kann, und die uns aus der Hand eines so langjährigen Feldforschers nur eine wertvolle Bereicherung unserer Kenntnis dieser kulturhistorisch so wichtigen Stämme bescheren können.

RICHARD MOHR.

**Schebesta Paul.** *Die Bambuti-Pygmäen vom Ituri.* Ergebnisse zweier Forschungsreisen zu den zentralafrikanischen Pygmäen. Band II: Ethnographie der Ituri-Bambuti, Teil 3: Die Religion. (Institut Royal Colonial Belge. Section des Sciences Morales et Politiques. — Mémoires. Collection in 4°. Tome IV, fasc. 1.) VIII + 253 pp. Mit 4 Bildtafeln. Bruxelles 1950. Librairie FALK fils. Preis: Belg. Fr. 330.—.

Der dritte Band der ethnographischen Abteilung von SCHEBESTAS großer zusammenfassender Bambuti-Monographie liegt nun vor. Und damit ist die Möglichkeit gegeben, seine vorläufig abschließende Meinung über das von ihm selbst erkundete Quellenmaterial über die bambutische Weltanschauung kennenzulernen. Einiges ist schon in den zwei früheren Bänden verarbeitet worden, so allerlei Glaubensstoffe und Märchen, die mit stofflicher Kultur und Gesellschaft verbunden sind (Feuer- und Feldfruchtsagen, Totemismus, Initiationsritual). Das Kernstück dieses Bandes bildet selbstverständlich die Gottesidee der Bambuti.

SCHEBESTAS Werk gliedert sich äußerlich in eine Stoffdarbietung (Gottesglaube, Kult der Gottheit, Manismus und Magie) und in eine „Systematik der Bambutireligion“, die Anlaß gibt zu einer ausgiebigen Darstellung der Ansichten des Verfassers über das Wesen des namenlosen, höchsten Wesens und seiner drei hypostatischen Erscheinungsformen, des Mond- oder Himmelsgottes, des Buschgottes und des Totengottes (der Gott über, auf und unter der Erde). Weiter über die Mythen, die sich an diese drei Realisierungen der Bambuti-Gottheit anknüpfen, über die Stellung von Magie, Animismus und Manismus in der Religion der Ituri-Zwerge und das Verhältnis zu den benachbarten Religionen der negerischen Wirtsvölker, der anderen Pygmäengruppen und der Buschmänner. Im Mittelpunkt dieses Teils steht aber ein sehr eigenwilliger Versuch, mit Hilfe einer alle religiösen Termini umfassenden Etymologie die verwirrende Fülle der Bezeichnungen für Götter, Urahn, Heilbringer, Naturerscheinungen, magische und manistische Konzeptionen und Dinge, den ganzen Wirrwarr der bambutischen Religion und Mythologie, wie er in den von SCHEBESTA aufgeschürften Weltbildsplittern zu Tage tritt, zu bändigen.

Das die Quellen darstellende Kapitel kann mit geringen Ausnahmen als geglückt und als dem Ethnologen besonders wertvoll bezeichnet werden. Zwar spielen auch hier schon theoretische Erörterungen, die dann im zweiten Teil entscheidend werden sollen und trüben dann und wann das Vertrauen in die objektive Darstellung. Auch fehlen Druckfehler und stilistische Mängel nicht. Aber im großen und ganzen darf man den um die Pygmäenerforschung so hoch verdienten Autor aufrichtig zu dieser Darstellung beglückwünschen. Sie stellt die in früheren Beiträgen und populären Werken gegebenen Tatsachen, vor allem um die Gottesidee, nicht mehr als Eigenart der Bambuti dar, sondern legt Wert auf die Differenzierungen nach den verschiedenen Untergruppen, von denen am besten vertreten sind die südlichen Efe, dann die nördlichen Efe, während das Material über die Basua (Kango) dürftig wirkt und das über die Aka praktisch ausfällt. Leider wird nicht immer deutlich, welche negerischen Einwirkungen vorliegen und in welchem Grad Bira, Lese, Mvuba, Mamvu usw. Einfluß nehmen, wie überhaupt eine Darstellung der Pygmäenreligion erst dann vollplastisch wirkt, wenn sie gegen den Hintergrund des Weltbildes der jeweiligen Wirtsvölker gestellt wird. Der schon bekannte Stoff wurde stellenweise nicht unbeträchtlich vermehrt durch früher noch nicht veröffentlichte Dinge (s. u. a. die Zeugungssagen, p. 51 und die interessante *Geregese*-Mythe, p. 33, die deutlich einen obersten Himmels-gott neben dem Buschgeist *Muri-Muri* zeigt) oder auch Korrekturen und Zusätze zu Dingen, die anderswo behandelt wurden (etwa die Notizen über die Grille, p. 50, die Zusätze über *Ba'atsi*, pp. 49 f.). Die ganze verwirrende Fülle der mythisch-religiösen Gestalten der Bambutigruppen wird hier deutlich, und es scheint hoffnungslos, im jetzigen Stadium der Erforschung einen Weg durch diesen Dickicht von Urahn, Göttern, Heilbringern usw. zu finden. Voraussetzung zu einer befriedigenden Interpretation dieses Quellenmaterials wird eine einigermaßen ausführliche Darstellung der Religion und Mythen



aller pygmäischen Wirtsvölker und die ausführliche Monographie der Religion wenigstens einer Pygmäengruppe sein müssen.

Nun hat SCHEBESTA selbst, eben im zweiten Teil seines Werkes, versucht, aus den sich widersprechenden, kreuzenden und zu Ratlosigkeit führenden Aussagen seiner Bambuti, wozu auch noch das ganz abweichende, von COSTERMANS aus dem Gebiet der Nord-Efe beigebrachte Material kommt, ein geschlossenes Weltbild zu systematisieren.

Schon früher hat SCHEBESTA Ansätze zu einer solchen Darstellung gemacht. Nunmehr treten einige ganz neue Gesichtspunkte bei ihm in den Vordergrund. Da ist einmal die Überzeugung, daß das Kernstück der bambutischen Religion der Glaube an einen Buschgott oder Herrn der Tiere, des Wildes, Waldes und der Jäger ist. Hier schließt er sich durchaus der Anschauung des Referenten an. Er sieht in diesem Buschgott, den er generalisierend *Tore* nennt, eher eine Hypostase des namenlosen höchsten Wesens, das in seiner kultlosen, amythischen Art stark verdunkelt ist. Auch ist ihm der *Tore*-Komplex — anders als dem Referenten, der bisher nur an Berührung zwischen Pygmäen und Buschmännern dachte — ein Beweis, daß Bambuti- und Buschmannkultur genetisch verwandt sind, daß es Wald- und Steppenvarianten einer und derselben altafrikanischen Jäger- oder Pygmäenkultur sind. Hierin möchte ich mich SCHEBESTA heute nähern, mit einigen Reserven zwar, die sich aus der abweichenden Rassenart (auch blutgruppenmäßig bestimmt) der beiden Gruppen ergeben, aber ebenfalls aus manchen Eigenarten ihrer Kultur, die sich nicht aus der Umwelt allein erklären lassen (man denke nur an die absolut verschiedene Struktur der wichtigsten Waffen des Bogens und Pfeils usw.). Ob der Herr der Tiere eine selbständig neben dem Hochgott existente Gestalt ist oder nur eine seiner Hypostasen oder gar mit ihm identisch ist, kann einstweilen mit dem bisher vorliegenden Material nicht einwandfrei entschieden werden. Auch bei den Buschmännern stehen wir mit *Kang-Kaggen* noch in der gleichen mißlichen Situation. Auf jeden Fall sehe ich in der Auffassung von der zentralen Stellung des Buschgottes einen entscheidenden Fortschritt, der nicht zuletzt durch die wertvollen Tatsachen über *Kalisia*, *Tore* usw., welche SCHEBESTA beistellte und die der Referent seinerzeit mit den entsprechenden der Buschmänner usw. zusammenstellte, ermöglicht wurde.

Ein zweiter wichtiger Gesichtspunkt für die Beurteilung der Bambuti-Religion ist bei SCHEBESTA die jetzt besonders betonte Magie als entscheidendes Faktum. Schon in der Einleitung hebt SCHEBESTA hervor: „Das Religionssystem entschleierte sich immer mehr als eine magisch-dynamistische Weltauffassung mit einer persönlichen Gottheit im Vordergrund“ (p. 11). Es ist meines Erachtens ein weiteres großes Verdienst von SCHEBESTA, daß er die Magie, wenigstens die sog. weiße Magie, die von *Megbe*, der aus Gott stammenden, durch die Sippenältesten verteilten Lebenskraft ausgeht, nicht aus dem Bereich der originären Bambuti-Kultur ausschließt. Die zahlreichen Belege, die er für echte Zauberhandlungen typisch jägerischer Art beibringt und die man schwerlich wird aus ihrem Weltbild eliminieren können, sind Zeugnis genug, daß man sie nicht einfach als Übertragungen aus der negerischen Kultur ansehen darf. Der *Megbe*-Begriff selbst verleitet SCHEBESTA jedoch zu einer gewissen Überbewertung der *Mana*-artigen Lebenskraftvorstellung, die man nicht als einheitlich gestaltete, allen Negervölkern, Pygmäen und Buschmännern eigene Vorstellung, wie es doch SCHEBESTA tut, ansehen sollte (s. darüber auch H. BAUMANN, „Nyama, die Rachemacht“, in der Frobenius-Festschrift des Paideuma 4. 1950. p. 191 ff., wo der Versuch gemacht wurde, eine Variante dieser Lebenskraftvorstellung mit den afrikanischen Jägerkulturen zu verbinden und wo auch die *Megbe*-Frage diskutiert wurde). Hier stehen wir erst am Beginn der Forschung, und die Werke von Pater PLACIDE TEMPELS und anderen, die neuestens eine dynamistische Weltanschauung der Afrikaner behaupten, scheinen mit ihren Generalisierungen sicherer Forschung weit vorauszueilen, ja sie in eine zu einseitige Bahn zu drängen. Die Lebenskraft ist für SCHEBESTA die andere Zentralidee der Bambuti-Religion, die ihm schon mit der ältesten Gottesidee (des namenlosen Hochgottes) verknüpft erscheint. Sie ist mit dem p. 11 (richtig als die Bambuti-Kultur charakterisierend) gekennzeichneten Animalismus (Totemismus, nachtodliche Verwandlung in



Tiere) ebenso verbunden wie mit der Initiation und dem Sippenältesten-Wesen. Alle weiße Magie ist Gewinnung von Lebenskraft und Abwehr des ihr Schädenden. Lebenskraft ist auch die Seele *Borupie*, die man geneigt ist als den mehr psychischen, volatilen, zum Himmel als Jenseitsort gehenden Seelenteil anzusehen und nicht nur das mehr körperlich-dynamische *Megbe*. Lebenskraft sind nach ihm auch die in mythischen Personen apperzipierten männlichen und weiblichen Zeugungsprinzipien *Mageda* und *Otu* (Urwasser und Menstrualblut), die dem Urbaum *Tii* entfließen.

Aber völlig im Mittelpunkt seiner gegenwärtigen Darstellung stehen zwei weitere Gesichtspunkte, die eng miteinander verbunden erscheinen, sich immer wieder ergänzen und zu stützen suchen: 1. die Überzeugung, daß nicht die jeweils von den Eingeborenen selbst gegebenen lokalen Deutungen der magisch-religiösen Begriffe Aufschluß über ihren Sinn geben, sondern die Aufdeckung eines tieferen Sinns mit Hilfe einer Etymologie, von der er überzeugt ist, daß sie den Wirrwarr der Namen und Gestalten bambutischer Weltanschauung, darüber hinaus auch der negerischen, kläre. Er kommt dabei zur Aufstellung von vier Wortstammgruppen (*amba-ara-anga-ada*, wobei die Vokale bei SCHEBESTA beliebig auswechselbar sind), von denen mindestens die zwei oder drei ersten den Begriff des Leuchtens und Glänzens, im Sinne des Mondglanzes, zur Grundlage haben. Er sieht diese Wortstammgruppen als Zeugen von vier religiös-mythologischen Schichten oder Wellen an und glaubt, daß mindestens zwei davon, eben die betont lunaren, ganz Afrika (und das schon sehr früh) überschwemmten, die Bambuti eingeschlossen. Bei diesen wurde dadurch die alte Hochgottidee und die jägerische Buschgottidee stark lunar mythologisiert. Damit ist der weitere Gesichtspunkt SCHEBESTAS angedeutet. 2. SCHEBESTA sieht nämlich die heutigen Bambuti und auch die Negerreligionen und Mythen des Urwaldes als wesentlich lunar bestimmt an, so daß man, nachdem doch allmählich überall die Übertreibungen der SIECKE-HÜSING-Schule überwunden worden waren, jetzt bei SCHEBESTA einen Neolunarismus feststellen muß, der allerdings der Originalität nicht entbehrt.

Ich sehe mich nun in diesem Punkt gezwungen, die kritische Sonde tiefer anzusetzen. Es ist das um so mehr nötig, als durch die Darstellungen des Verfassers, entgegen seiner Meinung, zu einem guten Teil die Bambuti-Tatsachen durch diesen Neolunarismus nur noch widerspruchsvoller erscheinen und die Gefahr besteht, daß ihre naive, wenn auch fremdartige Aussagefähigkeit im Bann theoretischer Konstruktionen erlischt oder doch mißdeutet wird.

Von einer kritischen Stellungnahme gegenüber der rein linguistischen Seite seiner Etymologien sehe ich ab, da ich in den Bahnen geläufiger Afrika-Linguistik ging, diese aber ganz offenbar nichts mit des Verfassers Gedankengang zu tun hat, auch, weil ich nicht selbst forschend am Aufbau afrikanischer Sprachwissenschaft teilnahm. Darum danke ich dem besten Afrikanisten deutscher Sprache, Professor Dr. WESTERMANN, daß er sich bereit erklärt hat, den linguistischen Teil von SCHEBESTAS Werk zu beurteilen. Es ist klar, daß mit seinem Urteil zu einem guten Teil auch das über die ethnologischen Schlußfolgerungen des Verfassers gegeben ist.

Hier seien nur einige ethnologisch wichtigere, offensichtlich irrige Aufstellungen des Verfassers angemerkt, soweit sie von seiner lunaristischen Auffassung bestimmt und mit Hilfe seiner Etymologien erreicht wurden. Wie weit sich SCHEBESTA von diesen etymologischen Versuchen bestimmen ließ, ist schon daraus ersichtlich, daß er sich nicht scheute, den von ihm früher ganz richtig den Wangwana am Ituri zugeschriebenen Gottesnamen *Mugu* (*Mungu*), der aus Ostafrika stammt, jetzt als „urtümlich pygmäisch“ anzusehen, nur weil er der *aga-anga*-Wortstammgruppe, die er etymologisch als älteste, am ehesten noch unmythische Schicht bezeichnet, angehören soll. (Die Zerstückelung dieses Gottesnamens in *M-ugu*, *M-ungu* ist nur ein schwaches Beispiel ähnlicher Verfahren; sogar der angolanische *Suku* soll hier anzuschließen sein.) Natürlich konnte SCHEBESTA keinen „Ursinn“ dieses Gottesnamens im Nordostkongo, wo er als Fremdgut hinkam, erfahren<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Siehe auch p. 50, wo *Mungu* wie stellenweise in Ostafrika die Abgeschiedenen sind und p. 49, wo *Mugu* in einer rein biblischen Sündenfalllegende der Gott ist, der trotz

Aber ich glaube, daß die von mir seinerzeit gegebene Worterklärung (*Lungu* usw.); die sich zwanglos aus den Termini eines chthonischen Weltbildes der Ostafrikaner ergab, die aber nun SCHEBESTA unverständlicher Weise als „Volksetymologie“ verwirft, die richtigere sein dürfte. Wenn irgendeine Gottheit lunarmythologisch zu deuten wäre, so ist es der manistisch-chthonische *Mulungu* (*Mungu*) bzw. *Kalunga* des östlichen und mittleren Bantugebietes. Aber SCHEBESTA will ja gerade seine *aga*-Gruppe, der sein *Mungu* zugehören soll, als die am wenigsten mythologisch (speziell mondmithologisch) bestimmte ansehen. Was soll man dann aber sagen, wenn wir hören, daß auch der buschmännische *Kaggen* lautlich mit *Mungu* gleichzusetzen sei und in diese Gruppe gehört (p. 228)? Es gibt kaum eine Gestalt, die mehr Mythos ist als diese!<sup>2</sup>

Die mythologisch meistverwertete Stammform wäre nach SCHEBESTA die *ara* (*ere, uru, oro*)-Gruppe. *Ere* soll „weiß sein, glänzen“ bedeuten, also Mond. SCHEBESTA rechnet hierher die mythisch-religiösen Gestalten *Tore, Tule, Ori, Muri-Muri, Arumei* usw. Daß SCHEBESTA hier oft Worte, die der Stammgruppe *amba* zuzurechnen sind, einschließt (*Mbali, Elima, Aribati*), stimmt besonders nachdenklich. Auch *Alu*, ein besonders von JOSET verwendeter Efe-Gottesname, gehört hierher. *Alu* (*Aru*) heißt an sich nur „oben“, „Gott“, „Himmel“, aber das wird im Lauf der Behandlung „Mond“, obwohl er das von ihm als entscheidend angesehene Attribut des „leuchtend sein“ auf Grund seiner etymologischen Vergleiche erst hineinliest. Dabei gibt er selbst zu, daß man sich dessen „heute“ nicht mehr bewußt ist. Auch die von ihm selbst für Mond bei den Efe und anderen Bambuti sowie Waldnegern gegebenen Vokabeln lassen völlig andere Wortstämme erkennen (s. p. 156). Man vergleiche auch auf p. 181 die Angabe über das Schimpfwort „Hinkbein“ (*Arutsoa*), wo *Aru* Mond sein soll (obgleich angeführt wird, daß nirgendwo der Mond als hinkend bezeichnet wird) mit der angemerkten Notiz von EVANS-PRITCHARD, welche die Auffassung vom hinkenden Mond stützen soll. Hier wird behauptet, daß in einer Zande-Sage erzählt wird, daß der Mond beim Herabfallen vom Himmel sein Bein verstauchte und darum hinke. EVANS-PRITCHARD spricht aber gar nicht vom Mond, sondern von *Mbori*, dem Hochgott der Zande, dem man vegetabilische Opfer bringt. Es geht natürlich nicht an, einfach *Mbori* mit dem Pygmäen-*Mbali* zu identifizieren, und weil man in diesem ein Mondwesen sieht, den Zande-Gott auch als Mondwesen zu bezeichnen.

Überhaupt muß SCHEBESTA zugeben (p. 167), und das läßt seine panlunaristischen Etymologien in einem besonderen Lichte erscheinen, daß die Assoziation Mond-Gott in den Erzählungen der Bambuti nicht „bewußt“ gemacht wird („wie es die Mythen dartun“), und er sagt weiter: „Es scheint, daß sie sich der Identifikation Mond-Gott, wie es die Etymologie der Namen fordert, nicht mehr oder nur selten bewußt sind.“<sup>3</sup>

des Mondes der eigentliche Schöpfer ist und auch so angesprochen wird; hier wird besonders deutlich, daß dieser Gott und die Legende von den Islam-gefärbten Wangwana übernommen wurde.

<sup>2</sup> Die religiösen Termini des *aga-anga*-Stammes sollen übrigens auch die Begriffe „stark machen“, „stark“, „Schöpfer sein“, „schaffen“, „Männliches“ und „Medizinmann“ umschließen. Es geht aber meines Erachtens nicht an, Zusammensetzungen mit den gleichfalls recht hypothetischen *ara* (*ulu*)- und *amba* (*omba*)-Wortstämmen zu konstruieren, die wieder das Leuchten des Mondes zum Ausdruck bringen sollen, so daß man Götter wie *Mulungu* und *Kalunga* (aus *M-ulu-angu*, bzw. *K-alu-anga* „verkümmert“) oder *Dzakomba* (als *Dz-ako-amba*) leicht in die Mondsippe eingliedern kann.

<sup>3</sup> Es soll nicht behauptet werden, daß die ursprüngliche Pygmäen-Kultur nicht stark von den Erscheinungen des Mondes beeindruckt wurde. Das ist zweifellos in viel höherem Maße der Fall, als wir bisher glaubten, wenngleich wir auch nicht die solaren Bezüge so stark übersehen dürften, wie es tatsächlich SCHEBESTA tut (ich erinnere hier nur an den Regenbogen als „Kraft der Sonne“ und seine zentrale Stellung, weiter an die bemerkenswerten Sonnenkulte der Gabun-Pygmäen). Die charakteristischen Zeugungssagen mit der Vorstellung, daß der Mond das Menstrualblut und die Konzeption verursacht, bzw. fördert, sind ein guter Beleg. Ob aber gerade diese Vorstellungen altpygmäisch sind, muß bezweifelt werden. Der Verdacht besteht nämlich, daß sie aus dem Kreis des tropischen Waldlandpflanzers stammen (ähnlich den manistischen Riten und Sitten); vor allem, wenn wir sehen, wie gerade der Mond als Menstruation und Konzeption hervorrufender zweiter Gatte gerade gern bei tropischen Pflanzervölkern auftritt (u. a. Maori, Kiwai, Dobu, Jivaro, Choroti), also Völkern jener Schicht, die meist in JENSENS äquatoriale frühe Pflanzerkultur einzuordnen wären.



Über die *amba*-Wortstammgruppe, die gleichfalls eine mondmythologische Schicht par excellence darstellen soll, hat SCHEBESTA schon an anderem Ort ausführlich gehandelt (Zaire 3. 1949. pp. 483-502). Hier finden sich der Kulturheros *Mba*, Ausdrücke für die Initiation (*Liamba* usw.), die Regenbogenschlange *Ambelema*, der Gott *Mbali* usw., zusammen mit Volksbezeichnungen wie *Bambutu*, *Batembo*, *Baamba* usw. Es sei über diese Dinge hinweggegangen wie auch über die besonders magische Begriffe einschließende *ada*-Schicht. Alle diese „Schichten“ sind ja kaum irgendwie in ihrer ethnischen Begrenzung, mit ihrer kulturellen Ausstattung gekennzeichnet. Sie bleiben abstrakte Begriffe, reine etymologische Konstruktion. Wenn es SCHEBESTA nicht gelingt, den vier Wortstammgruppen eine ethnologische Realität mit einer gleichlaufenden kulturhistorischen Analyse des Ituri-Gebietes zu verschaffen, befürchte ich, daß sie es bleiben werden. Es ist uns nicht geholfen mit hingeworfenen Bemerkungen, so etwa mit dieser, daß die *amba*-Gruppe vielleicht mit der rhodesischen Königskultur zusammenhänge, weil *Mambo* = König, diesem Wortstamm zugehören soll (gleichzeitig wird anderswo betont, daß diese Schicht die Initiationen, vor allem die Beschneidung, trage, wieder nur auf Grund der Termini). Die panlunaristische Etymologie egalisiert im übrigen die „Schichten“ derart, daß sie jeden kulturgeschichtlichen Erkenntniswert verlieren. Es nützt nichts: eine Kulturanalyse wie sie im Ituri-Gebiet noch aussteht, kann nie von einer Etymologie religiöser Begriffe ausgehen, selbst vorausgesetzt, diese sei linguistisch einwandfrei. Sie kann nicht einmal von den mythologisch-religiösen Tatsachen allein ausgehen, sondern stets nur vom gesamten Kulturbesitz. Grundlage einer erfolgreichen Kulturanalyse müssen aber die noch ausstehenden Monographien über die Kulturen der Waldneger und der Pygmäengruppen, mindestens aber einiger sein. Das muß die dringendste zukünftige Forderung für die Pygmäenforschung bleiben: solches Material zu beschaffen. Übersichtsreisen wie die früheren, die von Lager zu Lager ziehen und in diesen Lagern auch noch Angehörige verschiedenster Pygmäen- und Negergruppen zusammenbringen, führen nicht mehr weiter. Nur noch intensivstes Studium an wenigen Punkten kann uns helfen. Schon wenn wir mehr solche Arbeiten wie die von COSTERMANS („Tore“ in „Congo“, 1938) besäßen, wäre die Lage besser. Dann auf jeden Fall würde klar werden, daß die Anarchie der religiös-mythischen Begriffe eine Folge der Völkerzersplitterung im Nordostkongo und der vielfältigen Verzahnung pygmäischer und negerischer Mythik ist. Eine zwangsweise Synonymisierung aller dieser Begriffe und ihre Ordnung in rein abstrakter Klassifikation führt vorläufig nur irre.

Es solle diese im zweiten Teil etwas negative Beurteilung des Werkes des verdienten Pioniers der Bambuti-Forschung nicht abgeschlossen werden ohne eine Skizze des Aufbaus der Bambuti-Religion zu geben, so wie ihn SCHEBESTA heute sieht.

Zu unterst liegt ein Glaube an ein, mit „Vater“ angesprochenes, kultloses, namenloses höchstes Wesen und der Glaube an die in dieser Gottheit ihren Ursprung nehmende Lebenskraft (*Megbe* usw.). Diese Ideen seien für Pygmäen und andere Afrikaner schon früh gleich („allgemein negride Urschicht“). Daher gehört die (gute) Magie von Anfang an zur Weltanschauung der Pygmäen. Dieser urpygmäische Hochgott erscheint also relativ farblos, ein *Deus otiosus* besonders betonter Art. Damit hängt wohl auch die vom Verfasser immer wieder erwähnte Andachtsarmut zusammen, die geringe ehrfürchtige Haltung bei Anrufen, das denkbar unzeremoniöse Verhalten ihm gegenüber. SCHEBESTAS Schilderung weicht also beträchtlich von W. SCHMIDTS Anschauung ab, zumal das, was an ehrfürchtigem Kult vorhanden ist, der jägerischen Hypostase des Buschgottes, der ja an sich jünger ist, zugesprochen wird. Es fehlen Animismus und Manismus wenigstens bei den Urpygmäen. Durch eine Jägerkultur bildet sich eine neue Schicht, die nur für die eng verbunden gedachten Buschmänner und Pygmäen gültig ist. Sie führt den Glauben an den Buschgott, an den Herrn der Tiere und des Waldes. Die Bambuti bilden um ihn die eigentliche „praktische“ Religion mit Anrufungen, Opfern, Sühnehandlungen. Der Buschgott wird, wie schon erwähnt, von SCHEBESTA als eine Hypostase des namenlosen höchsten Wesens angesehen, der allein sich auf der Erde lebend mit den Menschen befaßt. Diese Gottheit ist Ausdruck der Umwelt und des Jägerlebens. Er ist Herr der Initiation und des Männerbundes, deren



Kult „als erweiterter Buschgottkult“ angesehen werden kann (p. 221). Es wird nicht recht klar, wie sich der Verfasser die Entstehung dieser Hypostase vorstellt. Einmal spricht er davon, daß sie durch den Einbruch der frühen gemeinpygmäischen Jägerkultur entstanden ist, also nicht durch eine lokale Fortentwicklung des Urgottes. Auch dieser Buschgott soll schon lunare Züge tragen, da SCHEBESTA ja seine Namen so deutet. Aber er scheint doch mehr an Einwirkungen der mondmythologischen Schicht, die in einigen Wellen ganz Afrika erfaßte („von außen kommend Bambuti und Neger überlagerte“) zu glauben, was mir auf Grund der eher solaren Natur der Tierherren in der afrikanischen Jägerkultur, auf die SCHEBESTA nirgendwo eigentlich eingeht, gebotener erscheint. Die Mondmythologie ist bestimmt nicht primär mit ihr verbunden.

Im Mittelpunkt der von ihm konstruierten mondmythologischen Schicht mit mindestens zwei Wellen, die in die alte Bambuti-Kultur schon früh einbrachen, steht ein im Himmel, im Mond oder hinter diesem wohnendes Wesen, das wiederum bei den Bambuti als zweite Hypostase des Hochgottes aufgefaßt wird. Es wird nie richtig klar, wie der Mondgott von dem alten namenlosen Himmels Gott zu trennen wäre. Auch das Verhältnis zu den Heilbringern und dem Urhaken, den er als Produkt der Mondkraft dann auch als „Träger des Mondfeuers“ (p. 218) auffaßt und deren Mythen SCHEBESTA offenbar sämtlich dieser Schicht zuordnen will, bleibt im Dunkeln <sup>4</sup>.

Zweifellos ist die Darstellung der Mondsicht die unglücklichste und am wenigsten befriedigende Rekonstruktion. Weil die zwei Wellen (*ava-amba*) auch die Buschmänner umfaßt haben sollen, sind sie nach SCHEBESTA schon sehr alt. „Über den Träger der beiden mondmythologischen Schichten kann nichts ausgesagt werden. Es scheint jedoch, daß sie an der Formung der Bantu-Völker wesentlich beteiligt waren“! Schließlich folgt eine letzte Überschichtung durch den negerischen Manismus „der die Bambuti nur oberflächlich berührt“. Der Totenkult trennt ja die Bambuti-Religion weitgehend von der der Neger. Es fehlt jener, wie SCHEBESTA anführt, das umständliche manistische Begräbniszereemoniell, die Betreuung des Grabes, der Glaube an die Wiedergeburt des Ahnen in einem Kind der Sippe (an Stelle dessen haben die Bambuti die totemistische Tierverwandlung nach dem Tode!), das Wohnen der Toten in der Erde (sie gehen in den Sternhimmel). Es fehlen Sagen vom Gang in die Unterwelt, wogegen es zahlreiche Mythen vom Gang in den Himmel gibt. Der von den Negern einströmende Manismus führte aber zu einer immer stärkeren Umwandlung des Buschgottes in einen Herrn des Totenreiches, während andererseits die Neger den Buschgott der Pygmäen übernehmen und ihn zu einem menschenfeindlichen Dämon degradieren.

Soweit SCHEBESTAS Aufriß der Bambuti-Religionsschichtung. Das Buch des Autors bleibt auch dann, wenn wir ihm dort, wo ihm selbst sein besonderer Wert zu liegen scheint, nicht folgen können, eine bemerkenswerte Leistung, die vor allem die Achtung vor seiner uneigennütigen und hingebenden Feldforschung immer wieder hervorruft.

HERMANN BAUMANN.

**Einige Bemerkungen zu den sprachlichen Ergebnissen Dr. Schebestas.** — Über die Frage der Pygmäensprache hat Dr. SCHEBESTA sich eingehender als in dem vorliegenden Buch geäußert in einem Aufsatz in der Zeitschrift „Zaire“ vom Februar 1949,

<sup>4</sup> Einmal wird die Regenbogenschlange, die eine zentrale Stellung im ganzen Ituri-Wald einnimmt, mit Bambuti-Aussagen als „Kraft der Sonne“ bezeichnet, dann wieder willkürlich als lunares Wesen. Ich glaube früher genügend dargetan zu haben und hoffe das demnächst ausführlicher zu tun, daß die Regenbogenschlangen-Mythen typische Jahreszeitmythen der Tropen mit dem Motiv des Wasser (= Regen) schluckenden und haltenden Trockenheitsdämons (= Sonne) darstellen (s. Schöpfung und Urzeit, pp. 96 f.). Auch die Mondbezüge von Gewitter, Blitz und Feuer sind schlecht zu erweisen, wenn man nicht einfach SCHEBESTAS Etymologien benutzt. Das Feuer ist doch zweifellos, wenn schon astral gedeutet werden muß, eher solar; schon seine Hitze und Farbe legt das nahe. Die Feuersagen werden von SCHEBESTA lunar gedeutet, einfach weil die raubenden und Feuer besitzenden Wesen etymologisch als lunare Repräsentanten der Mondgottheit erkannt werden. Daß Feuer identisch ist mit Menstrualblut (= Mondblut) wird auch nur aus Etymologien geschlossen, bleibt aber sonst ohne mythologisch-religiösen Beweis.

pp. 119-128 („La langue des Pygmées“). In der „Zeitschrift für Phonetik und allgemeine Sprachwissenschaft“ 1951. 3/4 habe ich darauf unter dem Titel „Die Sprache der Pygmäen“ eine Entgegnung geschrieben, auf die ich verweise.

Unter der Pygmäensprache versteht SCHEBESTA das am oberen Ituri gesprochene Efe. Die Efe sind nach SCHEBESTA eine Gruppe der Bambuti, der außer den Efe die Basúa und Aká angehören.

Von der Zugehörigkeit der Efe sagt der Verfasser p. 123: „Die Efe sprechen ein Idiom, das der Efe-Lese-Gruppe angehört, zu der die Efe-Bambuti, dann die Neger: Mvuba oder Bambuba, Balese, Mamvu, Mombutu und Wabendi gehören. Am nächsten steht das Efe dem Mvuba und Süd-Balese.“ Dies alles sind Sprachen, die von Negern gesprochen werden. Ihre Verwandtschaft mit dem Efe erklärt sich nach SCHEBESTA daraus, daß das Efe von den in den Urwald eingedrungenen Negerstämmen der Mombutu, Mamvu, Balese und Bambuba übernommen wurde. Mit anderen Worten: die genannten Negerstämme sprechen ebenfalls Pygmäensprachen, die ursprünglich vom Efe abstammen und sich dann selbständig weiterentwickelt haben, denn sie sind heute keineswegs mit dem Efe identisch. Nun sagt aber SCHEBESTA weiter auf p. 123: „Die Efe sprechen ein Idiom, das der Efe-Lese-Gruppe angehört. Die Efe-Lese-Sprachgruppe steht wieder mit der Madi-Balendu-Gruppe in gewisser verwandtschaftlicher Beziehung. Zu dieser Gruppe gehören die Süd- und Nord-Balendu, die Logbara, Madi, Logo und Ndo-Okebo.“ Diese genannten Sprachen gehören aber den ostsudanischen Negersprachen an, und es ergibt sich implicite aus den Ausführungen des Verfassers, daß das Efe nichts anderes ist als ein Glied innerhalb der Gruppe der ostsudanischen Negersprachen. Es sind alles Sprachen einer verwandten Gruppe. Ein besonderer Typus als Pygmäensprache ergibt sich nicht.

Sprachliche Einzelprobleme behandelt der Verfasser im zweiten Abschnitt des Kapitels IV seines Buches, pp. 124-150, unter der Überschrift: „Etymologien mythologischer Termini.“ Es handelt sich hier nicht um eine Analyse der Sprache, sondern um eine Deutung mythologischer Namen nach einer vom Verfasser gefundenen Methode, zu der SCHEBESTA selber eine gewisse Reserve wahrte, wenn er am Schluß des Kapitels (p. 150) sagt: „Eine definitive Klarstellung der hier erörterten Wortstämme wird aber erst eine allseitige Vergleichung ergeben, die sich auf ein viel umfangreicheres Material stützen müssen, als hier herangezogen werden konnte.“

Dieser Vorbehalt, d. h. das Verlangen nach einer wirklichen Untersuchung der gesamten Struktur des Efe, ist wohl angebracht angesichts der wahrhaft kühnen Methode, deren sich SCHEBESTA in der Erklärung der Wortbildung bedient, und die dadurch umso weitreichender wird, als er sie nicht nur auf das Efe, sondern darüber hinaus auf alle Sudan- und Bantu-Sprachen angewandt wissen will. In „Zaire“, p. 4 drückt er sich dahingehend aus, daß, wenn seine Entdeckung sich bewahrheite, sich damit ein neuer Weg geöffnet habe für „la solution du problème de la linguistique et de l'histoire culturelle africaines“. Er meint, das Efe oder die Ituri-Sprachen seien gleichsam der Schlüssel oder der Ausgangspunkt für sämtliche Negersprachen. „Zaire“, p. 12: „Les langues de l'Ituri occupent une position intermédiaire entre les langues soudanaises et bantoues. Elles se situent à un stade non encore différencié ... La morphologie de la langue pygmée présente des traits appartenant à différents types de langue. On rencontre une flexion de la voyelle radicale en même temps que l'agglutination de radicaux. Le caractère isolant de l'éfé est obvie.“ Die Sprache ist also zugleich flektierend, agglutinierend und isolierend.

Aus den gesamten sprachlichen Darlegungen SCHEBESTAS ergibt sich aber, daß sein eigentliches Anliegen nicht der Nachweis einer Pygmäensprache als eines eigenen Sprachtypus ist — ein solcher Nachweis wird tatsächlich gar nicht versucht — vielmehr will er zeigen, daß die Ituri-Sprachen die Urform, den Archetyp, sämtlicher afrikanischer Negersprachen darstellen (und also mit diesen auf das engste zusammengehören).

Hierzu stellt er zwei Hauptsätze auf. Der erste ist, daß (p. 126) „die Stammformen der Wörter ursprünglich zweisilbig sind, bestehend aus Vokal-Konsonant-Vokal“. In „Zaire“ wendet sich SCHEBESTA ausdrücklich gegen MEINHOFs und meine Anschauung, nach der in Bantu- wie in Sudansprachen jede Stammsilbe mit einem Kon-



sonanten beginne (C. MEINHOF, Grundriß einer Lautlehre der Bantusprachen. 2. Aufl. p. 30 : „Jede Silbe (von MEINHOF gesperrt) im Bantu besteht aus einem Konsonanten mit einem auslautenden Vokal. Es ist sehr unwahrscheinlich, daß ursprünglich vokalischer Anlaut jemals vorhanden war.“ In den „Westl. Sudansprachen“ sage ich p. 9 : „In allen Gruppen finden sich Wortstämme, die aus einem Konsonanten und einem Vokal bestehen“ (vokalisches anlautende Stämme kommen in den westl. Sudansprachen nicht vor). Demgegenüber meint SCHEBESTA „naturellement cette combinaison (nämlich VKV) se trouve être aussi à la base des langues bantoues et soudanaises“.

Beginnt die Silbe mit einem Konsonanten, so ist dieser nach SCHEBESTA ein Präfix, steht vor diesem noch ein Laut (ein nominales Klassenpräfix), so ist dies ein sekundäres Präfix. p. 127 : „*mulungu* (Gott) wird richtig getrennt in *mu-l-ungu* und nicht *mu-lungu*.“ Ebenso werden Bantuwörter wie *tuma* schicken, *kula* alt sein, getrennt in *t-uma* und *k-ula*, d. h. *t-* und *k-* werden als Präfixe, *uma* und *ula* als Wortstämme angesehen. Das sind Annahmen, die aber nicht durch Beweise gestützt oder auch nur wahrscheinlich gemacht werden.

Das Wort für „Zahn“ kommt in westafrikanischen Sudansprachen in folgenden Formen vor: *i-nyi* (*ny* ist palatales *n*), *e-nyi*, *a-nyi*, *u-nyi*, *ɔ-nyi*, *le-nyi*, *pu-nyi*, *bi-nyi*, *ka-nyi*, in Suffixsprachen *nyi-ne*, *nyi-na*, in Prä- und Suffixsprachen *de-nyin-de*, *li-nyin-li*, *la-nyi-l*. Kann man hier verkennen, daß es sich um einen Wortstamm *nyi* mit seinen nach Sprachgruppen wechselnden Prä- und Suffixen handelt?

Es ist nicht ausgeschlossen, wenngleich auch nicht erwiesen, daß in ostsudansischen Sprachen Substantive vorkommen, in denen nach dem äußeren Befund der Stamm VKV anzusetzen ist. Die Frage bedarf aber weiterer Klärung. Vgl. A. N. TUCKER, The Eastern Sudanic Languages. Vol. I, London 1940, pp. 126 f. und Appendix. pp. 388 ff. Verbale Stämme der Form VKV sind in ostsudansischen Sprachen offenbar häufig, eine Tatsache, die SCHEBESTAS Stellungnahme beeinflußt haben mag.

Der zweite Leitsatz statuiert eine Vokalflexion, eine „substitution de voyelles“, wie sie in „Zaire“ heißt. Sie bedeutet, daß Wortstämme (und Komposita aus ihnen) unbeschadet der Verschiedenheit ihrer Vokale miteinander etymologisch verwandt sind, wenn sie den gleichen Konsonanten haben. Es werden nun vier Wortlisten aus „den Sprachen der Ituri-Bambuti und anwohnender Negerstämme“ aufgestellt, die je die von einer Stammform abgeleiteten Wörter enthalten (pp. 130-142). Die vier Stammformen lauten 1. *amba*, 2. *ava* (*ere*), 3. *anga*, 4. *ada*, *anda*, *ala*, *anta*, wobei zu beachten ist, daß der erste wie auch der zweite Vokal dank der Vokalflexion wechseln können, so daß also z. B. in Liste 4 Wörter wie die folgenden nebeneinander als etymologisch verwandt erscheinen: *l-on-di* Totengespenst, *K-eti* Buschgott, *m-odo* Mensch (vgl. Bantu *muntu*) *uguadi* < *ugu-adi* Mensch, *t-ende-lu* Spinne, *p-anda* Initiation, *ma-m-adu* Hexe, *t-uda* Finsternis, und viele andere.

Die Folgerungen aus seinen sprachlichen Betrachtungen und auch seine Stellung zur Pygmäensprache faßt SCHEBESTA (p. 148) dahin zusammen, daß eine heute noch in Rudimenten kenntliche pygmäische Ursprache bestand, „die als Wurzel der afrikanischen Sprachen anzusprechen wäre“. Aus dieser entwickelten sich südlich die Bantu- und nördlich die Sudansprachen. „Die Wurzelwörter der Ursprache sind zweisilbig, mit vokalischem An- und Auslaut. Die Verbindung beider Vokale bilden Konsonanten und in der Ursprache (Pygmäensprache?) auch Faulkallaute bzw. bilabiale Implosiva“, die eventuell mit den Schnalzlauten der Buschmannsprachen in Verbindung stehen. „Diese Ursprache arbeitet primär mit Flektion der Stammvokale und mit musikalischen Tönen. Die Primärpräfixe in den Bantusprachen haben sich so innig mit dem Stamm verbunden, daß man sie als zu ihm gehörig anzusehen sich gewöhnte.“

Dies ist *in nuce* und in den eigenen Worten des Verfassers SCHEBESTAS Anschauung von der Entstehung der „afrikanischen Sprachen“ und dem einstigen Vorhandensein einer Pygmäensprache, der Urmutter aller afrikanischen Sprachen. Der Leser ist eingeladen, sich ein Urteil zu bilden. Persönlich bin ich bei aller Bewunderung für die großen ethnographischen und ethnologischen Leistungen des Verfassers der Meinung, daß er hier, im Sprachlichen, auf einen ungangbaren Weg geraten ist. D. WESTERMANN.



**Schumacher Peter.** *Expedition zu den zentralafrikanischen Kivu-Pygmäen*: I. Die physische und soziale Umwelt der Kivu-Pygmäen (Twiden). X + 509 pp. in 4°. Mit 30 Bildtafeln und 1 Karte. II. Die Kivu-Pygmäen (Twiden). VIII + 404 pp. in 4°. Mit 9 Bildtafeln und 1 Karte. (Institut Royal Colonial Belge. Section des Sciences Morales et Politiques. — Mémoires. Collection in 4°. Tomes III et V.) Bruxelles 1949-1950. Preis: Vol. I: Belg. Fr. 700.—; Vol. II: Belg. Fr. 500.—.

Beide Werke sind Veröffentlichungen der Ergebnisse von SCHUMACHERS Forschungsreisen zu den zentralafrikanischen Pygmäen. Autor und Herausgeber (Institut Royal Colonial Belge) bieten mit diesem zweibändigen Werk eine Glanzleistung.

SCHUMACHER hat sich durch verschiedene Publikationen in wissenschaftlichen Zeitschriften als Kenner Ruandas einen Namen gemacht. Als langjähriger Missionar-Resident (seit 1908) eignete er sich die Landessprache ebenso gut an, wie ausgezeichnete Kenntnisse über Land und Leute. SCHUMACHER nahm die Erforschung der in Ruanda und Kivu lebenden Pygmiden gleichermaßen in Angriff wie ich jene der Semang und Bambuti, P. VANOVERBERGH jene der Aeta auf den Philippinen und V. LEBZELTER die der Buschmänner, und zwar durch die Intervention P. W. SCHMIDTS. SCHUMACHER lernte die Ruanda-Kivu-Pygmäen auf mehreren Expeditionen kennen, die er von den Missionsstationen der Weißen Väter aus nach allen Richtungen hin unternehmen konnte. So hat er praktisch alle Batwa, die dem Ruanda-Kulturkreis angehören, erforschen können, allerdings — soweit ich sehe — nur die Jäger-Batwa oder Mpúnyu genannt. Diese Batwa-Expeditionen erstrecken sich über zehn Jahre. Die Zahl der Mpúnyu gibt SCHUMACHER mit etwa 3000 an, in welcher Zahl alle Batwa im Osten, Norden und Westen des Kivu-Sees einbegriffen sind.

Die Forschungsmethode SCHUMACHERS lernt der Leser selbst aus seinen Berichten kennen. Er verstand es durch sein joviales Wesen, das Vertrauen der Leute in solchem Maß zu gewinnen und seine „dialektische Methode“ der Rede und Widerrede war so unwiderstehlich, daß er dadurch auch schwierige Angelegenheiten klären konnte. Andererseits jedoch barg diese joking friendship-Methode, wie ich sie nennen möchte, die Gefahr in sich, daß auch das Forschungsobjekt, dem Gehaben des Forschers folgend, ähnlich scherzhafte und unernste Töne anschlug und darauf losplauderte. SCHUMACHER hat darum gut getan, die Berichte seiner Gewährsmänner einer Kritik und Kontrolle zu unterziehen. Er ist von Haus aus ein sonniger Optimist, der alle Lebenslagen belächelt. Er ist anscheinend schon mit einem ironischen Lächeln und poetischem Jauchzer auf diese Welt gekommen und hat sich dieses unbeschwerte, naiv-frohe Temperament sein Leben lang bewahrt. So konnte er auch ein Freund der urwüchsigen Batwa werden, mit denen er, wie gesagt, in joking friendship plauderte, da er ihre Sprache sprach, wie er auch gern ihr Los teilte.

Auch in der Darstellungsform seiner Forschungen bleibt SCHUMACHER seinem Temperament treu; er behält mit Absicht den Plauderton bei und gibt den poetischen Ergüssen reichlich Raum. „Statt flüchtige und farblose Synthesen aufzustellen, ließ ich die Eingeborenen selbst zu Wort kommen“ — schreibt er (I. p. 10). Damit will er dem Leser die Möglichkeit geben, „einheimische Lebensart mitzuerleben und sich selbst gewissermaßen als Forscher auf dem Forschungsfeld zu bewegen“.

Leider kann ich SCHUMACHERS Auffassung nicht ganz billigen. Die langen Dialoge und die an sich reizenden poetischen Ergüsse hätte der Forscher besser in einem Reisewerk unterbringen sollen; da hätte er gewiß ungleich mehr Leser gehabt, „die gewissermaßen als Forscher auf dem Forschungsfeld“ mit ihm zusammen gewandert wären und sich der herrlichen Schilderungen, Anekdoten und Abenteuer erfreut hätten. Der trockene, objektive Wissenschaftler jedoch hat jetzt unendliche Mühe, aus der Masse von Schilderungen das Forschungsobjekt herauszuklauben. Übrigens ist dadurch die Monographie ungewöhnlich stark angewachsen und damit für den normalen Wissenschaftler unerschwinglich teuer geworden. Dieser Meinung scheint auch W. SCHMIDT, dem der Ver-

fasser den zweiten Band zueignet, zu sein, wenn er, allerdings nicht so offen wie ich es hier tue, sondern eher sub rosa schreibt (p. 2).

Das Erscheinen des zweibändigen monumentalen Werks P. SCHUMACHERS über die Kivu-Pygmäen begrüßt wohl niemand wärmer als ich, weil mir dadurch der Vergleich mit den Ituri-Pygmäen oder Bambuti erst richtig ermöglicht wird. Es fehlt noch eine ähnliche Monographie über die Bačwa vom Equateur. Ich hatte wohl bei meinem siebenwöchentlichen Aufenthalt in Ruanda im Jahre 1929 mit SCHUMACHER gemeinsam die Jäger-Batwa und später dann allein die Töpfer-Batwa in Augenschein nehmen können, doch genügte der flüchtige Besuch keinesfalls, um mir ein letztes Urteil über die Stellung dieser Population innerhalb der Pygmäen zu bilden. Da ich sie in bewährter Forscherhand SCHUMACHERS wußte, konnte ich auf seine Forschungsergebnisse warten. Seine früheren Berichte im *Anthropos* über seine Expeditionen, und zumal die im Jahre 1939 und 1943 im Institut der Parcs Nationaux du Congo Belge erschienenen Bändchen „Anthropometrische Aufnahmen bei den Kivu-Pygmäen“ und „Die Kivu-Pygmäen und ihre soziale Umwelt“ brachten schon das Wesentliche über Rasse und Kultur dieser Pygmäen und genügen, wie ich jetzt sehe, durchaus zur Orientierung über die Batwa. Die beiden vorliegenden Bände bauen eigentlich nur um das, was SCHUMACHER vorher schon über die Batwa mitgeteilt hat, das Rankenwerk auf.

Der erste Band befaßt sich in drei Teilen mit der physischen und sozialen Umwelt, in die die Batwa gestellt sind. Der erste Teil behandelt Ost-Kivu, der zweite West-Kivu und der dritte die Kivu-Sprachen. Leider vermißt man in den jeweiligen Abschnitten der einzelnen Teile, in denen es von Landschafts- und Stammesnamen wimmelt, die klärende Disposition, so daß der des Landes unkundige Leser erst mühsam durch Vergleiche herausbekommen muß, von welchem Stamm jeweils die Rede ist.

Der erste Band schildert ziemlich ausführlich die Kultur der einzelnen Bezirke, in denen der Forscher Batwa angetroffen hat. SCHUMACHER entwickelt ein enormes topographisches, historisches, kulturkundliches und linguistisches Wissen. Der zweite Abschnitt des zweiten Teiles, überschrieben: Gesellschaftswesen in West-Kivu (100 Seiten umfassend) ist in sich eine Monographie der Soziologie der West-Kivu-Bewohner und stammt aus der Feder der Missionare P. COLLE und E. FEYS, die SCHUMACHER das Material zur Publikation überlassen haben; es stellt zufolge der tiefen Kenntnisse der Autoren von Land und Leuten einen einzig dastehenden Wert dar. Diese ethnographischen Kurzmonographien erschließen der Völkerkunde in glänzender Weise die um den Kivu lebenden Völkerschaften. Der Titel des Buches „Umwelt der Kivu-Pygmäen“ sollte aber bei einer Neuauflage geändert werden, etwa in: Die Ethnographie der Kivu-Völker. Denn eine Schilderung der sozialen Umwelt der Batwa müßte viel knapper ausfallen.

Im dritten Teil behandelt der Autor drei West-Kivusprachen (Kihunde, Matembo, Bashi) und drei Ost-Kivusprachen (Runyarwanda, Rugoyi und Rutwa). Letzteres ist der von den Batwa in Ost-Kivu gesprochene Ruanda-Dialekt. Die Batwa haben keine eigene Sprache.

Im Anhang ist noch viel Wissenswertes über den „Albert-National Park“ untergebracht, was aber den Völkerkundler weniger interessiert. Dort findet sich auch ein Kapitel, betitelt „Versuch einer Deutung der ägyptischen Mythologie über die kultische Rolle des Zwerges“, pp. 449-474. Wohl nur wenige werden SCHUMACHER darin folgen, daß die kultischen Zwerge Alt-Ägyptens etwas mit den zentralafrikanischen Batwa zu tun haben. Es genügt schon, wenn uns alte Quellen das Interesse der alten Ägypter für „die Zwerge aus dem Baumland, die Gottestänzer“, bekunden, worunter auch ich echte Pygmäen verstehe. Das Dokument Pharaos Pepi II. an den Expeditionsleiter ins Baumland *Herkhuf* beweist, daß die Ägypter nicht nur vom Hörensagen über die Existenz der Pygmäen Bescheid wußten, sondern daß solche gelegentlich auch in persona bis nach Ägypten gelangten. Allerdings war so etwas eine große Seltenheit. Der kultische Zwerg jedoch, von dem die Papyri wiederholt reden, dürfte aber doch eher dem gleichen, was wir unter Kobold verstehen. Eine andere Sache jedoch ist der Umstand, worauf der Verfasser wiederholt hinweist, daß altägyptische Texte durch innerafri-



kanische Sitten und Sprachwendungen, nicht zuletzt jener der Hamiten, eine Deutung und Klärung erfahren können. Doch ist damit nicht der Einfluß ägyptischer Kultur auf Afrika erwiesen, sondern vielmehr nur die Tatsache herausgestellt, daß im Alt-ägyptischen ein Stratum mit einer solchen Innerafrikas gleich ist und sich infolge der ägyptischen Umwelt in Ägypten in besonderer Form weiterentwickelte. Das Problem ist nicht ein Ruanda-ägyptisches, wie ich es schon vor Jahren in meiner Studie über „Zimbabwe“ (im *Anthropos* 21. 1926) angedeutet habe, sondern ein gemein-afrikanisches.

Der zweite Band „Die Kivu-Pygmäen“ (Twiden) entwirft das Kulturbild der Batwa. SCHUMACHER plädiert für die Einführung der Bezeichnung „Twiden“ für alle afrikanischen Pygmäen (I. p. 6, Anm.), während ich „Bambuti“ in Vorschlag gebracht habe und auch gebrauche. Die Gründe dafür habe ich anderwärts auseinandergesetzt. Jetzt, nach der Lektüre von SCHUMACHERS Batwa-Monographie, ist mir der himmelweite kulturelle Unterschied zwischen ihnen und den Ituri-Bambuti so recht aufgegangen (die rassische Diskrepanz habe ich schon früher mit eigenen Augen wahrgenommen); ich akzeptiere nun die Nomenklatur „Twide“, allerdings nur für die Kivu-Batwa und ihre Anrainer gegen Süd-Ost und Süd. In gleicher Weise bin ich geneigt, die Kleinwüchsigen im Kongo-Bogen, die Baċwa, unter dem Namen „Ćwide“ zu führen. Die Ituri-Pygmäen hingegen sollen sich weiter ihres Namens „Bambuti“ erfreuen und darauf stolz sein, denn damit dokumentieren sie ihre rassische und kulturelle Urwüchsigkeit gegenüber den Kivu-Batwa und den Baċwa vom Lac Leopold II, von denen sie sich gebühlich distanzieren. Bambuti und Twiden sind zwei stark differenzierte Pygmäenkontingente. Wohlgedenkt, der rassische Zusammenhang zwischen Bambuti und Twiden bleibt bestehen, kulturell jedoch scheinen die Twiden nach Lesung des vorliegenden Werkes noch weiter von den Bambuti entfernt zu sein als die Ćwide, weil sie nicht nur negerisch, sondern auch hamitisch beeinflusst sind.

In der Einleitung erörtert SCHUMACHER das Zueinander von Batwa und Bambuti und führt die rassische Diskrepanz beider ausschließlich auf die andersgeartete Umwelt zurück. Daß die Umwelt ein rasseumformender Faktor ist, wird niemand in Abrede stellen, doch ist der Faktor der Rassenmischung bei den Batwa nicht außer acht zu lassen. Auffallend ist nämlich, daß unter den Batwa neben bambuti-ähnlichen Individuen auch negerähnliche auftreten, wie man es unter Bastarden am Ituri und in großem Maßstab unter den Baċwa in der Equateur-Provinz beobachtet. Das geht auf Konto der Mischung der Pygmäen mit Andersrassigen. SCHUMACHER hält dem entgegen, daß Mischehen der Neger mit Batwa im Kivugebiet (für West-Kivu gelte das nicht so streng) und Ruanda einfachhin tabu und darum ein Unding seien, weil man die Batwa verabscheue. Solche Zustände wie am Ituri, wo Neger oft mit Vorliebe auch Pygmäinnen heirateten, beständen nicht. Es ist aber nicht zu vergessen, daß am Ituri die Mischung mit Pygmäen zur Folge hat, daß nur die Neger stark bastardisiert werden, nicht die Pygmäen, weil die Kinder aus den offiziellen und inoffiziellen Mischehen in der Negergemeinschaft bleiben und wieder Neger heiraten. Die Pygmäen hingegen bleiben mehr oder weniger von Negerblut immun. SCHUMACHER übersieht die clandestinen Verbindungen zwischen Kivu-Ruanda-Negern und Batwa-Frauen, deren Kinder natürlich bei den Müttern in den Batwa-Sippen bleiben. Eine neuerliche Nachfrage eines Arztes in Ruanda in dieser Richtung ergab, daß clandestine Verbindungen keine Seltenheit wären. Jedenfalls drängt sich der Eindruck der Rassenmischung durch die Erscheinungsform der Batwa jedem Beobachter auf. Im Eifer, die „Twiden“ den Bambuti gegenüberzustellen, unterlaufen dem Verfasser einige Irrtümer. Auf p. 13 behauptet er, daß ich „selbst die Beschneidung als zur Pygmäenkultur gehörig gelten“ lasse, während ich doch ausdrücklich schreibe: „Auf jeden Fall gehört die Beschneidung nicht zur pygmäischen Initiation“ (Die Bambuti-Pygmäen vom Ituri, II. 2, p. 500). p. 16 scheint SCHUMACHER meine Auseinandersetzung über den Tore-Bund mißzuverstehen. Dieser geheime Männerbund ist unter Negern grausam, männermordend und ein Weiberschreck geworden. Das ist er bei den Bambuti ganz und gar nicht; dort ist er der Bund der Jagdschar, die in symbolischen Darbietungen der Busch- bzw. Jagdgottheit gedenkt. Ich bin immer noch der Ansicht, daß sich die negerischen Männergeheim-



bünde aus dem pygmäischen Tore-Bund entwickelt haben, doch bildet deren Mittelpunkt nicht mehr die Buschgottheit, sondern der Zauber schlechthin. Der genannte „Katuku, alias Matiboka“ ist kein Neger, sondern ein Pygmäe. Und übrigens wird SCHUMACHER die Schlußfolgerung (p. 16) „wenn der Buschgottglaube typisch pygmäisch wäre, er doch auch bei den benachbarten Kivu-Pygmäen festzustellen sein müßte“ nicht ernst nehmen wollen. Wie viele Kulturgüter, die den Bambuti typisch eigen sind, fehlen den Batwa! z. B. die Tauschehe.

Doch ich wollte nicht mit dem Autor polemisieren, vielmehr sein opus magnum in Relief bringen.

Der wissenschaftliche Leser, der sich anschickt, den II. Band zu studieren, sei dahin orientiert, daß er sich durch die Lektüre der ersten dreißig Seiten, 19-47, nicht entmutigen lassen solle. Der Autor wird, je weiter er in seinen Berichten fortfährt, nüchterner und sachlicher. Es erscheint überflüssig, daß SCHUMACHER die Libationszeremonie (p. 44), die ihm die Batwa aufgeschwätzt hatten, auch hier wiederholt, um sie auf p. 46-47 zu widerrufen: „Ja, unser alter Mutungwa hat dir damals etwas vorgemacht!“ Ansonsten ist gerade dies ein guter Beleg dafür, was eingangs über SCHUMACHERS „dialektische Methode“ gesagt wurde.

Im ersten Teil des zweiten Bandes beschreibt der Autor seine Begegnungen mit den Batwa und ihre Kultur; die Darstellung ist analog dem Bericht im ersten Band über die Kultur der Großwüchsigen der gleichen Gebiete. Die Methode ist die gleiche. 1924 besuchte SCHUMACHER die Batwa am Kanage-Wald, 1926 den Pygmäenhorst Gitwa, wo er mit dem Patriarchen Bidogo zusammentraf, einem aufgeweckten, gesetzten Pygmäen, wie ich mich selbst überzeugen konnte, der in Zukunft sein bester Gewährsmann wurde. Hierauf folgte 1929/30 die Nord-Ost-Reise nach Buschiru, zu den Birunga-Vulkanen, nach Bufumbira, Rukiga, Ndorwa und Buberuku. Daran schließt sich die Nord-Reise.

Im zweiten Abschnitt schildert SCHUMACHER die Nordwest-Reise, die ihn nach Mwiza, Shove, Kwa Misati und Mupfumu führt. Die West-Reise bringt ihn mit den Batwa von Bushi, Buhavn und der Insel Ijwi in West-Kivu in Berührung.

Im zweiten Teil gibt der Verfasser in dankenswerter Weise eine systematische Zusammenfassung der Kultur aller Batwa, und zwar in der Art, daß er die Ost-Batwa von den West-Batwa wenigstens in Belangen der Religion voneinander trennt, wodurch offenbar schon eine Differenzierung beider Gruppen anerkannt wird. Diese Differenzierungen hier anzuführen, ginge zu weit. SCHUMACHER schätzt alle Batwa auf etwa 13 000, davon 3000 Jäger-Batwa und der Rest Töpfer-Batwa. Die Mpúnyu oder Jäger-Batwa waren mit zunehmendem Waldschwund gezwungen, auszuwandern oder das Jägerleben aufzugeben und sesshaft zu werden. Die dieses Schicksal erreichte, gingen meistens zur Töpferei, seltener zum Ackerbau über, ohne sich aber an die Scholle zu binden. Anlagen zum Gewerbe sind bei den Batwa vorhanden (p. 58). Leider geht der Verfasser nirgendwo auf die Kultur der Töpfer-Batwa ein, die mit der Zeit doch so kulturbewußt wurden, daß sie ihren genetischen Zusammenhang mit den Mpúnyu in Abrede stellten.

Die Sterblichkeit der Batwa schätzt er auf 50 %. Die Mpúnyu sind im weiten Ausmaß noch Wildbeuter, doch sind vielfach Ansätze zum Hackbau vorhanden, wie auch z. B. das Bierbrauen von den Frauen gehandhabt wird (p. 198) und Speicher vorhanden sind. Wie in der Wohnung, so haben sich die Batwa auch in der Kleidung weitgehendst den Großwüchsigen angepaßt; nur in der Jagd gehen sie ihre eigenen Wege; die Waffen variieren von West nach Ost. Eigenartig ist der Bambusbogen der Ost-Batwa, die Pfeile sind nicht vergiftet.

Einzigartig ist die Rolle, die die Batwa am Königshof zu spielen haben, besonders beim Inthronisationszeremoniell (auch in West-Kivu). Darüber erfährt man von SCHUMACHER durchaus Neues. Ihre Symbiose mit den Tutsi-Hirten ist freundschaftlich, mit den Bahutu-Bauern jedoch meistens feindseliger Art.

Auch bezüglich der Batwa-Religion bringen die Forschungen SCHUMACHERS Klarheit; darin sind sie vollständig im Schlepptau der umwohnenden Neger. Den strengen

Monotheismus, den Glauben an *Imana*, wie er besonders im Osten auftritt, hält er als den Batwa ureigen. Doch schreibt er im Schlußwort: „Die Mythologie ist ihrerseits teilweise den Nachbarn entnommen und der Gottesglaube stimmt sowohl im Osten wie im Westen mit den allgemeinen Anschauungen der Eingeborenen (wohl Neger) überein. Während man die Übernahme aller sonstigen Entlehnungen, auch der magischen und manistischen nachweisen kann, wäre es aussichtslos, nach deren Abzug den Monotheismus selbst als Lehngut darzutun“ (p. 394). Leider versäumte es der Verfasser, die twidische Bodenständigkeit ihres *Imana*-Glaubens darzulegen. Eigenartig kommt es mir vor, daß er den Magismus der Batwa als übernommen hinstellt, da doch die Neger-Bahutu wie Batutsi die Batwa als Magier betrachten, obzwar sie in vielen Belangen die Batwa Bahutu-Wahrsager engagieren.

Im dritten Teil: Charakterologisches, werden die Vorzüge und Nachteile vom Charakterbild der Batwa gezeichnet und einige Charaktertypen vorgeführt, was der Individualforschung bestens zugute kommt.

Die Sittlichkeit der Batwa taxiert SCHUMACHER höher als die der Großwüchsigen; trotzdem scheinen die sittlichen Schwächen der Batwa doch größer zu sein als er es im Exposé (p. 362) angibt. W. SCHMIDT weist in der Einführung (p. 3) darauf hin. Hinzunehmen wäre der Hang und Drang der Batwa zu Diebstahl und Räuberei, und schließlich sei auch noch auf das religiöse Moment hingewiesen, demzufolge *Imana* nicht auf Seiten des Rechts und der Gerechtigkeit, sondern auf Seiten der Macht und der Pffigkeit steht. Jede Schandtat ist sittlich gut, wenn sie nur gelingt, sie beschwert dann auch nicht das Gewissen (p. 276 u. a.). Dieses religiöse Axiom mutet als sehr wenig urkulturell an.

Im vierten Teil: Demographisches, wird die Individuenzahl der Clane in den verschiedenen Gebieten, die der Forscher besucht hat angegeben und zwar etwa 1700 Erwachsene und Kinder. Der Demographie hat SCHUMACHER am wenigsten sein Augenmerk geschenkt.

Bei der Lektüre des Werkes hielt ich begreiflicherweise mein Augenmerk auf Parallelen zu den Bambuti gerichtet; leider wurde ich diesbezüglich enttäuscht. Ich nehme den Eindruck mit, daß die Batwa in ihrer Kultur sich noch weiter von den Ituri-Bambuti entfernen als in ihrer rassischen Erscheinungsform; und doch kann kein Zweifel darüber obwalten, daß Bambuti und Twiden genetisch zueinander gehören.

Die Erklärung kann nur die sein, daß eine offenbar schon lang andauernde Lebensweise in andersgearteter Umwelt — hier im tropischen Urwald, dort am Saum der Hochgebirgswaldungen — hier eine volkreiche Pygmäenschicht im Kontakt mit spärlichen Waldnegerkontingenten, die von den Bambuti rassisch und kulturell stark beeinflußt werden, so daß es zu der Waldnegerrasse und Feldbeuterwaldkultur kommt, dort eine nur spärliche Pygmäenschicht im Kontakt mit volkreicher Bauernbevölkerung und im Lehnverhältnis zu den viehzüchtenden Hamiten, was als Resultat eine pygmoide Population ergab, die in den Töpfer-Batwa kulminiert, diese Differenzierung geschaffen hat. Am Ituri bildete sich eine dem Urwald angepaßte, weitgehend reinblütige Pygmäenrasse und eine Wildbeuterkultur bester Prägung, am Kivu eine Kontaktrasse und eine Wildbeuterkultur, der alle Merkmale der Bauern- und Viehzüchternkultur aufgeprägt sind. Mich hat SCHUMACHERS Werk nicht überzeugen können, daß die Kivu-Batwa keine Pygmoiden seien, vielmehr gebe ich W. SCHMIDT recht, wenn er in der Einführung (p. 2) schreibt: „Wir erhalten hier das Bild einer Urkultur, die nicht in einer bloßen Symbiose mit Einzelgruppen der Negerbauern lebt, sondern außerdem mit den staatsbildenden Hamitenhirten zusammengekommen und durch diese in einen größeren und festern Staatsverband eingeschlossen sind, dadurch aber mit beiden Elementen in einen engern und längern Kontakt geraten, der sich in ihrer Wirtschaft, ihrer Gesellschaft, ihrer Religion und auch ihrer Physis auswirkt, so daß sie nicht mehr als eigentliche und reine Pygmäen zu bezeichnen sind.“

Meine, dem Autor entgegengesetzte Ansicht in der Pygmäenfrage wird mir der sonnige P. SCHUMACHER nicht übelnehmen. Seine große Leistung der Erforschung der



Kivu-Batwa steht unbestritten hervorragend da. Die Darstellung ist durchaus objektiv gehalten, ohne Schönfärberei, obwohl sie Liebe zu den Batwa atmet. Der große Vorzug beider Bände sind die Texte, die eine Fundgrube für weitere kulturelle und sprachliche Forschungen bleiben werden. Der Verlag hat beide Bände mit sehr vielen Bildern ausgestattet. Es ist nur zu bedauern, daß Großbilder, womit SCHUMACHER beide vorhin erwähnten Bändchen, vom Institut der Parcs Nationaux herausgegeben, illustriert hat, auf Kosten einer Vielzahl Bilder in Kleinformat gewichen sind.

Der erste Band führt ein Namen- und Sachregister, der zweite Band leider nur ein Namenverzeichnis. Die Karte ist zu wenig detailliert. Den Schluß beider Bände bildet ein Resumé in französischer Sprache.

Beide Werke SCHUMACHERS beinhalten ein so reichhaltiges ethnographisches und linguistisches Material, daß sie stets ein unentbehrlicher Behelf für weitere völkerkundliche Forschung Zentral-Afrikas sein werden. Dem Verfasser gebührt dafür nicht nur alle Anerkennung, sondern auch der Dank der Wissenschaft.

P. SCHEBESTA.

**Carrington J. F.** *A Comparative Study of some Central African Gong-Languages.* (Institut Royal Colonial Belge. Section des Sciences Morales et Politiques. — Mémoires. Collection in 8°. Tome XVIII, fasc. 3.) 119 pp. With 3 plates and 1 map. Bruxelles 1949. Librairie FALK fils.

Der Autor beschäftigt sich in der vorliegenden Arbeit <sup>1</sup> mit Fragen der Gestaltung der Schlitztrommelverständigung in Zentralafrika und stellt (anhangsweise) einige Angaben für Assam, Ozeanien, Süd- und Zentralamerika zusammen. Seine Basis ist das Gebiet des Kongo zwischen dem 24. und 25. Längengrad mit östlicher, süd- und nördlicher Nachbarschaft, also von Stanleyville, bzw. Yakusu stromabwärts das Gebiet der Lokele, Olombo, Topoke, Mbolé, Mba und Ena. Gegenüber der Schlitztrommel im Zentrum dieses Gebietes, z. B. der Lokele und Topoke, mit rechteckigem Schlitz, zwei verschieden hoch gestimmten Lippen und einer *bokinini* = Rückgrat genannten Erhöhung am Höhlungsboden unterhalb des Schlitzes, weisen die Formen der Nachbarschaft gewisse Unterschiede auf, z. B. haben flußabwärts im Ngaba-Gebiet beide Lippen in mittlerer Länge je eine, den Schlitz verengende Zunge (*liele* = Brust), im Gebiet des Ubangiflusses erhält das Instrument zwei bis vier Füße, bei den Azande Tiergestalt, bei den Mba ist häufig an beiden Enden eine Öffnung zum Entfernen der Späne bei der Anfertigung (in Neuguinea oder auf der Gazellehalbinsel wird jedoch z. B. das Abspänen lediglich beim Vorzeichnen des Schlitzes angewendet, die Aushöhlung erfolgt durch Ausbrennen mittels Holzkohle und glühender Steine, die in die ausgespante Rinne gelegt werden, d. V.). Lokele und Mbolé besitzen außerdem einen „keil“- (glocken-)förmigen Typus, der drei verschiedene Töne liefert, aber von ihnen nur zum Tanz und nicht — wie bei den Rega (nur zweitönig verwendet) und Tetela — zur Verständigung benützt wird. In Händen des „witch-doctor“ findet sich am unteren Kongo eine eintönige, anthropomorphe Form. Die Spieltechnik mit den meist mit Gummi umkleideten „gong sticks“ (Schlegeln) ist verschieden, vielleicht nicht einmal die Schlagverteilung auf die rechte und linke Hand bestimmt geregelt, wie dies manche Autoren für Afrika herauszuarbeiten versuchen. (Für Ozeanien kann wiederum auf klar herausgestellte Regeln über die Schlagtechnik im Verhältnis zu den verschieden gestimmten Lippen bei den Kwoma auf Neuguinea hingewiesen werden, d. V.) Spezielle Riten scheinen weder mit Fertigung noch Benützung verbunden zu sein (für Ozeanien z. B. sind solche überliefert, d. V.), die Instrumente sind gewöhnlich in (eigenen) Hütten untergebracht. Besondere Erwähnung verdient eine (gehör)psychologisch inter-

<sup>1</sup> Vgl. vom gleichen Autor: *Talking Drums of Africa.* London 1949.



essante Anmerkung des Autors (p. 20, Anm. 1), daß die beiden Trommeltöne als männlich und weiblich, wohl nach der Lautheit und nicht nach der Tonhöhe, bezeichnet werden. „In small Lokele gongs the high-toned lip is frequently that which gives the more penetrating sound and is so called 'male', while in larger instruments the low-toned lip may give a more audible note than the high-toned and hence may be called 'male', wodurch eine von unserer (vertikalen) Tonhöhenbezeichnung abweichende Benennung zum Ausdruck kommt, worauf z. B. durch C. SACHS oder A. WELLEK für den antiken Mittelmeerraum, für Alt-Indien und China hingewiesen wurde.

Bezüglich der Verständigung auf Schallinstrumenten überhaupt unterscheidet der Autor :

1. Signale nach einem von vornherein festgelegten Code (Signalbildersprache von NEKES, tympanophonic signalling von RATTRAY. — E. HERRMANN, Schallsprachen in Melanesien und Afrika, Göttingen 1943, der auf Grund meist in extenso zitierter Literatur eine systematische Gruppierung versucht, ist nicht berücksichtigt).

2. mit relativ begrenzter Verbreitung (belg., franz. Kongo, Kamerun und Teile Sudans) : Verständigung auf Basis instrumentaler Wiedergabe wesentlicher Klang-elemente der gesprochenen Sprache : Signaltrommelsprache von NEKES, tympanosemantic drumming von RATTRAY.

In großen Zügen wird Ozeanien und Südamerika zum Vergleich herangezogen und sodann ein Überblick über schallmäßige Verständigungsmittel außer der Schlitztrommel in Afrika gegeben :

a) verschieden gestimmtes Stockpaar : im Yakusu-Gebiet zur Vorübung, bei den Nkundo (u. auch Ewe) an Stelle der Schlitztrommelverständigung von Knaben verwendet ;

b) verschieden gestimmtes Glockenpaar : Luba, Baja (Zentralsudan) ;

c) Gefäß-, Holz- (z. B. Fernando Po), Knochenpfeifen („whistles“, letztere in Erzählungen erwähnt), Pfeifen mit dem Mund (Lippen) : z. B. Luba, Stanleyville-Gebiet ;

d) Querhorn (endgeblasenes Horn und Querhorn ohne Griffloch wird trotz der verfügbaren Partialtöne nicht zu Signalzwecken verwendet) : bei Aufenthalt im Wald von den Mbole, Olombo, Topoko neben der Schlitztrommel verwendet ;

e) 2-saitige Sese (Hovaguitarre RATZELS, z. B. 1. Saite *D*, 2. Saite leer *F*, 1. Bund *G*, 2. Bund *As*, 3. Bund *A*) bei bestimmten Veranstaltungen, wo zur Vortäuschung von Gedankenübertragung der die Sese spielende Mittelsmann Tonsignale gibt ;

f) menschliche Stimme, Ausbildung einer Rufsprache z. B. Lokele, Vergleich mit Schlitztrommelverständigung :

auf der Schlitztrommel	in der Rufsprache
höherer Ton	geschlossener Vokal (z. B. Kele <i>i</i> , Mba <i>u</i> )
tieferer Ton	offener „ ( „ „ <i>ε</i> , „ <i>o</i> )

Zur Schlitztrommelverständigung selbst stellt der Autor drei Punkte heraus :

1. Die Schlitztrommelsignale sind die tonale und rhythmische Ausdrucksform (tonal and rhythmic patterns) der Schlitztrommelworte : bekanntlich sind eine Anzahl Bantu- und Sudansprachen Tonsprachen. Mit ihnen verglichen zeigt die Trommelsprache (des gleichen Stammes) eine überwiegende Übereinstimmung im tonalen Ablauf (tonal pattern), ausgenommen bei Verfärbung des Sprachtones z. B. in Frageform, emotionaler Gestaltung, Kadenz gewisser Endstellungen der Silben. Die rhythmische Angleichung wird zur Notwendigkeit, wenn gewisse Worte verschiedener Bedeutung nach Silbenzahl und Tonhöhe(folge) übereinstimmen. Reichen jedoch Tonhöhe und Rhythmus zur Differenzierung der durch die Stilisierung gleich gewordenen (Trommel-)Worte nicht aus, werden durch Beifügung bestimmter Worte

2. stereotype Phrasen geschaffen, die poetischen Charakter haben oder Diminutiva, Duplikationen, Synonyme mit verbindendem Präfix oder bildliche Phrasen sein können. Zum letzteren Typus gehören die meisten Schlitztrommelnamen für Personen. Hinsichtlich der

3. Korrespondenz zwischen den Elementen der Trommel- und der gesprochenen Sprache ist feststellbar, daß z. B. :

- a) die Ena bei Verschiedenheit ihrer (gesprochenen) Sprache eine identische Schlitztrommelsprache mit den Lokele besitzen,
- b) z. B. die an sich zusammengesetzte Trommelsprache der (wohl sudanesisch sprechenden) Mba sehr viele Bantu-Elemente aufweist,
- c) eine Anzahl von Trommelwörtern ein z. T. nicht mehr verstandenes älteres Sprachgut darstellt.

Anschließend an diese Feststellung gibt der Autor (mit BURSENS) der Meinung Ausdruck, daß die Trommelsprache wertvolle Hinweise für das Studium der gesprochenen Sprache zu geben vermag, so z. B. hinsichtlich der Zahl der Töne, bzw. der zusammengesetzten Töne, des Wortschatzes (dies vor allem bei Auswertung der stereotypen Phrasen). Die stereotypen Phrasen können weiters interessante völkerkundliche Hinweise beinhalten, wofür einige Beispiele angeführt werden, z. B. der Hinweis auf den wesentlichen Anteil des Yamsbaus bei der Ernährung aus der Beifügung zum Wort für „Frau“.

Bezüglich der Sprachgestaltung der Schlitztrommelverständigung weist der Autor darauf hin, daß die manchmal angegebene Folge von

- a) konventionellem Eröffnungssignal (Aviso),
- b) Namen der gerufenen Person (hier: 1. der individuelle Trommelnamen der Person, dann 2. der des Vaters und schließlich 3. der Namen des Heimatdorfes der Mutter),
- c) Name des Trommlers,
- d) die Mitteilung,
- e) Endsignal,

besonders hinsichtlich der Stellung von a) und b) vertauschbar ist.

Sowohl was die Schallverständigung an sich wie die Sprachgestaltung der Trommelsprache betrifft, lassen sich Vergleiche mit den anderen Schlitztrommelgebieten anstellen, z. B. die Schallsignalsprachen Ozeaniens, wo sich Pfeif-, Ruf-, Muscheltrompetensignale usw. finden, wo gleichfalls ein (in seiner durchgehenden Verwendung bestrittenes) Avisosignal, persönliche Rufsignale, ja vielleicht sogar eine gewisse der Sprache entsprechende Gruppierung der Einzelsignale vorhanden sind. Auf diese Detailfragen im Vergleich geht der Autor nicht ein, sondern gibt dafür interessante Listen von Trommelworten(-Texten) seines Gebietes. Notierungen (im musikalischen Sinne) bzw. Transkriptionen von Phonogrammen werden nicht vorgelegt und auch in diese Richtung gehende Arbeiten z. B. von W. HEINITZ nicht herangezogen. Diese Anmerkungen stellen keinerlei Werturteil der besprochenen Arbeit dar; bei der reichen Problematik der Trommelverständigung ist eine gewisse Beschränkung notwendig, um wenigstens in einer Richtung vorwärts zu führen, und diese Aufgabe erfüllt der Autor und gibt mit seiner Arbeit wertvolles Material sowohl dem Ethnologen, Sprachwissenschaftler wie Musikologen an die Hand, das bei Bearbeitung dieses Fragenkomplexes nicht unberücksichtigt bleiben darf.

W. GRAF, Wien.

*L'art nègre du Congo Belge.* 198 pp. in 4°. Avec 104 illustr. Bruxelles 1950. Editions du Chat qui pêche.

Unter den Auspizien und durch die Mitarbeit der „Commission pour la Protection des Arts et Métiers Indigènes“ im Belgischen Kolonial-Ministerium erschien dieses in Papier, Druck und Bildern hervorragend ausgestattetes Prachtwerk, das zweifellos ein Buch sui generis darstellt. Diese singuläre Eigenart zeigt sich schon rein äußerlich auf den ersten Blick an der merkwürdigen buchtechnischen Gestaltung, da fast jeder der 16 Einzelaufsätze seine eigenen Drucktypen und eine individuelle Anordnung des Drucksatzes hat. Man könnte glauben, es wären 16 Sonderdrucke verschiedenster Provenienz zu einem Buchkonvolut zusammengebunden, was aber gewiß nicht der Fall ist. Inhaltlich läßt sich dieses Werk auch in keine bestimmte Buchkategorie einreihen. Es ist Propaganda- und Programmschrift zugleich, dazu ebenso Rückblick wie Rechenschaftsbericht, ebenso Inventar- wie Fehlanzeige, ebenso ein panegyrischer wie ein werk- und

verwaltungstechnischer Kommentar. Nur eins ist das Buch nicht und will es nicht sein: ein wissenschaftliches Werk im üblichen Sinne. Was jemand gar nicht anstrebt und darum nicht erreicht, darf man ihm nicht ankreiden. Das große Anliegen dieses Werkes sind Neger-Kunst und -Kunsth Handwerk in Belgisch Kongo: wie man dem Niedergang einheimischen Kunstschaffens entgegenwirken kann, wie man der guten, echten Negerkunst in weiten und weitesten Kreisen Europas, speziell Belgiens, Interesse und Verständnis gewinnen, wie man den noch vorhandenen alten Wurzeln der Kunst und den sich schon zeigenden neuen Ansätzen bei den Negern selber frische Lebensimpulse geben, wie man der heutigen afrikanischen Kitschproduktion für Export- und Touristenzwecke den Boden entziehen und wie Regierung und Mission das gute Alte schützen, bewahren, veredeln und auswerten kann. Solche und verwandte Fragen sind gestellt und werden von mehreren Autoren mit Namen und Sachkenntnis in den Einzelaufsätzen beantwortet. Inhaltlich umkreisen diese Fragen so ziemlich alles, was genannt werden kann: Skulpturen, Musik, Malerei, Erzählgut, Weberei, Flechtereie, Marionetten, Schmiedekunst usw. Trotz des mehr gelegentlichen Hinweises auf den Negertanz an drei oder vier Stellen in andern Zusammenhängen hätte ich mir noch gern ein eigenes Kapitel über dieses wichtige Thema gewünscht. Und was ist mit der Keramik? Unter den Autoren des Buches sind auch drei Benediktiner (Abt Msgr. NÈVE, PP. DE MEEUS und WORMS), ein Umstand, der zeigt, wie aufgeschlossen und wohlwollend fördernd auch Kirche und Mission diesen aktuellen Problemen gegenüberstehen. Wenn auch dem Buch kein eigentlich wissenschaftlicher Charakter zugesprochen werden kann, so ist damit noch nicht gesagt, daß ihm nicht auch der Fachmann, z. B. der Ethnologe, manche positive Angabe und geistreiche Anregung entnehmen kann. Dazu rechne ich etwa die kurzen historischen Überblicke in einzelnen Kapiteln, das erfreulich umfangreiche, gleichwohl nicht vollständige Literaturverzeichnis am Schluß, die Beifügung einschlägiger Dokumente im Originalwortlaut, die Hinweise der Autoren auf ihre speziellen Publikationen zum jeweils behandelten Problem u. a. m. Die Studie „L'étude de la sculpture du Congo Belge“ von Prof. FRANS-M. OLBRECHTS (pp. 13-34) ist im einzelnen und ganzen eine wertvolle ethnopsychologische und kulturhistorische Studie zur Kunst der Kongo-Neger. Er widerlegt vier weitverbreitete, aber falsche Ansichten: 1. Negerkunst sei nur durch Zufall schön, 2. sie stände als Ganzes unter altägyptischem Einfluß, 3. alle Kunst sei kultisch-religiös, 4. manche Einzelwerke seien unglaublich „alt“. Als Grundmotive, weshalb wir die Negerkunst studieren sollen, nennt er diese drei: 1. ästhetische Gründe, 2. weil uns auf dem Wege über die Kunst das „Mysterium der Negerseele“ faßbar wird, 3. weil wir mit diesen Mitteln Wanderwege der Kunststile, ihrer Erfinder und Träger erkennen können. Bei richtiger Forschungsmethode, die auf die morphologischen Einzelheiten des Kunstwerkes ebenso genau achte wie auf dessen „soziale Funktion“, seien auch am Kongo verschiedene Stilprovinzen erkennbar, über die übrigens OLBRECHTS schon bei andern Gelegenheiten (z. B. in „Plastiek van Kongo“; vgl. dazu meine Rezension in *Anthropos* 41-45, 1946-49, p. 442 f.) ausführlicher geschrieben hat. Die hier vorliegende Studie ist ein Ausschnitt aus seinem werdenden Buche „Les Arts plastiques du Congo Belge“, dem wir schon mit Spannung entgegensehen. Vielleicht ließ es sich bei einem Sammelband dieser individuellen Art nicht leicht vermeiden, daß wir Wiederholungen in Kauf nehmen müssen; sie stören gleichwohl. Daß auch hier und da widersprechende Ansichten zweier Autoren zum gleichen Thema ihren Niederschlag gefunden haben, zeigt uns wieder erneut und deutlich, wie gerade im Sektor der Kunstforschung das psychologische Element wirksam ist. — Zum Schluß dieser schon allzulangen Besprechung soll nur noch ein kleiner Punkt besonders herausgehoben werden: Bekanntlich sind über das Mißverhältnis der Körperproportionen bei manchen Kunstwerken der Primitiven (z. B. die übergroßen Köpfe auf verkürzten unteren Extremitäten) schon tiefsinnige Betrachtungen angestellt und glaubhafte Interpretationen über die Absicht der Künstler vorgebracht worden. Als eventuelle Korrektur zu den von den meisten (wohl mit Recht) angenommenen Interpretationen sollte man aber auch fallweise an das technische Unvermögen der primitiven Künstler denken. Darauf hat schon — allerdings



zu sehr verallgemeinernd — vor 70 Jahren J. J. VON TSCHUDI hingewiesen (Organismus der Ketšua-Sprache. Leipzig 1884. p. 41 f.). In Bezug auf die Kongo-Kunst kam M. MEYLEMANS in bestimmten Fällen zu der gleichen Ansicht (Zaire 1. 1947. 145 f.). Der vorliegende Sammelband bringt von A. SCOHY ein weiteres konkretes Beispiel (p. 148) dafür. Es ist immer besser, ein Problem lieber vorher von mehreren Seiten aus zu sehen, als sich vorschnell auf nur eine Interpretation festzulegen.

GEORG HÖLTKER.

**Cotte Vincent.** *Regardons vivre une Tribu Malgache, les Betsimisaraka.* (Bibliothèque d'Outre-Mer. Collection des Monographies.) 236 pp. in 8°. Avec 5 planches et 1 carte. Paris 1947. La Nouvelle Edition.

De missionaris COTTE heeft ons een verdienstelijk boek geschonken over de Betsimisaraka, waarbij hij vele jaren heeft gewerkt. Na een inleidend hoofdstuk over land en volk, vooral over het waarvandaan der bevolking van Madagaskar, beschrijft hij allereerst de geloofspraktijken van deze stam. Uitvoerig handelt hij over het Opperwezen *Zanahàri* „Hij die schept“ en hoe daarnaast als een soort ministers van dit Opperwezen andere geesten vereerd worden. Daarna beschrijft hij een merkwaardigheid van de primitieve geest, hoe hij om te bewonderen of om te vleien niet alleen tot de blanken zegt: gij zijt een god, maar ook als iemand geluk heeft of in opwinding een verkeerde daad stelt, verneemt men telkens uit zijn mond als een verontschuldiging en zonder berouw: een slechte god heeft dit gedaan of omgekeerd een goede god gaf mij dit. Zo wordt het aantal goden onophoudelijk vermeerderd. Een prachtig voorbeeld van ogenblikgoden! Vervolgens behandelt hij de schrikgeesten en de voorouderdienst. Kort, eigenlijk te kort, is de verhandeling over de magie en de amuletten. Daarna worden een aantal offeriten behandeld en enige eedformules, om af te sluiten met de beschrijving van enige huwelijkszedes, die zeer summier beschreven zijn en weinig nieuws bevatten.

Het klinkt vreemd en ongelovelijk uit de mond van een heiden te horen: „Wij weten wel dat er onder onze voorouders heiligen waren“ (blz. 48). Wanneer men over de kwestie delibereert of een monotheïsme beleden wordt door een stam, komt het er niet zozeer op aan of dit Opperwezen het machtigste of het eerste is, maar of hij de enige is die ongeschapen van zichzelf is. Te vaak vermist men deze nauwkeurige probleemstelling, zoals ook hier het geval is. Eveneens wordt de kwestie over de bigamie verkeerd aangepakt. Het komt er niet op aan of dit instituut relatief zelden voorkomt, maar of dit ofwel niet voorkomt, dus de facto onbekend is of zelfs verboden is. Zeer merkwaardig is dat aan dit boek een inhoudsopgave ontbreekt. Dit is toch wel een groot en lastig nadeel!

B. VROKLAGE.

**Leighton Dorothea and Kluckhohn Clyde.** *Children of the People. The Navaho Individual and his Development.* XVI + 277 pp. in 8°. Illustr. Cambridge, Mass. 1947. Harvard University Press.

**Kluckhohn Clyde and Leighton Dorothea.** *The Navaho.* 258 pp. in 8°. Illustr. Cambridge, Mass. 1947. (2nd Printing.) Harvard University Press.

Über die Navaho in Arizona und Neu-Mexiko, die sich selbst *diné*, das Volk, nennen, heute das zahlenmäßig stärkste Indianervolk in Nordamerika, besteht bereits eine überaus reiche Literatur, ein Umstand, der nach einer zusammenfassenden Darstellung der Navaho-Kultur verlangt. Die beiden vorliegenden Publikationen sind wohl in erster Linie für die praktischen Bedürfnisse der Indianerverwaltung bestimmt und

legen Schwergewicht auf die gegenwärtigen Verhältnisse des Stammes. „The Navaho“ vor allem bietet aber auch eine gediegene Einführung in das Leben, Denken und Fühlen des Volkes, die in weitem Umfange auch den strukturellen und psychologischen Feinheiten Rechnung trägt. Die beiden Werke wurden in den Jahren 1942-44 geschrieben als ein Teil des Indian Education Research Project (durchgeführt vom Committee on Human Development of the University of Chicago und dem U.S. Office of Indian Affairs), dessen Aufgabe es war, die Persönlichkeit im Kulturgefüge bei fünf Indianerstämmen zu studieren, um damit den mit der Betreuung und Erziehung betrauten Organen der Indianer-Administration Richtlinien zu geben. Es genügt nicht, ein Primitivvolk bloß wirtschaftlich fördern zu wollen und es äußerlich mit der Zivilisation vertraut zu machen. Man muß Rücksicht auf die Mentalität, die Traditionen und die Interessen des Stammes nehmen. Die Administration der Navaho bildet ohne Zweifel die schwierigste Aufgabe des Office of Indian Affairs. Die Reservation ist bereits übervölkert. 1940 zählten die Navaho rund 50 000 Seelen, für 1950 wird ihre Zahl schon auf 60 000 geschätzt. Dabei wird das an sich dürftige Land immer unproduktiver, da die Schafe, der Stolz der Navaho, den Graswuchs ständig vermindern und die Erosion immer mehr um sich greift. Da keine Möglichkeit besteht, diesen Stamm in andere Gebiete der USA zu überführen, kommt ein kritisches Stadium. Einsichten, die in den beiden Büchern niedergelegt sind, können in ihrer Grundsätzlichkeit auch für die Kolonisation anderer primitiver Minoritätsgruppen Anwendung finden.

Trotz der langen Berührung mit den Weißen, der Übernahme europäischer Kulturgüter und der Tätigkeit des Navaho-Service hat der Großteil des Navaho-Stammes seine ihm eigenen kulturellen, emotionalen und psychologischen Züge in weitestem Umfange bewahrt. Dies zeugt von der starken Lebenskraft dieses Volkes, erweist aber auch, daß Akkulturation kein einfacher, mechanischer Vorgang ist. Bei der Übernahme fremder Kulturelemente sind viele Faktoren wirksam, nicht zuletzt auch das Gefühlsleben und die Wertbegriffe eines Volkes. Dies zeigt sich schon in der Beziehung der Navaho zu ihren Nachbarn, den agrarischen Pueblo-Indianern, von denen sie, als einstige primitive Jäger und Sammler, die ca. um 1000 n. Chr. aus dem Norden kamen, verschiedene Elemente übernahmen und in vielfach recht origineller und eigenwilliger Weise ihren eigenen Interessen und Gewohnheiten anpaßten. Es wäre eine verdienstvolle Aufgabe, einen umfassenden Vergleich zwischen Navaho, Apatschen (ihren Verwandten) und Pueblos durchzuführen; das würde ein Beispiel für den komplizierten Prozeß der Akkulturation abgeben.

Von den Pueblos hatten die Navaho den Maisbau übernommen, der in der Folgezeit von großer Bedeutung für sie wurde; die Spanier übermittelten den Navaho (direkt oder indirekt) die Schafzucht. Trotz des hohen wirtschaftlichen Wertes dieses Tieres sind nicht alle Navaho Schafhirten. Von den 9500 Familien des Stammes hatten im Jahre 1940 2500 Familien überhaupt keine Schafe, ungefähr 4000 Familien besaßen weniger als sechzig und nur 110 Familien wiesen mehr als 500 Schafe auf. Die Schafzucht hat nun bei ihnen Züge zur Ausbildung gebracht, die sich interessanterweise auch bei echten Hirtenvölkern vorfinden. Als die Behörden sie zu einer Verminderung ihres Schafbestandes veranlassen wollten, um dadurch der fortschreitenden Verwüstung ihres Landes Einhalt zu tun, stieß man auf stärksten Widerstand; die Schafe hatten für die Navaho eine so große emotionale Bedeutung erlangt, daß ein Eingriff in ihren Viehbestand untragbar erschien. Ein weiterer Zug, der sich auch bei asiatischen Hirtenvölkern findet, ist, daß Männer mit vielen Schafen eine große Anzahl ärmerer Personen in einem System von Abhängigkeit halten.

Diese Haltungsweisen, die auch für echte Hirtenvölker charakteristisch sind, sind aber nicht durch äußere Einflüsse zu erklären, sondern man wird annehmen, daß beim Eintreten bestimmter kultureller Situationen, in diesem Falle die Einführung der Viehwirtschaft, hier und dort ähnliche Reaktionen sich ergeben. Die emotionalen und wertmäßigen Züge des Schafzuchtcomplexes der Navaho kann man schwerlich auf spanischen Einfluß zurückführen; sie sind vielmehr auf das Konto der Navaho selbst zu schreiben. Dies wirft ein Licht auf kulturelle Prozesse im Sinne innerkultureller Entwicklungen,



die der historisch arbeitende Ethnologe nicht außer acht lassen darf. Wie die Autoren hervorheben, war die Jägertradition der Navaho und die damit verbundene schweifende Lebensweise ein wichtiger Faktor für das Interesse des Stammes der Schafzucht gegenüber, ganz im Gegensatz zu den von jeher agrarischen Pueblos, bei denen die Tierhaltung nur eine untergeordnete Rolle spielt.

Auffallend ist das betonte Mutterrecht der Navaho, das auch in Religion und Mythologie seinen Niederschlag zeigt. Unzweifelhaft haben die ursprünglich vaterrechtlich oder bilateral organisierten Navaho jene soziale Form von den Pueblos übernommen. Doch können gewisse Dispositionen, vor allem in der Wertung der Frau, schon vorher bestanden und die Übernahme des Mutterrechtes erleichtert haben. Vielleicht lag ein Anknüpfungspunkt darin, daß bei den Navaho die Frau als Herrin der Hütte gegenüber der instabilen Stellung des Mannes als Jäger und Krieger gewissermaßen den ruhenden Pol der Familie bildete. Gerade bei der Beurteilung der Übertragung sozialer Phänomene, wie des Mutterrechtes, muß auf die feinen wertmäßigen und psychologischen Grundhaltungen einer Kultur Bedacht genommen werden.

So wie in anderen Dingen, zeigen sich bei den Navaho auch in der Soziologie regionale Variationen. Es ist nun sehr bezeichnend, daß matrilocale Heiratswohnfolge gerade bei denjenigen Navahogruppen vorherrscht, die in erster Linie Schafzucht betreiben, während sie bei den mehr agrarischen Navaho eine geringere Rolle spielt. Diese Tatsache steht bekanntlich im Gegensatz zu der allgemeinen ethnologischen Auffassung, daß bei betonter Viehzucht in der Regel betontes Vaterrecht herrscht.

In den beiden Büchern finden sich ausgezeichnete Analysen und Wertungen der sozialen und weltanschaulichen Verhältnisse der Navaho, wobei auf die Wechselwirkung der verschiedenen Kulturbereiche und deren Stellung zum Individuum eingegangen wird. So wie bei vielen Primitivstämmen, ist auch bei den Navaho die enge Verbundenheit des Individuums mit seiner Verwandtschaft betont, das Fehlen einer Häuptlingsautorität und der Mangel eines richtigen Stammesbewußtseins. Die wirkliche Autorität bildet die Gemeinschaft der Verwandten (Großfamilie, Familiengruppenverband — „outfit“ —, Clan). Die öffentliche Meinung ist entscheidend. All dies stellt die Bestrebungen, die Navaho in die Zivilisation einzugliedern, vor große Probleme. Einer noch größeren Schwierigkeit sieht sich die Missionierung der Navaho gegenüber. Eine Reihe christlicher Lehren sind für die Navaho unverständlich. Ihre Religion ist ein sehr kompliziertes Gebilde, in der ein Hochgottglaube fehlt. Zu den überirdischen Mächten, den „heiligen Leuten“ („heilig“ im Sinne von kraftbegabt), worunter eine weibliche Gottheit, Changing Woman, die Hauptrolle spielt, stehen sie in einer Art vertragsmäßigem, reziprokem Verhältnis, dem Unterwürfigkeit, Demut, Dankbarkeit und vertrauensvolle Hingebung fehlen. Wenn in den beiden Büchern immer wieder von Gebeten (prayers) gesprochen wird, so trifft diese Bezeichnung für die Navaho eigentlich nicht zu. Es handelt sich vielmehr um magische Anrufungen, die mit den ausgebildeten Gesangszeremonien auf die Überirdischen einen Zwang ausüben sollen. Es wird viel Umsicht und Einfühlung von seiten der Missionare notwendig sein, in Anknüpfung an gewisse Elemente des Glaubensgutes allmählich eine Christianisierung anzubahnen. Die Missionen haben bisher nur ganz geringe Erfolge gezeitigt. Ja, die Begegnung mit der Zivilisation hat bei den Navaho sogar zu einer Vertiefung der alten Religion geführt. Wir lesen dann den wichtigen Satz: „Were the old beliefs to be swept away all at once and before christianity had become understandable enough to serve as a satisfactory substitute, the people would be completely disoriented. Their cosmos would be a chaos, their life would be without meaning.“

Von großem Interesse ist auch das Kapitel über die Sprache des Stammes (in: „The Navaho“). Die Hauptzüge der Phonetik und des Sprachcharakters werden gut herausgearbeitet und die Feinheiten des Denkens sowie die psychologischen Hintergründe aufgezeigt. In der Navaho-Sprache ist das Verbum alles, mit ihm sind die klassifikatorischen Kategorien eng verbunden, Nomina spielen nur eine untergeordnete Rolle. Man sieht darin den Ausfluß einer dynamischen Geisteshaltung, die ganz im Einklang mit dem Aktivismus der Navaho steht. Diese und viele andere Züge teilt



das Navaho mit den anderen Dene-Sprachen. Es erhebt sich die Frage, wie sich der komplizierte Sprachbau mit der ursprünglich recht undifferenzierten Kultur der Navaho und der anderen Dene-Stämme vereinbaren läßt. Den recht komplizierten Sprachen der Thegiha- und Tciwere-Sioux entspricht ein komplexes Kulturleben mit einer verwickelten Soziologie. Bei den Navaho und vielen anderen Dene-Stämmen haben sich die psychischen Anlagen und Strebungen, von denen ihre Sprache Kunde gibt, vor allem in der Weise realisiert, daß auf Grund der Aufgeschlossenheit gegenüber dem Fremden und in Kontakt mit Nachbarstämmen sehr verschiedenartige Lebensformen entwickelt wurden, so daß man die Identität der einzelnen Dene-Gruppen oft nur auf linguistischem Wege festzustellen vermag.

Das letzte Kapitel von „Navaho“ bringt sehr instruktive Einblicke in die Lebensauffassung und die Moral des Stammes. Die Hauptprämissen der Lebensanschauung lauten: Das Leben ist sehr gefährlich; Natur ist mächtiger als der Mensch; die Unantastbarkeit des Individuums muß respektiert werden; alles besteht in einer männlichen und weiblichen Form; in der menschlichen Natur ist Gutes und Böses kombiniert; Gleiches bringt Gleiches hervor und der Teil steht für das Ganze (was vor allem auf die Magie Bezug hat); was man sagt, muß wörtlich genommen werden; das Leben ist irdisch zu werten; die Persönlichkeit ist eine Einheit. Zu letzteren Leitgedanken bemerken die Autoren: „The whole Navaho system of curing clearly takes it for granted that you cannot treat a man's 'body' without treating his 'mind', and vice versa.“ Die aus dieser Untersuchung gewonnenen Erkenntnisse bringen die Verfasser zur Feststellung: „In a certain ultimate sense the 'logic' of all peoples is inescapably the same. It is only the premises which are different.“

In dem Buche „Children of the People“ wird versucht, die Ausbildung der Persönlichkeit von der frühen Kindheit an und im Zusammenhang mit den kulturellen und sozialen Gegebenheiten darzustellen. Immer wieder wird auf die psychologischen Faktoren Bezug genommen und die interpersonalen Beziehungen aufgezeigt. Einen breiten Raum nimmt die Untersuchung des Schulwesens auf der Reservation in seiner Wirkung auf die Kinder ein. Viele Konflikte und Probleme ergeben sich vor allem, wenn die schulentlassenen Jugendlichen in den Kreis der Familie und Verwandtschaft zurückkehren und wieder Anteil an der alten Lebensweise nehmen. Es werden schriftliche Berichte von Kindern über ihre Schuleindrücke und die Ergebnisse der verschiedenen psychologischen Tests an Navaho-Kindern zur Erfassung der Persönlichkeit ausgewertet. Die Wechselwirkung zwischen Milieu, Wirtschaft, Geschichte, Lebensart und Persönlichkeitsfaktoren wird gut herausgearbeitet und auch an Hand von Diagrammen klarzumachen versucht. Die Autoren weisen aber mit Recht auf die Begrenztheit der durch die Tests erzielten Einsichten hin.

Von Bedeutung ist die Feststellung: „Although child training in Navaho society is . . . fairly well standardized, the individuality of parents certainly influences their children's personalities as much as or more than convention and cultural tradition. Domestic influences differ enough from family to family to produce quite a variety of personality structures.“

In „Children of the People“ werden schließlich auch die wesentlichen Charakterzüge und Eigenheiten der Navaho herausgearbeitet. Sie sind: starker Individualismus, betonte Neugierde und Interesse an fremden Dingen, Überempfindlichkeit gegenüber Beschämung und Spott, Passivität bei fremden Situationen, vage Auffassung von Entfernungen und Zeit, emotionale Wandelbarkeit, praktische und realistische Einstellung zum Leben, stark ausgeprägte Einbildungskraft, große Anpassungsfähigkeit und der bereits erwähnte Aktivismus.

Aus den beiden Büchern ergibt sich klar, daß das Studium der Auseinandersetzung eines Primitivstammes mit der Zivilisation wichtige Aufschlüsse über das Wesen der betreffenden Kultur und die Psyche ihrer Träger bieten kann. Es erweist sich auch hier, daß der historisch arbeitende Ethnologe von Struktur- und Funktionsforschung, Akkulturationsstudien und Psychologie, viel gewinnen kann.

JOSEF HAEKEL, Wien.

**Schultze-Jena Leonhard.** *Wahrsagerei, Himmelskunde und Kalender der alten Azteken.* Aus dem aztekischen Urtext BERNARDINO DE SAHAGUN'S übersetzt und erläutert. (Quellenwerke zur alten Geschichte Amerikas, IV.) XIII + 400 pp. in 4°. Mit 4 Bildtafeln. Stuttgart 1950. W. KOHLHAMMER Verlag. Preis : DM 72.—.

Über SAHAGUN'S Lebenswerk, der „*Historia general*“, stand von Anfang an kein guter Stern. Noch immer schlummern größere Stücke des aztekischen Originals unübersetzt und nur handschriftlich in den Archiven, und doch „ist jeder kleinste Teil dieses monumentalen Werkes wert, daß ihm die Forschung bis zum letzten Wort auf den Grund gehe“ (p. VII). Daß besonders die deutschen Mexikanisten (SELER, W. LEHMANN, A. VON GALL und SCHULTZE-JENA) diese seit vier Jahrhunderten fällige Aufgabe wissenschaftlicher Forschung sahen und trotz äußerer Behinderungen herzhaft und erfolgreich aufgriffen, darf vermerkt werden. Warum nicht auch in andern Ländern mit günstigeren Vorbedingungen sich qualifizierte Übersetzer der Aufgabe annahmen, ist eine offene Frage ohne Antwort. Es soll auch unter den Amerikanisten Forscher geben, die das Aztekische nicht beherrschen (p. 243). Wir wissen, daß SAHAGUN selbst noch für seine Mitbrüder, Freunde und Ankläger, zusammenfassende Auszüge in spanischer Sprache aus seiner aztekischen „*Historia*“ anfertigte, die wir durch die Edition von BUSTAMANTE seit 1829/30 gedruckt in Händen haben. Wir wissen jetzt aber auch bereits, wie unvollkommen, ja unvollständig diese spanischen *Résumés* dem aztekischen Original gegenüber sind. Sie waren nur als Auszüge zur ersten Orientierung gedacht und geschrieben worden. Um dem Geistesgut, der Innen- und Außenwelt der damaligen Azteken wirklich nahezukommen, bleibt uns nur der Weg über die Originalfassung der „*Historia*“.

In dem vorliegenden großen Werke hat nun SCHULTZE-JENA das 5., 6. und 7. Buch der „*Historia*“ zum erstenmal aus dem Aztekischen ins Deutsche übersetzt, und zwar nach dem Wortlaut der „*Madriider Handschrift*“ (das Manuskript in Florenz hat er leider nicht einsehen können). Diese Bücher waren bisher nur in den spanischen „*Auszügen*“ SAHAGUN'S (bzw. deren französischen Übersetzungen) zugänglich. Wie sehr sich an Umfang und Inhalt auch hier der aztekische Originaltext über das zugehörige „*Résumé*“ erhebt, zeigt deutlich die wörtliche Übersetzung. Der Übersetzer hat sich hier eine Doppelaufgabe gestellt: 1. eine genaue Übersetzung und 2. eine minutiöse lexikologische Analyse zu jedem im Text vorkommenden aztekischen Wort zu geben. Demnach enthält das Buch zwei ziemlich gleichlange Hauptteile. Diesen beiden gegenüber treten die „*Erläuterungen*“ des Übersetzers gewollt zurück. Es soll hier SAHAGUN sprechen, nicht der Übersetzer. Die Erläuterungen beschränken sich auf eine kurze „*Einleitung*“, in der die wichtigsten Angaben über das Manuskript und die äußere Technik der Übersetzung zu finden sind, auf ergänzende eigene Feldforschungsergebnisse „*Zur Kenntnis der Gestirne der heutigen Azteken*“ (pp. 62-64), auf fußnotenhafte „*Bemerkungen zum Termin der Zeitalterwende*“ (pp. 82 f.), auf einige einleitende Worte zum 260tägigen Wahrsagekalender (pp. 84 f.), auf etwas längere Ausführungen über den formalen Aufbau und den geistigen Gehalt dieses Wahrsagekalenders (pp. 233-242) und schließlich noch auf die einleitenden Worte zum analytischen Wörterverzeichnis (pp. 243-246). Dieses Wörterverzeichnis ist auch gleichzeitig der linguistische Kommentar zu den Texten. Dagegen wurde auf den Sachkommentar und auf den ganzen Fußnotenapparat verzichtet; es wären beide wohl ins Uferlose überbordert. Bekanntlich gehören bei SAHAGUN die drei hier übersetzten Bücher inhaltlich zusammen, da sie von Himmels- und Kalenderkunde und deren Verkettung mit magischen Vorstellungen bei den Azteken Altmexikos berichten. Damit ist die Einheitlichkeit des Themas für das vorliegende Übersetzungsbuch schon aus dem Material gegeben. Der Übersetzer hat durch die Zusammenstellung der inhaltlich mehr zusammengehörigen Kapitel, so die über Gestirne und Atmosphäre, diese Einheitlichkeit noch vorteilhaft erhöht. Jedoch von dieser hie und da notwendigen äußeren Umgruppierung abgesehen, blieben selbstverständlich die Kapitel SAHAGUN'S in ihrem Aufbau unangetastet. Der Übersetzer bringt die doppel-



sprachigen Texte so, daß auf der linken Blattseite jeweils der aztekische Originaltext, auf der rechten Blattseite die Übersetzung steht, und zwar in beiden Fällen zeilenfüllend quer über die Seiten hin. SELER hatte die Kolonnenanordnung von SAHAGUN beibehalten, die mir persönlich immer angenehm war. Ich verstehe aber auch die Gründe SCHULTZE-JENAS, weshalb er den Kolonnensatz aufgab. Tatsächlich erleidet die deutsche Sprache in der Kolonnenanordnung manchmal Gewalt und ist dem Nichtkenner des Aztekischen schwerer verständlich. Die vorliegende Übersetzung liest sich für jeden, auch wenn er das Aztekische nicht versteht, angenehm und in richtig flüssigem Deutsch. Dabei ist die Übersetzung so wörtlich wie möglich. Wo eine freiere Fassung der leichteren Lesbarkeit zuliebe gewählt ist, trifft sie auf jeden Fall den Sinn des Originals. Sprachforscher können leicht mit Hilfe des beigegebenen Lexikons den primären und abgeleiteten Sinn des aztekischen Ausdrucks herausfinden. Darum ist mir jetzt, durch das konkrete Beispiel überzeugt, auch diese Übersetzungstechnik sympathischer geworden als die frühere Art der schmalen Kolonnen und allzu sklavischen Wortsinnwiedergabe. Der Übersetzer ist zu beglückwünschen, daß er der wahrlich respektablen Reihe seiner gewichtigen Buchpublikationen nun auch noch diesen SAHAGUN-Band anfügen konnte. Dieser Band ist bis heute die letzte Übersetzung aus der „Historia general“. Möge sie nicht auch in der Zukunft die letzte bleiben. Wir deuten es (ganz ohne Wahrsagekalender) als ein gutes Zeichen der Zeit, daß Bücher von solchem Umfang und Inhalt und mit dieser Ausstattung in Westdeutschland wieder erscheinen können. Dem nimmermüden Forscher und Übersetzer wie auch dem unternehmungsbereiten Verlage gilt unser aller aufrichtiger Dank !

GEORG HÖLTKER.

**Start Laura E.** *The McDougall Collection of Indian Textiles from Guatemala and Mexico.* (Pitt Rivers Museum. Occasional Papers on Technology, 2.) 114 pp. in 8°. With 33 photographs, 3 diagrams and notes by ELSIE McDUGALL, and 1 map, 1 coloured plate and over 100 line drawings by the author. Oxford 1948. University Press. Price : sh. 15/—.

ELSIE McDUGALL, deren Schenkung von 53 Textilien den Anlaß zur vorliegenden Arbeit bildet, besuchte Mexiko in den Jahren 1926 und 1927, in den vier darauffolgenden Wintern die abgelegenen Dörfer in den Bergen Guatemalas. In beiden Ländern sammelte und photographierte sie, notierte überdies, was Bemerkenswertes über die Herstellung und Ornamentik der Textilien zu erfahren war, und bereicherte mit diesen Aufnahmen und Notizen sowie mit schematischen Zeichnungen ihre Schenkung an das Pitt Rivers Museum. Aus Guatemala stammen 23 Gegenstände, die übrigen 30 aus dem südlichen Mexiko. In beiden Ländern ward damals das Spinnen und Weben noch allgemein geübt. Die jungen Mädchen, von Kind an dazu erzogen, legten vor ihrer Verheiratung Zeugnis ab von ihrem Können, indem sie die notwendigen Kleidungsstücke woben und verzierten. In Guatemala sah man aber an beiden Webgeräten, dem horizontalen Webapparat mit Rückenjoch wie dem einfachen Bandwebstuhl mit Tritt, auch junge Männer und Knaben arbeiten. Das uns vorliegende Werk ist mehr als ein Katalog. Dank der umsichtigen Sammeltätigkeit ELSIE McDUGALLS und dem ausgeprägten Sinn für Systematik der Autorin LAURA E. START geben die vorhandenen und beschriebenen Stücke nicht allein ein umfassendes Bild der verschiedenartigen Bestandteile der Volkstrachten Mexikos und Guatemalas und eine Beschreibung der daran vorkommenden Techniken, sondern gleichzeitig auch eine systematische Übersicht über die vorkommenden textilen Techniken und das verwendete Werkzeug und Material. Es wird vor allem weiße und braune Baumwolle verwoben. Die Blusen der Frauen, ihre Kopftücher, ja nahezu alle weiblichen Kleidungsstücke entstehen daraus, während Männerjacken, Zeremonialhosen, Decken, Ponchos aus weißer, brauner oder schwarzer Wolle entstehen. Gefärbte Wolle gebraucht man zum Verziern der einfarbigen Gewebe.



Festere Männerhemden, Seile, besonders feste Gürtel und dergleichen entstehen aus Agavebast. Schilf und Palmblattstreifen werden zu Matten verflochten und verwoben, Bambus, Rohr und Stroh zu Körben verarbeitet. An Geweben verfertigen die Indianer beider Gebiete, abgesehen von den einfachen, auch Doppelgewebe, worunter die prächtig gemusterten Gürtel besonders erwähnenswert sind, außerdem Gazegewebe mit Dreherbindung. Gewebemusterungen entstehen durch Broschieren und Lancieren, Reservemusterung durch Abbinden auf dem Strang (*Ikat*) und durch Einbinden von fertigen Stoffteilen (*Plangi*) wie Einnähen von Stoffteilen (*Tritik*). Mindestens ebenso häufig wie durch den Webvorgang oder durch Färben werden die Stoffe in den verschiedensten Sticharten (häufig sind Kreuzstich und eine Art Plattstich) verziert, wozu neben Wolle auch Seide das Material stellt. Durch ihre detaillierten Zeichnungen, Übersichtskarten und Photos, durch die äußerst klaren Beschreibungen und brauchbaren Register bedeutet die vorliegende Arbeit eine Bereicherung sowohl für den Textilfachmann wie auch für den an den Volkstrachten und an der Ethnologie Amerikas Interessierten.

KRISTIN BÜHLER-OPPENHEIM, Basel.

**Lothrop Samuel Kirkland.** *Archaeology of Southern Veraguas, Panama.* (Memoirs, Peabody Museum, Harvard University, IX, No. 3.) With Appendices by W. C. ROOT, ELEANOR B. ADAMS and DORIS STONE. XI + 116 pp. in 4°. With 147 figures and 3 maps. Cambridge (Mass.) 1950. Peabody Museum. Price: \$ 10.—.

Veraguas (so heute der offizielle Name, während Chr. Columbus das Gebiet Veragua nannte) ist eine Provinz in der Republik Panama, die sich in nordsüdlicher Richtung zwischen den Atlantischen und Pazifischen Ozean legt. Das vorliegende Buch beschäftigt sich aber im wesentlichen nur mit der Archäologie des südlichen Teiles dieser Provinz, die im Osten an die Coclé-Kultur und im Westen an die Chiriquí-Kultur stößt. Einige Überschneidungen dieser drei archäologischen Kulturen an ihren Grenzen sind festzustellen, doch im großen und ganzen zeigt die südliche Veraguas-Kultur eine unabhängige, stilistisch unbeeinflusste Entwicklung. Nach dem heutigen Stand unseres Wissens dürfen wir sie als die vierte, lokal gebundene Kulturprovinz auf dem Isthmus ansehen, deren eigentliche Blütezeit zwar in die letzten Jahrhunderte vor der spanischen Eroberung datiert werden muß, deren Weiterbestand aber auch nach der Conquista noch durch Eisenfunde in den Gräbern belegt werden kann. Lothrops Buch ist darum, über den engeren Rahmen einer bloßen Materialpublikation hinausgehend, als grundsätzliche Studie zu werten, weil er uns hier in systematischer Untersuchung aller Bodenfunde und literarischen Quellen zum erstenmal die sog. „südliche Veraguas-Kultur“ in ihren wichtigsten Grundlinien und Konturen vor Augen führt, wenn er selbst sein Buch allzu bescheiden auch nur „a preliminary sketch“ (p. VII) nennen möchte. Das wichtigste Rohmaterial für diese Studie boten dem Verfasser die archäologischen Sammlungen im Peabody Museum der Harvard Universität und in andern öffentlichen und privaten Museen, die zwar der Zahl nach nicht überwältigend sind, aber dafür durch ihre genauen Provenienzanangaben einen ganz bedeutenden dokumentarischen Wert darstellen. Kurzfristige Feldforschungen und Grabungen an Ort und Stelle ermöglichten ihm die so wünschenswerte, wenn auch nur oberflächliche Autopsie der Fundstellen und deren lokaler Bedingtheiten. Aus literarischen Quellenwerken alter und neuerer Zeit und aus den Vergleichen mit andern, schon besser bekannten mittelamerikanischen Kulturen konnte er einen historischen Hintergrund für dieses Kulturbild aufbauen. Dem Umfang nach nehmen naturgemäß die Ausführungen über die materielle Kultur (Beschreibung, Analyse, Vergleich) den breitesten Raum in dieser Publikation ein, doch werden gerade die kürzeren einleitenden Kapitel über den geschichtlichen Hintergrund, über die Indianer dieses Gebietes im 16. und 17. Jahrhundert und in den heutigen

Tagen und dann die buchschießenden Ausführungen mit einer kurzen Zusammenfassung der Ergebnisse und einer detaillierten, vorbildlich geführten Untersuchung über die alten Handels- und Kulturbeziehungen den Nicht-Spezialisten besonders interessieren. Ich erachte es dabei als einen besonderen Vorzug des Buches, daß der Verfasser die alten Dokumente in wörtlicher Übersetzung ausführlich zu Worte kommen läßt, so in der Einleitung FERDINAND COLUMBUS (pp. 4-7), so im II. Appendix den Bericht des Fray ADRIAN DE SANTO THOMAS, der 1622-1637 in der Provinz Chiriquí als Missionar wirkte („Conversion of Guaymí and Darién and its Indians“, pp. 99-103). Dieser Bericht ist in englischer Übersetzung mit einem wertvollen und ausführlichen Kommentar von E. B. ADAMS und D. STONE beige-steuert. Der reiche und vorzügliche Bildschmuck vermehrt uns noch die Freude an diesem schönen und grundlegenden Buche LOTHROPS zur Archäologie im vorkolumbischen Mittelamerika.

GEORG HÖLTKE.

**Puig Manuel Maria.** *Los Indios Cunas de San Blas. Su origen, tradiciones, costumbres, organización social, cultura y religión.* 229 pp. Ilustr. Panama, R. de P. (s. a.).

Das vorliegende Buch soll nach eigener Aussage des Verfassers im Gegensatz zu seinen beiden vorhergehenden linguistischen Werken „Dicionário de la Lengua Caribe Cuna“ (Panama 1944) und „Gramática de la Lengua Caribe Cuna“ (Panama 1946), keine streng wissenschaftliche Publikation darstellen, sondern in populärer Weise mit den heute interessanten Sitten und Gebräuchen der Cuna-Indianer auf der Halbinsel Darien vertraut machen und Zeugnis ablegen für die Zuneigung des Autors zu diesem Völkchen, dessen geistliche Betreuung ihm obliegt. Damit ist schon in weiser Bescheidenheit die Aufgabe des Buches umrissen, die es, wenigstens für die Spanisch sprechende Welt, erfüllt, wenn auch die reichlich beigegebenen Photos den heutigen Ansprüchen leider nicht genügen können. Eine wissenschaftliche Bereicherung unserer ethnologischen Kenntnisse über die Cuna bedeutet das Buch nach den ausgezeichneten Arbeiten von NORDENSKIÖLD, WASSÉN und STOUT über diese Materie nicht; eine solche lag wohl auch nicht in der Absicht des Verfassers.

O. ZERRIES.

**Kahlo Gerhard.** *Malayisch-Deutsches und Deutsch-Malayisches Wörterbuch.* 422 pp. in 8°. Berlin 1950. Akademie-Verlag. Preis: DM 30.—.

Der Deutschsprechende, der im malayischen Sprachgebiet tätig war, hat oft ein gutes malayisch-deutsches und deutsch-malayisches Wörterbuch sehr vermißt. Das neue Wörterbuch von G. KAHLO füllt hier wirklich eine Lücke aus. Es genügt nicht nur für den täglichen Gebrauch, sondern ist in seiner Reichhaltigkeit und wissenschaftlichen Form auch für Fortgeschrittene eine zuverlässige Hilfe.

Für eine Neuauflage wäre zu überlegen, ob man nicht vielleicht doch die Regeln für die im Malayischen ungemein häufigen Ableitungen kurz vorweschickt. So brauchte man diese zahlreichen Ableitungen, die z. B. in der *me*-Form 50 Seiten (d. i. fast ein  $\frac{1}{5}$  des malayischen-deutschen Teiles) beanspruchen, nicht noch einmal zu bringen, nachdem man sie schon im Anschluß an die Grund- und Stammformen angeführt hat. Auf diese Weise würde man auch mehr Raum gewinnen, um dem Idiom der Sprache größere Rechnung tragen zu können.

Ebenfalls wäre bei einer Neuauflage die reiche Wortbildung der malayischen Sprache in den letzten zehn Jahren stärker zu berücksichtigen, was jetzt wegen der Zeitumstände bei einer deutschen Ausgabe nicht möglich war. Musterhaft ist in dieser Hinsicht das neue malayische Wörterbuch von KRAMER (Kamoes Indonesia. Den Haag, Batavia 1948).

H. BADER.

**Helbig Karl.** *Am Rande des Pazifik.* Studien zur Landes- und Kulturkunde Südasiens. XII + 324 pp. in 8°. Mit 94 Abbildungen und 10 Kartenskizzen. Stuttgart 1949. W. KOHLHAMMER Verlag. Preis: in Leinen DM 19.80.

Die im vorliegenden Buche veröffentlichten neun Aufsätze über Indonesien — entstanden in den Jahren 1929-39 — bilden trotz ihrer heterogenen Themen eine sachliche Einheit, wie der Verfasser im Vorwort erläutert. Sie sind hauptsächlich unter geographisch-kolonialpolitisch-wirtschaftlichem Gesichtspunkt geschrieben.

Ein einleitender Überblick vermittelt eine gedrängte Landeskunde nach Raum, Bevölkerung, politischer und wirtschaftlicher Struktur. Das Werden und Wachsen einer Tropenstadt wird an der Hauptstadt des Landes, Batavia (dem heutigen Djakarta) gezeigt; die Touristeninsel Bali sieht man einmal anders, nämlich als Insel der geographischen Gegensätze. Zwei längere Aufsätze geben eine gute Einführung in das chinesische Problem Indonesiens, während im letzten Abschnitt Europas kolonial-kulturelle Leistung für das Land ins Licht gerückt wird.

Den Ethnologen interessieren vor allem die beiden Beiträge 3 („Menschen im Urwald. Bericht einer Reise zu den Dajak auf Borneo“) und 4 („Eine dajaksche Krankengeistbeschwörung“), in welchen der Verfasser von seinen Erlebnissen auf der 3000 km langen Durchquerung Borneos (1937) berichtet. Wenn auch die beiden Aufsätze hauptsächlich geographisch orientiert sind, so enthalten sie doch auch für die Völkerkunde manche wertvolle Notiz. So wenn er vom mühsamen Leben der Dajak im Urwald erzählt, von ihrer materiellen Kultur und den sozialen Verhältnissen (pp. 95-105), von den Primitiv-Dajak, die er nicht als zu einem einheitlichen Volk gehörig ansieht, sondern als Splittergruppen verschiedenster Völker bezeichnet (p. 91). Die Beschwörung und der Kampf mit dem Krankheitsgeist, das Bluttrinken der Zauberinnen (pp. 111-123) fanden im Verfasser einen kritischen Beobachter. „Das seltsam schnarrende Geräusch, womit der Nashornvogel oft den Urwaldwanderer urplötzlich erschreckt“, macht ihn zu einem geisterhaften Wesen und läßt ihn als Seelenträger erscheinen, wozu dann noch die — nach dem Autor unbewiesene — Vermutung kommt, daß er nie die unreine Erde berührt (p. 113).

Zahlreiche Karten, Bilder und ein ausführliches Namenregister erhöhen nicht wenig die Brauchbarkeit des flüssig geschriebenen Buches.

H. BADER.

**Hooykaas - van Leeuwen Boomkamp J. H.** *De 'Goddelijke Gast' op Bali.* I bagoes diarsa, Balisch gedicht en volksverhaal. (Proefschrift, Universiteit te Batavia. Overgedrukt uit: Bibliotheca Javanica, deel 10.) 128 + XXVI pp. in 8°. s. l., s. a. (Batavia 1949 ?).

Een zeer interessante en degelijke studie bevat het boek van Mevr. J. H. HOOYKAAS-VAN LEEUWEN BOOMKAMP. De schrijfster geeft allereerst een breed overzicht waar overal ter wereld men verhalen over de goddelijke gast aantreft en haalt hiervoor zeer frappante voorbeelden aan. Via de situatie in India komt de schrijfster ten slotte bij Bali terecht. Van dit eiland heeft zij de gehele literatuur die over dit thema handelt weergegeven, hetgeen uiteraard voor andere delen der aarde niet mogelijk is in een kort bestek. Toch geeft de verhandeling over die andere delen een bevredigende indruk. Jammer is, dat de autrice haar verhandeling met een overdrijving begint. Zij schrijft letterlijk: „Vanaf de oudste tijden tot de dag van heden hebben in de meest verscheiden landen en culturen de mensen de overtuiging gehad, dat de vreemdeling de gast en daarom ook de bedelaar bijzondere goddelijke bescherming geniet“ (blz. 1). Dat dit vanaf de oudste tijden het geval is geweest, betwijfel ik. Ik geloof niet dat men onder primitieven dit motief veel zal aantreffen. Veelal zal een vreemdeling nauwelijks welkom



zijn en waar men hem herbergt, zal dit wel veelal geschieden uit een motief, wat men mijzelf mededeelde: indien wijzelf bij die anderen zijn, zullen ze ook ons opnemen.

De rest van het boek brengt dan de verhalen, waarin de goddelijke gast en zijn weldaden beschreven worden. Hier verraaft de schrijfster een zeer degelijke kennis van het Balinees. Alle die belang hebben bij deze taal zij deze verhandeling derhalve warm aanbevelen.

B. VROKLAGE.

**Graf Walter.** *Die musikwissenschaftlichen Phonogramme Rudolf Pöchs von der Nordküste Neuguineas.* Eine materialkritische Studie unter besonderer Berücksichtigung der völkerkundlichen Grundlagen. (RUDOLF PÖCHS Nachlaß, hrsg. von der Österreichischen Akademie der Wissenschaften in Wien. Serie B: Völkerkunde, II. Band.) 104 pp. in 4°. Mit 28 pp. Anhang mit Notenbeispielen. Wien 1950. RUDOLF M. ROHRER.

Nachdem er bereits die Aufmerksamkeit mit einer Anzahl sehr zuverlässiger kleinerer Abhandlungen auf sich gelenkt hatte, und zwar durch:

1. „Zur Spieltechnik und Spielweise von Zeremonialflöten von der Nordküste Neuguineas“ (Archiv für Völkerkunde [Wien] 2. 1947. pp. 87 ff.).
2. „Ein deduktiver Ansatz musikethnologischer Forschung“ (Anz. phil.-hist. Kl. d. Österr. Akad. d. Wiss. 1948, pp. 211 ff.).
3. „Einige Bemerkungen zur Schlitztrommel-Verständigung in Neu-Guinea“ (Anthropos 45. 1950. pp. 861 ff.)

hat WALTER GRAF die ethno-musikalische Welt jetzt durch eine tiefgehende Abhandlung über die Phonogramme von Musik aus Neu-Guinea, welche zum wissenschaftlichen Nachlaß RUDOLF PÖCHS gehören, sich verpflichtet. Dieser Ethnologe hätte sich keinen Herausgeber wünschen können, der diese Materie mit mehr Hingabe und größerer Sachkenntnis bearbeitet hätte.

Mit einer schwer zu überbietenden Akribie, einer unglaublichen Vollständigkeit und einer, selbst nach deutschen Maßstäben gemessenen, außerordentlichen Gründlichkeit hat GRAF versucht, den ihm anvertrauten Phonogrammen ihre letzten Geheimnisse zu entreißen. Daß seine Konklusionen jedoch vorsichtig bleiben, ist wohl auf den Umstand zurückzuführen, daß die Musik der Papuas und der sie umgebenden Stämme und Rassen immer noch nicht genügend untersucht werden konnte, obwohl es einige zuverlässige musik-ethnologische Abhandlungen gibt, welche sich — sei es auch weniger eingehend — mit dieser Materie befaßt haben.

Worin sich GRAFS Abhandlung außerdem von den meisten vorhergehenden Publikationen unterscheidet, ist die Aufmerksamkeit, die er dem allgemein ethnologischen Substrat gewidmet hat; während die Genauigkeit der vielen Transkriptionen zweifellos dadurch sehr gewonnen hat, daß er sie selber mindestens zweimal mit längerem Zwischenraum transkribierte, wonach sie nochmals von seinem Kollegen, dem wegen der Qualität seiner eigenen musikologischen Publikationen wohlbekannten Herrn Dr. HEINRICH SIMBRIGER, kontrolliert wurden.

Voraus geht eine allgemeine Betrachtung zunächst über die Frage, was man von Transkriptionen von Phonogrammen erwarten kann oder auch nicht; dann über das Verhältnis zwischen dem an Ort und Stelle selber arbeitenden Forscher und seinen Gewährsleuten; ferner über die Art des Transkribierens und schließlich über die Volksstämme und ihr gegenseitiges Verhältnis in Zeit und Raum (die verschiedenen Kulturschichten und Rassen), wobei u. a. die Theorien von P. W. SCHMIDT, F. GRAEBNER, R. HEINE-GELDERN, B. VROKLAGE, SPEISER und anderen in einer kurzen Zusammenfassung erwähnt werden. Dann stellt GRAF vorläufig fest, daß in dem Gebiet, aus dem PÖCHS Phonogramme herkommen, vier verschiedene melodische Grundformen zu unterscheiden sind (p. 12), und zwar: a) Enge Melodik; b) Treppenmelodik; c) Fanfarenmelodik und d) (anhemitonische) Pentatonik.

Erst hierauf folgen die Resultate einer tieferschöpfenden Forschung der Phonogramme der Monumbo, unter denen PöCH damals die meisten seiner Phonogramme aufgenommen hat. Auf eine Beschreibung des ethnographischen Milieus, hauptsächlich an Hand der von PöCH und VORMANN verschafften Angaben, folgt eine Übersicht über das, was bis jetzt über Musik und Tanz der Monumbo erschienen ist. Auch die Musikinstrumente (resp. Flöte, Grasquetsche, Quetschblase, Mundharfe, Felltrommel, Schlitztrommel) finden eingehende Behandlung. Ausführlich geht der Autor auf die merkwürdigen Maskentänze ein. Er weist (auf pp. 50-51 und weiter nochmals auf p. 65) auf die Möglichkeit hin, daß hier alte indonesische Einflüsse im Spiele sind. Dann folgt eine Besprechung der Texte und ihrer Eigentümlichkeiten. Es erweist sich unter anderem, daß auch bei den Monumbo „Flickvokale“, Duplikate, sporadische Reime und dergleichen, welche man in andern Teilen Neu-Guineas schon eher angetroffen hatte, zu finden sind.

Eine kurze Besprechung der verschiedenen Gewährsleute geht einer ausführlichen Abhandlung der musikalischen Gestalt voran. Es zeigt sich ferner, daß Fanfaren- und Treppen-Melodik hier nebeneinander vorkommen. Darauf folgt ein Kapitel über die Schlitztrommel-Aufnahmen, worin eine große Anzahl Rhythmen mit ihrer Bedeutung behandelt werden, und schließlich eine Reihe von Einzelheiten über das Monumbo-Flötenspiel an Hand des einzigen Flötenphonogramms, das sich in PöCHs Hinterlassenschaft befand. Zum Schluß werden noch die wenigen Phonogramme von der Insel Manam, Dallmannhafen und Berlinhafen, welche sich in der Kollektion PöCHs befinden, besprochen und analysiert.

Eine sehr ausführliche Bibliographie (308 Titel !) ist hinzugefügt worden, während Notenbeispiele in einem Anhang zusammengefügt worden sind.

Alles zusammen eine äußerst gewissenhafte Abhandlung, die ihrem Autor und gleichzeitig unserer Wissenschaft Ehre macht.

J. KUNST, Amsterdam.

**Verschueren J. en Meuwese C.** *Nieuw Guinea uw naam is wildernis*. 191 pp. in 8°. Met 2 kaarten en 17 foto's. Bussum (Holland) 1950. Uitgeverij PAUL BRAND, N. V. Prijs : kart. fl. 6.90.

In einer erfreulich lebensnahen und anschaulichen Art beschreiben hier die beiden Missionare ihre 1948 durchgeführten Erkundungsfahrten in dem unbekannten Fluß- und Sumpfgebiet zwischen dem Digul- und dem Eilanden-Fluß in Holländisch Neuguinea, die sie, nur von Eingebornen begleitet, unternahmen, um ein neues Missionsgebiet kennenzulernen. Ausgangspunkt war die Missionsstation Kepi am Mittellauf, bzw. die Regierungsstation Masin am Oberlauf des Obaa-Flusses, der ein Nebenfluß des Mappi ist. Wenn ich Text und Karte richtig gelesen habe (die besondere Art der Darstellung erschwert leider dem Leser den Überblick), sind drei verschiedene Expeditionen zu unterscheiden : 1. von seinem Oberlauf her einen unbekannten Fluß abwärts bis zu seiner Mündung ins Meer und dann den gleichen Weg zurück ; 2. vom Oberlauf her den Assuwe (= Kampong River) abwärts bis zu seinem Nebenfluß Purmi, diesen dann hinauf bis in dessen Quellgebiet, einen großen Sagosumpf, aus dem viele Flüsse nach allen Seiten ihren Anfang nehmen ; aus dem Sagosumpf weiter den Emogon (ebenfalls ein Nebenfluß des Assuwe) abwärts, dann auf dem Assuwe abwärts bis an und durch den Imoro (die schmale, bisher unbekannte Wasserstraße zwischen Assuwe und Eilanden-Fluß) und danach den Eilanden-Fluß aufwärts, bis auf dessen Nebenfluß Passuwe (= Wildeman River) in mehrtägiger Fahrt die Expedition wieder nach Hause gelangte ; 3. von Masin aus den Passuwe abwärts bis an seinen Unterlauf und auf dem gleichen Wege zurück. Die Entdecker gaben dem auf der ersten Expedition gefundenen Fluß, dessen Existenz bisher niemand geahnt hatte, den Namen „Königin-Juliana-Fluß“. Er ergießt sich mit einer Mündungsbreite von mehr als 500 Metern etwas nördlich von der Digulmündung ins Meer, nachdem er seine schmutzigen Wasser

vom Osten nach Westen durch menschenleere Sagosümpfe getrieben hat. Daß er vom Oberlauf her erforscht wurde, läßt die besondere Leistung der Entdecker aufleuchten da ein solcher Erkundungsweg grundsätzlich schwieriger ist als umgekehrt die Fahrt von der Mündung zur Quelle. Kürzlich hat das noch in einem analogen Beispiel OLIVIER DE BOUWEIGNES an der Erforschung des Kongo durch TUCKEY und STANLEY exemplifiziert (Zaire 5. 1951. 31 ff.). Auch Neuguinea selbst hat Parallelbeispiele. Ich erinnere nur an die Entdeckung und Erforschung des Ramu River in NO-Neuguinea.

Drei verschiedene Völkergruppen sind in diesem neu erschlossenen geographischen Raum zu unterscheiden: die Mappi-Leute, die Avio und die Manowé. Jede Gruppe hat viele Unterstämme. Die Mappi-Leute tragen diesen von den Weißen gegebenen Sammelnamen, der kein Stammesname ist, zu Unrecht, da sie nicht am Mappi, sondern vor allem an dessen Nebenfluß Obaa siedeln (p. 62). Sie besitzen eine ausgesprochen-typisch mutterrechtliche Kultur und sind die gefürchtesten Kopffjäger weit und breit. Wie mit einem scharfen Keil haben sie sich vom Süden aus in das Wohngebiet der Avio vorgeschoben. Die Avio (= Ajuu, Aujee) besetzen hier das größte Territorium. Auch sie haben Mutterrecht und Kopffjagd, doch erscheinen bei ihnen beide weniger als echt und bodenständig, denn vielmehr als eine nachäffende Übernahme von den Mappi her (p. 63 f.). Die Bewohner des Quellgebietes des „Königin-Juliana-Flusses“ nennen sich selbst Ogei, sind aber an der Flußmündung, wohin sie als Halbnomaden regelmäßig mit Kind und Kegel ihre Fahrten machen, um Fische zu fangen und Sagoraupen zu sammeln, unter dem gefürchteten Namen Tamario bekannt. Ob sie zu der Gruppe der Avio gehören oder ein selbständiger Stamm sind, ist noch nicht klar geworden. Die Manowé, Kannibalen schlimmster Art, siedeln am Unterlauf des Assuwe, Mittellauf des Eilanden River und Unterlauf des Passuwe. Obwohl die Kürze des Besuches genauere ethnographische Beobachtungen verunmöglichte, sind doch einige interessante Einzelheiten hie und da im Text zu finden, z. B. die etwas längere Beschreibung der Ogei (p. 52, 54, 105) und der mutterrechtlichen Kultur der Mappi-Leute (p. 64 ff.); die Verschiedenheit der Begrüßungssitten (bei den Avio: Umarmung mit Wangenreiben, p. 75, 139; bei den Manowé: Beschießung mit Pfeilen, Bestreuung mit rohem Sago, Fütterung mit Sagostücken unmittelbar in den Mund, p. 137 ff.); der Unterschied in der Bewertung der Schädel bei den Kopffägern (kultisch-magische Verehrung der Verwandten-Schädel mit Unterkiefer, während die gejagten Köpfe der Fremden mehr als „Jagdtrophäen“ gelten, p. 102 f.); der schauerhafte Anblick der massenhaft von den Manowé an den Bäumen am Imoro aufgehängten Knochen der verzehrten Tiere und Menschen (p. 147 f.); die interessante Individualcharakteristik eines großen Saggari-Mannes (Untergruppe der Avio, p. 125 f.) u. a. m. An Einzelheiten seien noch genannt: Bambustabakpfeifen (p. 116, Anm. 1), getrennte Männer- und Frauenhäuser (passim), Baumhäuser (p. 101), Aussetzen der Leiche in einem Kanu auf Bäumen bei den Mappi (p. 65), erotische Tänze (p. 144), Menschenknochenmark als Leckerbissen (p. 148), Tränengruß (p. 163), Rotangsäge als Feuerzeug (p. 173), Quinarzählweise bei den Avio (p. 186) u. a. m. Für eine 2. Auflage des Buches, die wohl bald notwendig sein wird, oder für eine Übersetzung ins Deutsche oder Englische, die wir dem wertvollen Buche dringend wünschen, darf ich wohl noch einige Verbesserungsvorschläge anmerken: 1. die allzu stark verkleinerte Karte (p. 6) ist nicht einmal mit der Lupe richtig zu lesen; es sollte auch der Verlauf der drei Expeditionen eingetragen sein; 2. die Schreibweise der Namen sähe ich gern in Text und Karte einheitlich, also z. B. nicht Dufo auf der Karte und Duvo im Text (p. 135) für das gleiche Volk; 3. die schönen Photos, besonders die häufigen „Volks-typen“, würden an ethnographischem Wert noch bedeutend gewinnen, wenn jeweils auch die Stammes- und Ortsnamen der Provenienz genau angegeben würden; 4. ein Sachindex wäre sehr erwünscht.

Alles in allem: ein einzigartiges Buch zweier Missionare, von dem man sich nicht losreißen kann, bis man auf der letzten Seite ist, und das doch bei der zweiten und dritten Lektüre noch immer wieder neue Feinheiten und Spannungen offenbart. Es ist schon so, wie G. L. TICHELMAN in seinem Vorwort über die Verfasser sagt: „En schrijven dat zij kunnen . . . !“ (p. 11).

GEORG HÖLTKE.



Mitchell S. R. *Stone-Age Craftsmen*. Stone Tools and Camping Places of the Australian Aborigines. 211 pp. in 8°. With 16 plates, 45 text figures and 1 map. Melbourne 1949. Tait Book Co. Pty. Ltd.

There exists an astonishingly large number of papers on Australian aboriginal stone implements, mostly monographs dealing with certain sites, implement types, or techniques, scattered in many periodicals and not always easily accessible for students outside Australia. This state of affairs made it very difficult indeed for cultural anthropologists or archaeologists abroad to obtain satisfactory information about the subject, all the more so as most, if not all, collections of Australian stone implements in other countries are incomplete while, on the other hand, there exists no detailed descriptive catalogue of the huge collections of stone implements stored in the leading museums of Australia. The situation improved considerably when F. D. McCARTHY, assisted by Mrs. ELSIE BRAMELL and H. V. V. NOONE, published his comprehensive survey entitled "The Stone Implements of Australia" (Memoir No. IX, Australian Museum, Sydney 1946; 94 pp., with many illustrations). McCARTHY's small volume is now the handbook which students of the subject have to study in the first place to acquire a command of Australian types, their terminology and distribution as far as it was known till 1946. The trouble with Australian stone implements — from the archaeological point of view — is the lack so far, with one exception, of an established stratification and, implicitly, a lack of coordination of human artefacts with palaeontological finds. The exception is the stratification at the Devon Downs, in the lower Murray valley, established by H. M. HALE and NORMAN B. TINDALE in the Records of the South Australian Museum (Adelaide 1930). HALE's and TINDALE's publication, then, is another classical contribution which should be carefully studied by prehistoric archaeologists. Thirdly, we possess at least two papers offering an outline on a universal scale of what was then known of the archaeology of Australia, viz., D. A. CASEY's and F. D. McCARTHY's papers published in the Proceedings of the Third Congress of Prehistorians of the Far East, Singapore 1938. Especially McCARTHY's well-illustrated comparison of the archaeology of Australia with that of Southeast Asia and Indonesia constitutes a stepping stone for the historical approach to our problems.

To the small number of these outstanding publications we may now add MITCHELL's book as another prerequisite for the student of the subject. The contents of the volume are indicated in the subtitle: Mr. MITCHELL here presents us with a technological treatise on the raw materials, types, and techniques of the aboriginal stone implements, mostly, though not entirely, of Victoria, western and southern New South Wales, and South Australia. Part II consists of a series of monographs on camping places in those areas and one (Wiluna) in Western Australia. Being by profession a metallurgist and mineralogist, the author is naturally interested in the rock materials in the first place. In discussing the various types of implements, therefore, Mr. MITCHELL always describes the raw material, a useful procedure for the student who may be able in this way to associate types with rock materials and localities. Following the theory of the late A. S. KENYON<sup>1</sup>, MITCHELL attributes a dominating rôle to the raw material: "Each and every tribe ... seemed to possess the knowledge and skill to fashion every kind of implement if they had the right material. We occasionally find knives and other implements typical of Central Australia in the Western District of Victoria where

<sup>1</sup> A. S. KENYON (1865-1943), some time Chairman of the State Rivers and Water Supply Commission of Victoria, subsequently, until his death, curator of the collection of archaeology at the National Gallery in Melbourne, was an engineer by profession but had acquired an astonishing command of archaeology, prehistory, ethnography and, in addition, numismatics. The experience of many decades as a field worker and student of aboriginal camping sites had made him the recognized authority on Australian aboriginal artefacts in his day. With D. STIRLING he published a classification of stone implements (Proceedings R. Soc. of Victoria 13. 1900. 2). Mr. S. R. MITCHELL, his friend and disciple, travelled and collected with A. S. KENYON during a period of thirty years, and the book here under review is dedicated to the memory of KENYON.

suitable stone to make them is found, suggesting that the kind of material largely governs the type of artefact" (p. 27).

Consequently, Mr. MITCHELL proposes a classification (pp. 27 f.) which is characterized by a dichotomy as follows: the first class consists of the "flaked stone implements" and thus the characteristic feature here is the manufacturing technique. The second category MITCHELL calls "chopping implements", which means that, here, the decisive feature is the purpose, or function. But the reason why types belong to either the first or the second category, or class, is, in both cases, the raw material. For category No. 1 it is "chiefly dense, fine-grained material, hard and compact, yet somewhat brittle, of sufficient homogeneity in its internal structure to break with a pronounced flat, conchoidal, or subconchoidal fracture, which can be controlled to a large degree during flaking". On the other hand, the "chopping implements" are supposed to be "made chiefly from hard, tough material of such a nature that the effective cutting-edge produced by flaking or chipping with or without grinding, will withstand considerable use by impact without fracturing". However, there does not seem to be a clear and unambiguous demarcation between those two main groups since, firstly, implements fitting the description of "chopping implements" (p. 28) exist which are of one of the materials described on p. 27 as typical of category No. 1, for example, quartzite; and, secondly, the manufacturing technique of category No. 2 is partly identical with that of the first class, i. e. flaking (comp. pp. 28, Classes A and B, and 65, 68).

The great value for the student of the book lies in its detailed — though sometimes, of course, hypothetical — account of the technical procedure apparently, or possibly, employed by the aborigines. The author has the gift of making his facts and theories admirably clear, and in this he is assisted by the excellent line-block drawings done by Miss GWEN WALSH (of the South Australian Museum, Adelaide). Most of the photographs, too, are good, whereby we may remember that it is extremely difficult to photograph stone implements satisfactorily.

Another great asset are the numerous descriptions of the localities visited by the author. In this way, the book is a reliable guide for future field workers, although all the sites are now, of course, no longer promising "hunting grounds" for collectors. At the time of KENYON's and MITCHELL's earlier research work, there were probably many undisturbed sites. The usual statistical lists of implement types, as they appear passim in the present book, provide full evidence of the relative frequency of types only if they refer to finds made at a hitherto untouched site. Unfortunately, in the southeastern corner of Australia more than anywhere else in the world, many aboriginal camp sites have been spoilt by amateur collectors even during the earlier decades of white settlement. Axe heads with distinct ground cutting edges were picked up, more primitive forms of axe heads were discarded as "blanks", while implements showing simpler trimming methods without grinding were completely ignored. In this way, the relative frequency of the various types became more and more unintelligible. Thus statistical lists of finds made in localities previously searched by others are, generally speaking, useless. Now it is a fact that, in southeastern Australia and also in other parts of the continent, altogether different stone implements, such as axe heads or adze blades with more or less ground and even polished surfaces, biface and uniface pebble implements without any trace of grinding, flaked implements showing striking resemblance to certain types of the European Palaeolithic, last but not least, microliths of a great variety of shapes have been, and may occasionally still be, found at the same locality, not unfrequently literally lying side by side. While Mr. MITCHELL recognizes the fact that, at least in one instance, a stratification of types has been established (see above), he formulates his own view as follows (p. 5):

"Nevertheless, contrary to the opinion of some ethnologists, the writer believes that the various types of aboriginal stone artefacts represent one industry and were in actual use up to the time of white occupation."

Actually, this view is not new but has been expressed before by A. S. KENYON, D. J. MAHONY, and BALDWIN SPENCER (compare F. D. MCCARTHY's article "The Pre-



historic Cultures of Australia" in: Oceania 19, 1949, pp. 305-319, especially 305 f.). MCCARTHY has shown (loc. cit. p. 306) that the arguments put forward by these authors are not convincing. Their view is still less conclusive to-day after the progress made in prehistoric archaeology by MENGHIN, VAN STEIN CALLENFELS, R. VON HEINE-GELDERN, VAYSON DE PRADENNE, and others. But it must be emphasized that S. R. MITCHELL's view, as quoted above from p. 5, is but incompletely reproduced and, therefore, misleading. As we find it on p. 5, it gives one the impression that the author simply reiterates the theory of the older generation of writers which can only be described as "the antihistorical school". Mr. MITCHELL, however, is anything but antihistorical, and it is perhaps clearer here to replace the word "historical" by the term "diffusionist" and thus to state that MITCHELL should not be classified as opposed to the idea of the diffusion of culture. His quotation from ELLIOT SMITH (p. 5) is only labelled as "significant", he does not yet accept ELLIOT SMITH's theory expressis verbis. We have to wait until we get to the end of the book, the description of the types found at Lake Illawarra in New South Wales (pp. 198 ff.). There, Mr. MITCHELL collected, in about five hours, three hundred and eight implements which he was able to divide into fourteen different categories. He concludes (p. 199): "The collection can be said to comprise very crude and primitive cutting and cleaving tools of a great variety of forms. Neolithic type edge-ground axes, transition types between flaked and pebble-axes and edge-ground axes; a few scraper forms and microlithic types, all derived from midden camps that appear to have been occupied by aborigines since the Postglacial Optimum about 4,000 years ago. At the time of the Postglacial Optimum, Lake Illawarra was an inlet of the sea. During the last recession of sea-level, sand accumulated along the present shoreline and was piled up into dunes. The midden camps were situated on these recent dunes, and there is no evidence that any of the implements found were made or used prior to the 15-20 feet rise of sea-level. *This would indicate that all these types belong to one mixed culture, probably brought to Australia since the last glaciation, when climatic conditions were favourable and when the land bridge between Australia and Asia was more extensive than it is at present*" (the italics are the reviewer's).

This suggestion is almost identical with ELLIOT SMITH's theory quoted on p. 5 where he speaks of different types of stone implements "found in South Africa, Australia and America associated with one another in the same deposit". "In other words, some movement of population must have begun after the introduction of the most recent of the series of industries thus represented and as it advanced, other more ancient methods that had lagged behind in more backward areas were added to the equipment of the wanderers, so that a collection of methods distinctive of widely different periods in the respective homes of their invention may simultaneously be introduced into some new region."

This is certainly an interesting historical ("diffusionist") theory. Its opposite would be the theory that the various types of implements (morphologically corresponding to types which are, elsewhere, typical of almost every period from the Mousterian to the Neolithic) were the work of different waves of immigrants or in any case indicated different (overlapping) cultures or cultural influences from outside after the population of Australia by the "aborigines". But one thing seems to be certain, namely, the fact that, without having learned the technique and without being familiar with the peculiar shape of a type of implement, nobody would have been able to fashion a conventionalized type even if the most suitable rock material were to hand. We cannot have it both ways: once we adopt the idea of diffusion from outside for the Australian stone implements, as the author suggests on p. 5 and expressly does on p. 199 f., then the theory of the material governing the type of artefact can only be maintained within the limits of the former theory but not by any means literally as a full-fledged evolutionism.

All this may suffice to show what a stimulating book it is.

LEONHARD ADAM, University of Melbourne.



**Mountford Charles P.** *Brown Men and Red Sand*. XV + 184 pp. in 8°. With 63 figures on plates and 1 map. 2nd Edition. Melbourne 1949. ROBERTSON & MULLENS, Ltd.

The author was the Australian representative on the International Arnhem Expedition, 1948, which was sponsored by the Australian Commonwealth Government, the National Geographic Society and the Smithsonian Institution, Washington. The present work deals with the Pitjendadjara (R. M. TRUDINGER: Pitjantjara; T. G. H. STREHLOW: Pitjentara), who live "astride the borders of South Australia, Central Australia and Western Australia". They are the westerly neighbours of the Aranda, and may fall under the collective name of Loritja. The material for the book was gathered prior to 1940.

In spite of the author's initial statement: "This book is not an anthropological treatise", it is nevertheless a rich and reliable collection of ethnological data about the Pitjendadjara. The book has been strongly criticized on account of its generalizations. But to reject it for that reason entirely would be rather extravagant. Granted some generalizing statements the book contains many concrete facts about the Pitjendadjara, and it is these which give it its special value. MOUNTFORD recounts many of the myths of these people, and embellishes them with a framework of more than sixty excellent photographs of the natives, their mountainous country, fauna and flora. A comprehensive index reveals the large amount of material contained in the book. The technical abilities of the aborigines, their social practices, camping and hunting habits, fertility and burial ceremonies, but especially their spiritual outlook have been well described from personal observation and interviews. This I was able to verify during an expedition which I made to their neighbors recently (1950).`

Two important mythological concepts of the Pitjendadjara have often been used in this book, the metaphysical *kuran* (p. 32 et al.), and the mythological *tjukurita* (p. 22 et al.). The author has translated the former as "life essence" and "soul of the dead". It may be a parallel to the *djala* of the Garadjari (west coast of Kimberley, W. A.), which I translated as "internal power, soul". This "power" is especially active in the *djalugor* or medicine man. I found it again among the Gogadja of the desert as *guran-ara* for "secret meeting place of the men", and among the Garadjari and their neighbors as a collective name for dangerous magic practices as conjurations and incantations. The other word *tjukurita* for "creation time" and mystical "ancestors" can be found not only here, in West Kimberley and in South Australia, but I discovered it even among the Pygmoid people of North Queensland for supernatural beings and the prehistoric dream-time, derived from *djur-*, *dju-*, "a long time ago", or "always".

It is interesting that the author found words of the same root for bull-roarer, *kulpidji* (p. 45), and for the evil spirit of the famous Ayers Rock, *kulpunya* (p. 81). The same root appears again among the distant westerly tribes in *gilbadji*, "circumcision", and in *yilbindj*, "incantation". All are synonyms derived from *galb-*, *gilb-*, cultural and ceremonial singing, chant. This fact again points to the cultural pressure radiating from Central Australia towards the west where this word is in manifold use.

MOUNTFORD again came upon the *Ninja*, mythological "Ice Men" (p. 64), first noted by SPENCER and GILLEN fifty years ago as *Nanja*, "ghosts". The Gogadja have a similar word *nindi* or *nindji*, "clever", and the natives of Dampier Land in the west have *Njin*, a subhero.

Like many another fieldworker, including the late Dr. H. NEKES and myself, the author has begun to doubt whether the hypothesis of the ignorance of physical paternity, first attributed to the Australians by BALDWIN SPENCER, is "quite so watertight" (p. 160) as he himself at first thought. He makes a distinction between the limited knowledge the natives have about procreation, which they consider relatively unimportant, and the more firmly accepted "philosophical belief" in magic conception on the ground of their legendary stories. Although I think MOUNTFORD could have come out in favour of a clearer knowledge of physical paternity among the Australians,

I must agree that he found a better explanation than e. g. A. LOMMEL in his "Notes on Sexual Behaviour and Initiation, Wunambal Tribe" (Oceania 20, 1950). On page 164 LOMMEL states: "There is in this case (sc. relation of fatherhood and pregnancy) no conscious knowledge of it, but a subconscious idea which expresses itself in dreams and symbols".

MOUNTFORD'S book was a helpful companion on my last expedition into the northern parts of the Great Sand Desert (1950). For instance, it gives a short paraphrase of a song chanted by the Pitjantjara when the dust of a grinding stone is blown as a fertilizing *kuran-ita* towards different trees: "*Utunda, utunda, natunda, natunda, iriwa*" (p. 145). It was immediately recognized by my Gogadja friends, who sang it back to me with certain changes, thus:

"*Natuntja, natuntja*  
*iriwara-na*  
*Natuntja.*"

"In that direction, in that direction  
you must go (fly) !  
In that direction."

They were unable to translate the chant correctly, and stumbled over *iriwara-na*, trying to identify it with *irawara*, "frontlet", instead of their own slightly modified verbal form (y)*ira-ni* or (y)*ara-wa*, "come" (imperative), or the Gogadja noun *i-wara* (= *iri-wara*), "road". But of still greater importance to me was the fact that the Gogadja were able to trace the path of the migration of this song. They stated positively that it had come to them through the hands of the Pitjendadjara, Ngalia, Walberi, Walmala (= The Naked), Lunggu, Djau and Walmadjeri, after passing through not less than eleven different places in Central Australia, Northern Territory and East Kimberley. This statement supplied me with the last link in that nearly 700-mile-long route of cultural exchange between the interior and the coast of the Indian Ocean which I had followed for so many years.

Ethnologists should indeed be grateful for this book, even if in the modest words of the author it be "not an anthropological treatise". Only those who have travelled over the barren mountains and "Red Sand" of the waterless spinifex plains of the interior of Australia can imagine the exhaustive research work that went into these attractive pages, not to mention the still greater difficulties of getting so much information from these kind but primitive and very secretive "Brown Men".

ERNEST AILRED WORMS.

**Kaufmann Carl Maria.** *Allah ist groß ! Erlebnisse und Begegnungen eines deutschen Forschers in einer entschwindenden Welt.* XVI + 552 pp. in 8°. Freiburg i. Br. (1950). HERDER. Preis: in Leinen geb. DM 12.—.

C. M. KAUFMANN, bekannt durch seine Arbeiten auf dem Gebiet christlicher Archäologie, besonders durch die Ausgrabung der Menasstadt in der Libyschen Wüste (1905-1908), bringt hier in einer Art Selbstbiographie (aber nicht chronologisch geordnet, sondern kaleidoskopartig bunt durcheinandergewürfelt), Erinnerungen aus seinem Leben, besonders aus seiner Forschertätigkeit in Ägypten. Die Darstellung holt zuweilen reichlich weit aus, und die Ausdrucksweise erscheint zuweilen gesucht, besonders in den Überschriften. Aber man läßt sich doch immer wieder von der behaglich breit dahinplätschernden Plauderei gefangennehmen und erfährt dabei manches Interessante aus der Archäologie und verwandten Wissenschaften, über Raubgräberei und Antikenfälschungen in Ägypten, ganz besonders aber über persönliche Begegnungen mit Vertretern einer nun schon längst dahingegangenen Generation von Gelehrten.

J. H.

**Schneider Wilhelm.** *Ehrfurcht vor dem deutschen Wort.* Lehre und Übung für jedermann. X + 356 pp. in 8°. 4. Auflage. Freiburg im Breisgau 1950. Verlag HERDER. Preis: in Ganzleinen DM 9.80.

Das Büchlein will ganz dem praktischen Leben dienen, der rechten Art zu lesen, zu reden und zu schreiben. Die Auflageziffer zeigt, daß es dabei den rechten Weg eingeschlagen hat.

A. B.

**Diner Helen.** *Seide.* Eine kleine Kulturgeschichte. 204 pp. in 8°. Mit 7 Abb. Meisenheim/Glan 1949. Westkultur-Verlag ANTON HAIN. Preis: DM 5.50.

Wer dieses Buch liest, wird in gefälliger Sprache, die etwas von chinesischer Anmut und Schalkhaftigkeit an sich hat, über alles unterrichtet, was chinesische Seide betrifft: über die Seidengöttin, den Seidenkultus, die Seidentiere, die Seidenraupen, die Seidenraupennahrung, Seidenpflege, Seidenleiden, Seidenstraßen, Seidenmenschen, den Seidenhandel, die Seidenländer und die Seidenwelt. Die Verfasserin hat ihre Aufgabe ziemlich ernst genommen und ihre Darstellung durch zahlreiche Quellen gut fundiert, wie die Seiten 193-204 beweisen. Mag die Art auch nicht streng wissenschaftlich sein, so ist sie doch volkstümlich-wissenschaftlich im guten Sinne, so daß auch ein Orientkenner einen Gewinn, zumindest einen Genuß mitnehmen wird.

D. S.

---



## Eingesandte Literatur — Publications received

Alle bei der Redaktion eingegangenen Bücher werden hier kurz angezeigt und in einer der folgenden Nummern nach Maßgabe von Zeit und Raum besprochen. Rezensionsexemplare sind unmittelbar an die Redaktion, nicht an Mitglieder des Anthropos-Institutes persönlich, zu senden. Unverlangtes wird nicht zurückgesandt. Für Tauschexemplare wird keine Verpflichtung zur Besprechung übernommen.

All books received by the Editor are here briefly indicated. They will be reviewed in one of the future numbers of "Anthropos", as time and space will allow. Review copies should be addressed directly to the Managing Editor. We assume no obligation to return any publications unasked for or to review exchange copies.

- Adam Leonhard** : Aboriginal Bark Paintings from Groote Eylandt. Sep. : Meanjin (Melbourne) 9. 1950. 189-190. Illustr.
- Araújo Alceu Maynard** : Dois divertimentos da festa do Divino Espírito Santo. Sep. : Trópico, Revista de Cultura e Turismo (São Paulo) 1. 1950. No. 5. 30-32.
- Bailey Flora L.** : Some Sex Beliefs and Practices in a Navaho Community. Reports of the Ramah Project, Report No. 2. (Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Harvard University, Vol. XL, No. 2.) 108 pp. in 4°. Cambridge, Mass. 1950.
- Baldus Herbert** : A nova série da „Revista do Museu Paulista“. Sep. : Trópico, Revista de Cultura e Turismo (São Paulo) 1. 1950. No. 2. 24-25.
- Barbosa A. Lemos** : A Auto de São Lourenço. Uma Peça Teatral de Anchieta em Tupi, Castelhanos e Português. Sep. : Verbum (Rio de Janeiro) 7. 1950. 201-247.
- — — Conversando com um índio fulniô. Sep. : Verbum (Rio de Janeiro) 7. 1950. 411-426.
- Barcatta Beda** : L'Apostolato dei Missionari Silvestrini nel Ceylon (1845-1883). Lo Scisma del Padroado nel Ceylon. (Excerptum ex Dissertatione ad gradum Doctoratus in Facultate Theologica Pontificii Instituti Academici S. Anselmi de Urbe assequendum conscripta.) 43 pp. in 8°. Uznach 1950. Tipografia Oberholzer.
- Behn Friedrich** : Vorgeschichtliche Felsbilder in Kareliden und West-Sibirien. (Berichte über die Verhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig. Philologisch-historische Klasse, Band 98, Heft 2.) 16 pp. in 8°. Mit 4 Tafeln. Berlin 1950. Akademie-Verlag.
- Bennyhoff J. A.** : Californian Fish Spears and Harpoons. (Anthropological Records, Vol. 9, No. 4.) pp. I-III + 295-337 in 4°. With 7 figures and 1 map. Berkeley and Los Angeles 1950. University of California Press.
- Berger Lucien A.** : Catalogues raisonnés de la Faune Entomologique du Congo Belge. Lépidoptères — Rhopalocères. I : Fam. Papilionidae. (Annales du Musée du Congo Belge, Tervuren, Belgique. — C : Zoologie. Série III (II), Vol. VIII, Fasc. 1.) pp. 1-104 in 2°. Avec 96 figures. Tervuren 1950.
- Berndt R. and C.** : Aboriginal Art in Central-Western Northern Territory. Sep. : Meanjin (Melbourne) 9. 1950. 183-188.
- Berve Helmut** : Griechische Geschichte. Band I : Von den Anfängen bis Perikles. Zweite, verbesserte Auflage. 328 pp. in 8°. Mit 2 Plänen im Text und 9 Tafeln. Freiburg im Breisgau 1951. Verlag Herder.
- Bibliothèque du Musée de l'Homme. Liste des publications périodiques reçues régulièrement à la Bibliothèque. 56 pp. in 4°. Supplément en appendice : 7 pp. Paris 1950.
- Bihang till Göteborgs Kungl. Vetenskaps- och Vitterhets-Samhälles Handlingar, 68 (1949). 75 pp. in 8°. Göteborg 1950. Elanders Boktryckeri Aktiebolag.

- Boone Olga** : Bibliographie Ethnographique du Congo Belge et des regions avoisinantes, 1945-1946. (Musée du Congo Belge, Tervuren, Belgique. Publications du Bureau de Documentation Ethnographique, Série I, Vol. V, Fasc. 1.) 202 pp. in 8°. Bruxelles 1950. Van Campenhout.
- Boxler Karl** : Mutter Charitas Brader. Eine große Schweizer Missionarin. XV + 301 pp. in 8°. Mit 1 Bildtafel. (s. l.) 1951. Buchdruckerei Gebr. Oberholzer, Uznach.
- Bratanić Branimir** : Uz problem doseljenja južnih Slavena. Nekoliko etnografsko-leksičkih činjenica. On the Problem of Immigration of the Southern Slavs to South-Eastern Europe. Some Ethnographic and Lexical Facts. (Sveučilište u Zagrebu Filozofski Fakultet. Zbornik Radova, Knjiga I. Godina 1951.) pp. 221-250 in 8°. Illustr. Zagreb 1951. Poseban Otisak.
- Bryan Kirk** : Flint Quarries — the Sources of Tools and, at the same Time, the Factories of the American Indian. (Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Harvard University, Vol. XVII, No. 3.) 40 pp. in 4°. With 21 figures. Cambridge, Mass. 1950.
- Cahiers de l'Afrique et l'Asie** : L'Evolution sociale du Maroc. d'Etienne Jean : Une Famille Marocaine. Villème Louis : L'Evolution de la Vie citadine au Maroc. Delisle Stéphane : Le Proletariat Marocain de Port-Lyautey. 230 pp. in 8°. Avec 6 planches et 1 carte. Paris (s. a.). Peyronnet & Cie.
- Chodźidło Theophil** : Die Familie bei den Jakuten. (Internationale Schriftenreihe für soziale und politische Wissenschaften. Ethnologische Reihe, Band 1.) 462 pp. in 8°. Mit 1 Karte. Freiburg in der Schweiz 1951. Paulusverlag.
- Cieslik Hubert** : Das Christen-Verbot in Japan unter dem Tokugawa-Regime. Sep. : Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft (Schöneck-Beckenried) 1950-51. 48 pp.
- de Cleene N., van Wing J., de Wilde L. O. J. en Nicaise J.** : Lezingen over de opvoeding der plattlandsbevolking in Belgisch-Kongo. (Kongo-Overzee Bibliotheek, VI.) 104 pp. in 8°. Antwerpen 1951. De Sikkel.
- Cohen Marcel** : Instructions d'enquête linguistique. 2<sup>e</sup> Edition revue et augmentée. Paris 1950. Institut d'Ethnologie.
- Comhaire-Sylvain Suzanne** : Food and Leisure among the African Youth of Leopoldville (Belgian Congo). (Communications from the School of African Studies, University of Cape Town, New Series No. 25.) 124 pp. in 4°. With 1 map. Cape Town 1950.
- Contribution à l'étude de l'Aïr**. (Mémoires de l'Institut Français d'Afrique Noire, No. 10.) 562 pp. in 4°. Avec figures, 22 planches et 1 carte. Paris 1950. Librairie Larose.
- Cook S. F. and Treganza A. E.** : The Quantitative Investigation of Indian Mounds. With Special Reference to the Relation of the Physical Components to the Probable Material Culture. (University of California Publications in American Archaeology and Ethnology, Vol. 40, No. 5.) pp. 223-262 in 8°. With 1 figure. Berkeley and Los Angeles 1950. University of California Press.
- Costa G.** : Ka Riti jong ka Ri laiphew Syiem. Ka bynta ka banyngkong. VI + 190 pp. ; Ka bynta ka ba-ar. VI + 160 pp. in 8°. Illustr. Shillong 1936-37. St. Anthony's College.
- Cruxent José M.** : Archaeology of Cotua Island, Amazonas Territory, Venezuela. Sep. : American Antiquity 16. 1950. 10-16. Illustr.
- Cuatrecasas José** : Contributions to the Flora of South America. Studies on Andean Compositae, I. Studies in South American Plants, II. (Fieldiana : Botany, Vol. 27, No. 1.) 113 pp. in 8°. Illustr. Chicago 1950. Chicago Natural History Museum.
- Cuisinier Jeanne** : Sumangat. L'Ame et son Culte en Indochine et en Indonésie. 268 pp. in 8°. Avec 16 planches. (s. l.) 1951. Gallimard.
- Curtius Ludwig** : Deutsche und antike Welt. Lebenserinnerungen. 531 pp. in 8°. Stuttgart 1950. Deutsche Verlags-Anstalt.
- Derrick R. A.** : The Fiji Islands. A Geographical Handbook. XVIII + 334 + XIX pp. in 8°. With 110 figures on plates, 4 tables and 140 maps and diagrams. Suva, Fiji (s. a.). The Government Printing Dept.
- Deydier Henri** : Contribution à l'étude de l'art du Gandhâra. Essai de bibliographie analytique et critique des ouvrages parus de 1922 à 1949. XXVIII + 325 pp. in 8°. Avec 1 planche et 4 cartes. Paris 1950. Librairie d'Amérique et d'Orient, Adrien-Maisonneuve.
- Dieterlen Germaine** : Essai sur la religion Bambara. (Bibliothèque de Sociologie Contemporaine.) XX + 240 pp. in 8°. Avec 6 planches et 17 figures in-texte. Paris 1951. Presses Universitaires de France.
- Dournes Jacques** : Dictionnaire Srê (Kôho) - Français. XXX + 269 + 13 pp. in 8°. Saigon 1950. Haut-Commissariat de France en Indochine. Ecole Française d'Extrême-Orient, Hanoi.
- Eberhard Wolfram** : Das Toba-Reich Nordchinas. Eine soziologische Untersuchung. VIII + 395 pp. in 8°. Leiden 1949. E. J. Brill.
- Ebner Carlos Borromeu** : Beiträge zur Musikgeschichte am Amazonas. Sep. : Missions-jahrbuch vom Kostbarsten Blute (Belem do Pará, Brasil) 1950. 65-77.



- Ebner Carlos Borromeu** : Viagem aos U.S.A. Sep. : Anais Missionarios do Preciosissimo Sangue (Belem do Pará, Brasil) 1950. 31 pp.
- — Xingutania, Indios e Historias do Xingú. Sep. : Anais Missionarios do Preciosissimo Sangue (Belem do Pará, Brasil) 1950. 23 pp. Illustr.
- — Zur Geschichte der Anthropologie. Sep. : Missionsjahrbuch vom Kostbarsten Blute (Belem do Pará, Brasil) 1950. 84-86.
- Ehrenfels U. R.** : South India and Assam : Striking Cultural Similarities ; The Khasi House and Village ; Khasi-Kerala ; Khasi Religion and Psychology ; What Khasi Culture Means to South Indian History ? Sep. : The Hindu 1950. 2 + 2 + 2 + 3 + 2 pp. Illustr.
- Exner Robert und Rutil Robert** : Von der Lichtwelle zum Farbbegriff. Ein Beitrag zu menschlicher Art. Sep. : S. A. S. (Bollettino del Comitato Internazionale per l'Unificazione dei Metodi e per la Sintesi in Antropologia Eugenica e Biologia, Bologna) 1949-50. No. 20-21. 84 pp.
- Fettweis Ewald** : Berührungspunkte der pythagoräischen Zahlenlehre mit dem Totemismus. Sep. : Zeitschrift für Philosophische Forschung (Meisenheim/Glan), Vol. V. pp. 179-196.
- Fieldiana : Geology, Vol. 10. 1950. No. 9, 10. Chicago Natural History Museum.
- Fieldiana : Zoology, Vol. 31. 1950. No. 36, 37, 38, 39. Chicago Natural History Museum.
- Filliozat Jean** : Projet d'exposition de l'œuvre linguistique et philologique des missions chrétiennes. Sep. : Supplément de Recherches et Débats, No. 13 : Ethnologie et Chrétientés, Bulletin No. 1. pp. 1-10.
- Fridh A. J.** : Etudes critiques et syntaxiques sur les variae de Cassiodore. (Göteborgs Kungl. Vetenskaps- och Vitterhets-Samhälles Handlingar. Sjätte Följden, Ser. A, Band 4, No. 2.) 99 pp. in 8°. Göteborg 1950. Wettergren & Kerbers Förlag.
- Friess Edmund und Gugitz Gustav** : Die Wallfahrten nach Adlwang im Lichte der Mirakelbücher (1620-1746). Eine volkswundlich-kulturhistorische Studie. (Buchreihe der Österreichischen Zeitschrift für Volkskunde. Neue Serie, Band 1.) 74 pp. in 8°. Mit 8 Abb. Wien 1951. Österreichischer Bundesverlag.
- Gadsby Verdun** : N. G.'s Photographic Problems. Sep. : Australasian Photo-Review, March 1951. 152-160.
- Gardet Louis et Anawati M.-M.** : Introduction à la théologie musulmane. Essai de théologie comparée. (Etudes de Philosophie Médiévale, Tome 37.) VII + 543 pp. in 8°. Paris 1948. Librairie Philosophique J. Vrin.
- von Geramb Viktor** : Die Rauchstuben im Lande Salzburg. Ein Beitrag zur Hausforschung der Ostalpenländer. (Veröffentlichungen des Institutes für Volkskunde, Salzburg, Band 4.) 50 pp. in 8°. Mit 21 Abb. und 2 Karten. Salzburg 1950. Otto Müller Verlag.
- Gifford E. W.** : Surface Archaeology of Ixtlan del Rio, Nayarit. (University of California Publications in American Archaeology and Ethnology, Vol. 43, No. 2.) pp. I-VIII + 183-302 in 8°. With 30 plates, 20 figures and 1 map. Berkeley and Los Angeles 1950. University of California Press.
- Giorgetti Filiberto** : Note di Musica Zande. Con trascrizioni musicali di uccelli, tamburi, xilofoni e canti Zande. 36 pp. in 8°. Verona 1951. Istituto Missioni Africane.
- Giot P.-R.** : Armoricaains et Bretons. Etude anthropologique. (Travaux de l'Institut d'Anthropologie Générale de la Faculté des Sciences de Rennes.) 159 pp. in 8°. Avec 36 figures. Rennes 1951.
- von Glasenapp Helmuth** : Vedānta und Buddhismus. (Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz. Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse, Jahrgang 1950, No. 11.) 18 pp. in 8°. Wiesbaden 1950. In Kommission bei Franz Steiner Verlag GmbH.
- Graf Georg** : Geschichte der christlichen arabischen Literatur. Band-III. : Die Schriftsteller von der Mitte des 15. bis zum Ende des 19. Jahrhunderts, Melchiten, Maroniten. (Studi e Testi, No. 146.) XXXIII + 525 pp. in 8°. Città del Vaticano 1949. Biblioteca Apostolica Vaticana.
- Graf Walter** : Die musikwissenschaftlichen Phonogramme Rudolf Pöchs von der Nordküste Neuguineas. Eine materialkritische Studie unter besonderer Berücksichtigung der völkerkundlichen Grundlagen. (Rudolf Pöchs Nachlaß, hrsg. von der Österreichischen Akademie der Wissenschaften in Wien. Serie B : Völkerkunde, II. Band.) 104 pp. in 4°. Mit 28 pp. Anhang mit Notenbeispielen. Wien 1950. Rudolf M. Rohrer.
- Harley George W.** : Masks as Agents of Social Control in Northeast Liberia. (Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Harvard University, Vol. XXXII, No. 2.) 45 pp. in 4°. With 16 plates. Cambridge, Mass. 1950.
- Hartmann Richard** : Islam und Nationalismus. (Abhandlungen der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Philosophisch-historische Klasse, Jahrgang 1945-46, No. 5.) 47 pp. in 4°. Berlin 1948. Akademie-Verlag.



- Hartmann Richard** : Zur Vorgeschichte des 'abbäsidischen Schein-Chalifates von Cairo. (Abhandlungen der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Philosophisch-historische Klasse, Jahrgang 1947, No. 9.) 10 pp. in 4°. Berlin 1950. Akademie-Verlag.
- Hennessey D. J. G.** : Green Aisles. A Story of the Jungles of Ceylon. 190 pp. in 8°. Illustr. Colombo 1949. Colombo Book Centre.
- Henninger Joseph** : Le Laïcat Missionnaire. A propos du Congrès Missionnaire International (Rome, 5 au 7 sept. 1950). Sep.: Nouvelle Revue de science missionnaire (Schöneck-Beckenried) 7. 1951. 56-63.
- — Spuren christlicher Glaubenswahrheiten im Koran. IX : Auferstehung und Weltgericht. Sep.: Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft (Schöneck-Beckenried) 6. 1950. 207-217 und 284-297.
- Hubschmid Johannes** : Ein etruskisch-iberischer Pflanzennamen. Sep.: Museum Helveticum 7. 1950. 221-226.
- Hummel Siegbert** : Namenkarte von Tibet. Karte + 5 pp. Text in 4°. Kopenhagen (s. a.). Ejnar Munksgaard.
- Huppertz J.** : Viehhaltung und Stallwirtschaft bei den einheimischen Agrarkulturen in Afrika und Asien. Sep.: Erdkunde (Bonn) 5. 1951. 36-51.
- Jensen Ad. E.** : Mythos und Kult bei Naturvölkern. Religionswissenschaftliche Betrachtungen. (Studien zur Kulturkunde, Band 10.) VII + 423 pp. in 8°. Wiesbaden 1951. Franz Steiner Verlag GmbH.
- — (Hrsg.): Mythe, Mensch und Umwelt. Beiträge zur Religion, Mythologie und Kulturgeschichte. Festschrift zum 50jährigen Jubiläum des Frobenius-Institutes (gleichzeitig Band IV der Zeitschrift „Paideuma“). 362 pp. in 4°. Illustr. Bamberg 1950. Meisenbach & Co.
- Jentgen P.** : Genèse de l'Hypothèque conventionnelle en Droit congolais. (Institut Royal Colonial Belge. Section des Sciences Morales et Politiques. Mémoires. — Collection in 8°. Tome XX, fasc. 2.) 133 pp. Bruxelles 1950.
- Kidder A. V.** : The Archeological Importance of Guatemala. Sep.: Smithsonian Report for 1949, pp. 349-358. With 6 plates. Washington, D. C. 1950.
- Klostermann R. A.** : Die slavische Überlieferung der Makariusschriften. (Göteborgs Kungl. Vetenskaps- och Vitterhets-Samhälles Handlingar. Sjätte Följden, Ser. A, Band 4, No. 3.) 56 pp. in 8°. Mit 1 Tafel. Göteborg 1950. Wettergren & Kerbers Förlag.
- Koninklijke Vereeniging Indisch Instituut. Negen en dertigste Jaarverslag 1949. 75 pp. in 4°. Met 4 platen. Amsterdam 1949.
- Koppers Wilhelm** : Evoluzionismo culturale. Teoria che interpreta secondo le leggi della evoluzione gli avvenimenti umano-sociali. Sep.: Enciclopedia Cattol. (Roma) 1950.
- Koren Hanns** : Pflug und Arel. Ein Beitrag zur Volkskunde der Ackergeräte. (Veröffentlichungen des Institutes für Volkskunde, Salzburg, Band 3.) 276 pp. in 8°. Mit 27 Abb. und 3 Karten. Salzburg 1950. Otto Müller Verlag.
- Kuhn Alwin** : Romanische Philologie. Teil I : Die romanischen Sprachen. (Wissenschaftliche Forschungsberichte. Geisteswissenschaftliche Reihe, Band 8.) 464 pp. in 8°. Bern 1951. A. Francke AG.
- Kühn Herbert** : Auf den Spuren des Eiszeitmenschen. 215 pp. in 8°. Mit 64 Abb. auf Tafeln, 44 Abb. im Text und 1 Karte. Wiesbaden 1950. Eberhard Brockhaus.
- Kunst J.** : De Inheemse Muziek in Westelijk Nieuw-Guinea. (Koninklijke Vereeniging Indisch Instituut. Mededeling No. XCIII. Afdeling Culturele en Physische Anthropologie No. 38.) 80 pp. in 8°. Met 33 Afb. Amsterdam 1950.
- Lagercrantz Sture** : Contribution to the Ethnography of Africa. (Studia Ethnographica Upsaliensia, I.) XIX + 429 pp. in 4°. With 69 maps and 97 figures. (s. l.) 1950.
- Lator St., Moreno M. M., Gabrieli Fr. e Rossi E.** : Cristianesimo e Islamismo. 53 pp. in 8°. Brescia 1949. Edizioni Morcelliana.
- Lett Lewis** : Sir Hubert Murray of Papua. 317 pp. in 8°. With 16 plates. London-Sydney 1949. W. Collins.
- van Lier R. A. J.** : The Development and Nature of Society in the West Indies. (Koninklijke Vereeniging Indisch Instituut. Mededeling No. XCII. Afdeling Culturele en Physische Anthropologie No. 37.) 19 pp. in 8°. Amsterdam 1950.
- Lindblom Gerhard** : Carved Initiation Sticks and Bows from Taveta, Kenya Colony. (Statens Etnografiska Museum. Smärre Meddelanden, No. 23.) 30 pp. in 8°. With 12 figures. Stockholm 1950.
- Liu Ch'eng-chao** : Amphibians of Western China. (Fieldiana : Zoology Memoirs, Vol. 2.) 400 pp. in 4°. With 11 plates, and 100 text figures. Chicago 1950. Chicago Natural History Museum.
- Lommel Andreas** : Die soziale und politische Umwälzung in Südostasien. Sep.: Saeculum (Freiburg-München) 1. 1950. 555-589.
- Lothrop Samuel Kirkland** : Archaeology of Southern Veraguas, Panama. (Memoirs of the Peabody Museum of Archaeology and Ethnology, Harvard University, Vol. IX, No. 3.) XI + 116 pp. in 2°. With 150 figures. Cambridge, Mass. 1950.

- Macbride J. Francis** : Flora of Peru. (Field Museum of Natural History. Botanical Series, Vol. XIII, Part 3, No. 3.) pp. 781-999. Chicago 1950.
- — Natural Landscapes of the United States. (Popular Series, Botany, No. 27.) 47 pp. in 8°. Illustr. Chicago 1950. Chicago Natural History Museum.
- Makemson M. W.** : The Book of the Jaguar Priest. A translation of the Book of Chilam Balam of Tizimin, with commentary by Maud Worcester Makemson. XI + 238 pp. in 8°. New York 1951. Henry Schuman.
- Malan B. D.** : The Middle Stone Age in the Eastern Transvaal and Swaziland. Sep. : South African Journal of Science (Johannesburg) 47. 1950. 146-150.
- Manker Ernst** : Menschen und Götter in Lappland. 217 pp. in 8°. Mit 64 Tafeln und 1 Karte. Zürich 1950. Morgarten Verlag, Conzett & Huber.
- Manuel E. Arsenio** : Chinese Elements in the Tagalog Language. With a Historical Introduction by H. Otley Beyer. XXV + 139 pp. in 8°. Manila 1948. Filipiniana Publications.
- Martin Paul S. and Rinaldo John B.** : Sites of the Reserve Phase, Pine Lawn Valley, Western New Mexico. (Fieldiana : Anthropology, Vol. 38, No. 3.) pp. 403-577 in 8°. With figures 144-222 and 3 tables. Chicago 1950. Chicago Natural History Museum.
- — Turkey Foot Ridge Site. A Mogollon Village, Pine Lawn Valley, Western New Mexico. (Fieldiana : Anthropology, Vol. 38, No. 2.) pp. 237-396 in 8°. With figures 79-143 and 4 tables. Chicago 1950. Chicago Natural History Museum.
- Maspero Henri** : Etudes historiques. Mélanges posthumes sur les religions et l'histoire de la Chine, III. (Publications du Musée Guimet. Bibliothèque de Diffusion, Tome LIX.) 270 pp. in 8°. Paris 1950. Civilisations du Sud, S. A. E. P.
- McCulloch Merran** : The Southern Lunda and Related Peoples, Northern Rhodesia, Angola, Belgian Congo. (Ethnographic Survey of Africa. — West Central Africa, Part I.) 110 pp. in 8°. With 1 map. London 1951. International African Institute.
- Melville Herman** : Taipi. Sguardo alla vita polinesiana. Traduzione e introduzione di Luigi Berti. (Biblioteca Moderna Mondadori, 176-177.) 280 pp. in 8°. (s. l.) 1951. Arnoldo Mondadori Editore.
- Montagu Ashley** : Statement on Race. XI + 172 pp. in 8°. New York 1951. Henry Schuman.
- Moser Hugo** : Deutsche Sprachgeschichte. Mit einer Einführung in die Fragen der Sprachbetrachtung. (CES-Bücherei, Band 19.) 177 pp. in 8°. Mit 6 Karten. Stuttgart 1950. Curt E. Schwab.
- Mountford Charles P.** : Brown Men and Red Sand. Journeys in Wild Australia. XV + 184 pp. in 8°. With 63 plates and 1 map. Second Edition. Melbourne 1949. Robertson & Mullens, Ltd.
- Movius Hallam L., Jr.** : Excavations at the Prehistoric Rock-Shelter of La Colombière. Sep. : Smithsonian Report for 1949, pp. 359-368. With 7 plates. Washington, D. C. 1950.
- Noss John B.** : Man's Religions. XI + 812 pp. in 8°. New York 1949. The MacMillan Company.
- Parmentier Henri** : L'art architectural hindou dans l'Inde et en Extrême-Orient. 255 pp. in 4°. Avec 271 figures. Paris 1948. Van Oest. Les Editions d'Art et d'Histoire.
- (**Parmentier Henri**) : Angkor. Guide. 189 pp. in 8°. Avec 49 plates et 4 plans. Saigon 1950. Albert Portail.
- Pearsall Marion** : Klamath Childhood and Education. (Anthropological Records, Vol. 9, No. 5.) pp. I-III + 339-351 in 4°. Berkeley and Los Angeles 1950. University of California Press.
- de la Peña M. T.** : Problemas Sociales y Económicos de las Mixtecas. (Memorias del Instituto Nacional Indigenista, Vol. II, Num. 1.) 182 pp. in 4°. Con 32 figuras y 2 mapas. México 1950.
- Petri Helmut** : Wandlungen in der geistigen Kultur nordwestaustralischer Stämme. Sep. : Veröffentlichungen aus dem Museum für Natur-, Völker- und Handelskunde in Bremen, Reihe B. 1950. 33-121.
- Plischke Hans** : Von Cooper bis Karl May. Eine Geschichte des völkerkundlichen Reise- und Abenteuerromans. 208 pp. in 8°. Mit 12 Bildtafeln. Düsseldorf 1951. Droste-Verlag.
- Première Conférence Internationale des Africanistes de l'Ouest. Comptes Rendus, Tome I. 531 pp. in 4°. Avec 18 planches et figures in-text. Dakar 1950. Institut Français d'Afrique Noire.
- Quadri Bruno** : Aufgaben und Methoden der onomasiologischen Forschung. (Dissertation der Universität Zürich.) XVI + 37 pp. in 8°. Winterthur 1950. Buchdruckerei Schönenberger & Gall A. G.
- Radcliffe-Brown and Forde Daryll** : African Systems of Kinship and Marriage. IX + 399 pp. in 8°. With 23 figures. London, New York and Toronto 1950. Published for the International African Institute by the Oxford University Press.



- Regamey C.** : Buddhistische Philosophie. (Bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie, No. 20-21.) 86 pp. in 8°. Bern 1950. A. Francke AG.
- Rommelaere André** : La Préparation au baptême dans les missions de l'Afrique noire. 26 pp. in 8°. Louvain 1950. Universitas Catholica Lovaniensis. (Sep. : Nouvelle Revue de science missionnaire 6. 1950. 127-135, 161-174.)
- Le Roux C. C. F. M.** : De Bergpapoea's van Nieuw-Guinea en hun Woongebied. Tweede Deel: pp. I-X + 485-1029 in 4°. Met 35 platen en 3 figuren in de tekst. Derde Deel: Met 118 platen en 4 kaarten. Leiden 1950. E. J. Brill.
- Royo y Gómez José** : Las Piedras de Tunja de Facativá y el Cuaternario de la Sabana de Bogotá. 14 pp. in 8°. Con 2 láminas. Bogotá 1950. Instituto Etnológico Nacional.
- Ryffel Heinrich** : Metabole Politeion. Der Wandel der Staatsverfassungen. Untersuchungen zu einem Problem der griechischen Staatstheorie. (Dissertation der Universität Bern.) 279 pp. in 8°. Bern 1949. Verlag Paul Haupt.
- Saller K.** : Volksmedizin und außerschulgemäße diagnostische und therapeutische Methoden. Band I. 213 pp. in 8°. Mit 12 Abb. Saugau (Württ.) 1951. K. F. Haug.
- Schefold Karl** : Orient, Hellas und Rom in der archäologischen Forschung seit 1939. (Wissenschaftliche Forschungsberichte. Geisteswissenschaftliche Reihe, Band 15.) 248 pp. in 8°. Mit 32 Abb. auf 8 Tafeln. Bern 1949. A. Francke AG.
- Schmidt Wilhelm** : Der älteste Mensch und die Sprache. Sep. : Syllogomena Biologica. Festschrift Kleinschmidt (Wittenberg) 1950. 379-386.
- Schneider Marius** : Los cantos de lluvia en España. Sep. : Anuario Musical (Barcelona) 4. 1949. 53 pp. Con figuras y ejemplos musicales.
- Schouteden H.** : De Vogels van Belgisch Congo en van Ruanda-Urundi. III : Columbiiformes, Cuculiformes, Psittaciformes. (Annales du Musée du Congo Belge, Tervuren, Belgique. — C : Zoologie. Série IV, Vol. II, Fasc. 3.) pp. 417-564 in 2°. Illustr. Tervuren 1950.
- Shirokogoroff S. M.** : A Tungus Dictionary. Tungus-Russian and Russian-Tungus. (Photogravured from the Manuscripts.) 258 pp. in 2°. Tokyo 1944. The Minzokugako Kyōkai, The Japanese Society of Ethnology.
- Simon Gottfried** : Die Welt des Islam und ihre Berührungen mit der Christenheit. 693 pp. in 8°. Gütersloh (1948). C. Bertelsmann Verlag.
- Smith Carlyle Shreeve** : The Archaeology of Coastal New York. (Anthropological Papers of the American Museum of Natural History, Vol. 43, Part 2.) pp. 95-200 in 4°. With 8 plates and 1 map. New York 1950.
- Steinmann Alfred** : Maske und Krankheitsbild. Gesichtsdarstellungen und Masken mit Krankheitssymptomen. Sep. : Ärztliche Monatshefte (Schwarzenburg, Schweiz) 5. 1949-50. 559-564. Mit 5 Tafeln.
- Steward Julian H.** (Ed.) : Handbook of South American Indians. Vol. 6 : Physical Anthropology, Linguistics and Cultural Geography of South American Indians. (Smithsonian Institution. — Bureau of American Ethnology. Bulletin 143.) XIII + 715 pp. in 8°. With 47 plates, 3 fig. and 18 maps. Washington, D. C. 1950.
- Strömberg Reinhold** : The Aeolus Episode and Greek Wind Magic. (Acta Universitatis Gotoburgensis 56. 1950. No. 3.) 16 pp. in 8°. Göteborg 1950.
- Trnka B.** : A Tentative Bibliography. With an Introduction by Marcel Cohen. (International Permanent Committee of Linguists. Publication of the Committee on Linguistic Statistics.) 22 pp. in 8°. Utrecht-Brussels 1950. Spectrum Publishers.
- Union Française**. Revue du Monde Nouveau (Paris) 1950. No. 2. 116 pp. in 4°. Illustr.
- van der Veen H.** : Tae' (Zuid-Toradjasch) - Nederlandsch Woordenboek met Register Nederlandsch-Tae'. Uitgegeven door het Koninklijk Instituut voor de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië. XXIII + 930 pp. in 8°. 's-Gravenhage 1940. Martinus Nijhoff.
- Wahle Ernst** : Studien zur Geschichte der prähistorischen Forschung. (Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse, Jahrgang 1950, 1. Abhandlung.) 178 pp. in 8°. Heidelberg 1950. Carl Winter.
- Weisgerber Leo** : Die Entdeckung der Muttersprache im europäischen Denken. (Schriften der Gesellschaft für Deutsche Sprache, Heft 1.) 152 pp. in 8°. Lüneburg 1948. Heliand-Verlag.
- — Von den Kräften der deutschen Sprache : I. Die Sprache unter den Kräften des menschlichen Daseins, 49 pp. ; II. Vom Weltbild der deutschen Sprache, 231 pp. ; III. Die Muttersprache im Aufbau unserer Kultur, 265 pp. ; IV. Die geschichtliche Kraft der deutschen Sprache, 256 pp. in 8°. Düsseldorf 1949-50. Pädagogischer Verlag Schwann.



## Zeitschriftenschau — Review of Reviews

### **Acta Geographica** (Paris). 1950.

13. **Larnaude M.**, Pasteurs et agriculteurs dans le Rouanda-Ouroundi. — **Fraisse A.**, Voyages d'autrefois au Laos. — 14-15. Reconnaissances et explorations dans l'Amérique Equatoriale.

### **Acta Linguistica** (Copenhague). 6. 1950. 1.

**Nehring Alfons**, The Problem of the Linguistic Sign. — **Johansen Svend**, Glossematics and Logistics. — **Brandenstein Wilhelm**, Phonologische Bemerkungen zum Altgriechischen.

### **Acta Orientalia** (Havniae [København]). 21. 1950. 1.

**Morgenstierne Georg**, Sten Konow 1867-1948. — **Kramers J. H.**, Une tradition à tendance manichéenne. — **Gonda J.**, Sanskrit *bhaginī* „sœur“. — **Pedersen Johs.**, The Phoenician Inscription of Karatepe.

### **Acta Tropica** (Basel). 8. 1951. 1.

**Holas B.**, Sur l'utilisation rituelle des statuettes funéraires au Royaume de Krinjabo (Côte d'Ivoire).

### **Aequatoria** (Coquilhatville). 13. 1950.

3. **van Caeneghem R.**, Aanvullingen bij een tonologische Studie. — **Vanneste M.**, De Ceno of Wraakgeest bij de Alur. — 4. **Bogaerts H.**, Het Spel in onze Koloniale Scholen. — **Costermans B. J.**, Zwangerschap en Geboorte bij de Mamvu-Mangutu. — **Nzeze Honoré**, Note sur les Pagabete. — **de Witte**, Over het Kesakata.

### **Africa** (London). 21. 1951.

1. **Tew Mary**, A Form of Polyandry among the Lele of the Kasai. — **Zahan D.** and **de Ganay S.**, Etudes sur la Cosmologie des Dogon et des Bambara du Soudan Français. — **Meyerowitz Eva L. R.**, Concepts of the Soul among the Akan of the Gold Coast. — **Williams F. Lukyn**, Ankole Folk Tales. — **Bascom William R.**, Yoruba Food. — **Parrinder E. G.**, Ibadan Annual Festival. — Current Researches in African Ethnology and Linguistics. — 2. **Jeffreys M. D. W.**, The Winged Solar Disk or Ibo It Si Scariification. — **Evans-Pritchard E. E.**, Some Features and Forms of Nuer Sacrifices. — **Tew Mary**, A Further Note on Funeral Friendship. — **Bascom William**, Yoruba Cooking.

### **African Studies** (Johannesburg). 9. 1950. 4.

**Jeffreys M. D. W.**, Age-Groups among the Ika and Kindred People. — **Zier-vogel D.**, A Swazi Translation of 1846. — **White C. M. N.**, Notes on the Political Organization of the Kabompo District and its Inhabitants. — **Pitje G. M.**, Traditional Systems of Male Education among Pedi and Cognate Tribes.

### **American Anthropologist** (Menasha, Wisc.). 53. 1951. 1.

**Beals Ralph L.**, Urbanism, Urbanization and Acculturation. — **White Leslie A.**, Lewis H. Morgan's Western Field Trips. — **Stewart T. D.** and **Newman Marshall T.**, An Historical Résumé of the Concept of Differences in Indian Types. — **Radcliffe-**

**Brown A. R.**, Murging Social Organization. — **Dozier Edward P.**, Resistance to Acculturation and Assimilation in an Indian Pueblo. — **Hallowell A. I.**, Frank Gouldsmith Speck, 1881-1950.

**Archives suisses d'Anthropologie générale** (Genève). 15. 1950. 2.

**Gloor Pierre-André**, Recherches anthropologiques en Palestine méridionale. I. Enquête sur les Arabes. — **Nicod Henri**, La consultation de l'araignée (et celle du „kueke"). — **Lobsiger-Dellenbach Marguerite** et **Georges**, Trois bambous gravés de Nouvelle-Calédonie.

**Archives suisses des traditions populaires** (Bâle). 46. 1950. 3-4.

**Wildhaber Robert**, Schneckenzeit und Schneckenzeit. — **Röhrich Lutz**, Der gegenwärtige Stand der Volkskunde in Deutschland.

**Bijdragen tot de Taal- Land- en Volkenkunde** ('s-Gravenhage).

106. 1950. 3-4. **Dunselman Donatus**, Bijdrage tot de kennis van de taal en adat der Kendajan-Dajaks van West-Borneo. — **Middelkoop P.**, Proeve van een Timorese grammatica. — 107. 1951. 1. **Franken Ds. J. H.**, Het feest van Djajaprana te Kallanget. — **Drewes G. W. J.**, Sjamsuddins onvinbare Sjarh Ruba'i Hamza al-Fansuri. — **Cense A. A.**, Enige aantekeningen over Makassaars-Boeginese Geschiedschrijving. — **Fischer H. Th.**, Makassaarse verwantschapstermen. — **Kuiper F. B. J.**, Naar aanleiding van de Gouden Kiem.

**Boletín Bibliográfico** (São Paulo). 14. 1950.

**Schaden Egon**, Recentes contribuições à antropologia brasileira. — **Cordeiro Cruz**, Notas lingüísticas. — **Voigtlaender Maria Leonor**, Bibliografia da história da literatura brasileira.

**Boletín de Arqueología** (Bogotá). 3. 1951. 1-6.

**Reichel-Dolmatoff Gerardo y Alicia**, Investigaciones Arqueológicas en el Departamento del Magdalena.

**Boletín del Museo de Motivos Populares Argentinos** José Hernández (Buenos Aires). 2. 1950. 13.

**Reyes Víctor M.**, Plan para un estudio general de las artes populares.

**Bollettino della Società Geografica Italiana** (Roma). Serie VIII.

3. 1950. 6. **Caraci Giuseppe**, Cristoforo Colombo ed i viaggi dei Normanni. — 4. 1951. 1-2. **Gribaudo Dino**, I moderni orientamenti della geografia antropica ed i loro riflessi nel campo della geografia economica. — **Bianchini Mario**, La geografia della manioca. — **Mussio Giovanni**, Contributo alla topografia e alla toponomastica del distretto di Kangra e dello stato di Chamba (Punjab). — **Riccardi Mario**, Alcune notizie sulle condizioni economiche postbelliche delle Filippine.

**Bulletin de la Société Neuchâteloise de Géographie** (Neuchâtel). 55. 1949-51. 1. (N. S. No. 8).

**Métraux Alfred**, L'habitation paysanne en Haïti. — **S. Pauline-Marie**, Le Tissage dans la vie féminine au Mzab. — **Voita Maurice**, Les Babingas. — **Métraux Alfred**, Race et Civilisation. — **Laviosa Zambotti Pia**, Les rapports entre la paléontologie et l'ethnologie. — **Graf R.**, L'ethnologie en URSS. — **Znamierowska-Prüffer Maria**, L'ethnologie en Pologne.

**Bulletin de la Société Préhistorique Française** (Paris). 47. 1950.

6-8. **Antoine M.**, En Prévision d'une Commission Internationale de Terminologie Préhistorique. — **Peyrony D.**, La sculpture rupestre préhistorique dans la province préhistorique des Eyzies. — **Charbonnier Olivier**, Une petite station acheuléenne de l'Indre, et son outillage en roche des chailles oxfordiennes. — **Arambourg C.**, Traces possibles d'une industrie primitive dans un niveau Villafranchien de l'Afrique du Nord. — **Abbé Breuil**, Lascaux. — 9-10. **Lhote Henri**, Au sujet de l'objet préhistorique énig-

matique en T ou en Y. — **Mauduit J. A.**, Recherches paléolithiques en Yougoslavie depuis la guerre. — **Lafanèche R.**, Un atelier paléolithique à l'Oued el Khemis (Basse-Moulouya). Relevé des gisements préhistoriques de la Basse-Moulouya. — **Dayet Maurice**, Note sur quelques enceintes du Comté de Tipperary (Irlande).

### Bulletin de l'Institut Français d'Afrique Noire (Dakar).

10. 1948. **Rouch J.**, Chasse à l'Hippopotame au harpon. — **Corbeil R.**, **Mauny R.** et **Charbonnier J.**, Préhistoire et protohistoire de la presqu'île du Cap-Vert et de l'extrême Ouest africain. — **Leriche A.** et **Ould Hamidoun Mokhtar**, Notes sur le Trâza, essai de géographie historique. — **Lem F. H.**, Le culte des arbres et des génies protecteurs du sol au Soudan français. — **Louis-Marie de Saint-Joseph**, Fables et contes maures, les histoires de chacal. — **Leroux H.**, Animisme et Islam dans la subdivision de Maradi (Niger). — 13. 1951. 1. **Mauny R.**, Poteries néolithiques du Cap Vert (Sénégal). — **Mauny R.**, Un âge du cuivre au Sahara occidental. — **Monod Th.** et **Capit. Cauneille**, Nouvelles figurations rupestres de chars au Sahara occidental. — **Monod Th.**, Peintures rupestres du Zemmour français (Sahara occidental). — **Féral G.**, Notes sur la morphologie du verbe dans le dialecte Hassane.

### Bulletin der Schweizerischen Amerikanisten-Gesellschaft (Genève). 1950. 1. (Société Suisse des Américanistes.)

**Dietschy Hans**, Zur Deutung eines zapotekischen Goldschmucks.

### Bulletin des Juridictions Indigènes et du Droit Coutumier Congolais (Elisabethville).

18. 1950. 12. **Possoz E.**, Un argument géographique. — **d'Orjo de Marchovette E.**, Notes sur les funérailles des Chefs Ilunga Kabale et Kabongo Kumwimba. — Historique de la chefferie Kabongo. — Historique de la chefferie Kongolo. — 19. 1951. 1. **d'Orjo de Marchovette E.**, Histoire de la chefferie Kongolo. — **Sohier Jean**, Du principe légaliste en droit pénal coutumier congolais.

### Bulletin des Séances de l'Institut Royal Colonial Belge (Bruxelles). 21. 1950.

2. **Moeller de Laddersous A.**, La naissance des Mythes. — **Hulstaert G.**, Les langues indigènes peuvent-elles servir dans l'enseignement ? — 3. **Jadot J.**, Le théâtre de marionnettes au Congo belge. — **Burssens A.**, Notice sur l'emploi des signes typographiques en linguistique congolaise. — **Dellicour F.**, A propos de la Biographie Coloniale Belge. — **Heyse Th.**, Complément bibliographique concernant la documentation générale sur le Congo et le Ruanda-Urundi. — **Olbrechts F.**, Découverte de deux statuettes d'un grand sous-style Baluba. — **Rubbens A.**, L'épanouissement des Institutions judiciaires au Congo belge.

### Bulletin of the School of Oriental and African Studies (London). 13. 1950. 3.

**Guillaume Alfred**, Christian and Muslim Theology as Represented by Al-Shahrastānī and St. Thomas Aquinas. — **Serjeant R. B.**, Materials for South Arabian History. — **Arberry A. J.**, New Materials on the Ṭabaqāt al-Shu'arā' of al-Jumāhī. — **Rice D. S.**, The Brasses of Badr al-Dīn Lu'lu'. — **Duchesne-Guillemin J.**, Yasna 45 and the Iranian Calendar. — **Henning W. B.**, A Pahlavi Poem. — **Bailey H. W.**, The Tumshuq Karma-vācānā. — **Shafer Robert**, Studies in the Morphology of Bodic Verbs. — **Barnett K. M. A.**, A Transcription for Cantonese. — **Firth J. R.** and **Adam H. J. F.**, Improved Techniques in Palatography and Kymography.

### Bullettino di Paletnologia Italiana (Roma). N. S. 8. 1947-50. 3.

**Galli E.**, Nuove scoperte nella necropoli neolitica di „Fonte Noce“ presso Recanati. — **Acanfora M. O.**, Materiale delle Conelle di Arcevia: industria litica. — **Penna R.**, La stazione del Castellaro di Gottolengo Bresciano: note ed appunti. — **Fogolari G.**, Asce di bronzo del territorio vicentino. — **Annibaldi G.**, Spada di bronzo con fodero, dell'età del ferro, di guardia del Vomano. — **Barocelli P.**, L'ultimo decennio di studi preistorici in Italia: discussioni, problemi, bibliografia.

### Ciba-Rundschau (Basel). 1951.

95. **Henschen I.**, Schwedische Bauerntextilien: Das Wesen der schwedischen Textilkunst. Schwedens volkstümliche Textilien. Vom Ursprung der Muster. Die Webtechniken. Rohstoffe und Geräte. — 96. **Bally W.**, Kautschukpflanzen. Die Entdeckung des Kautschuks. Die Erfindung der Mastikation und Vulkanisation. Die Entwicklung der Kautschukproduktion.



**Cuadernos de Estudios Africanos (Madrid). 1951. 13.**

**Mostaza Bartolomé**, Discurso sobre la continentalización de Eurafrica. — **Cola Alberich Julio**, Repercusiones sociológicas de la ruptura del equilibrio natural en la vegetación africana. — **Cordero Torres José María**, Marruecos. La Unión Francesa y España. — **Gil Benumeña Rodolfo**, Resumen actual de la Liga Árabe en su momento central. — **Mohammed Ibn Azzuz Haquim**, Las Yemaas o colectividades indígenas de la Zona.

**Ethnos (Stockholm). 15. 1950. 3-4.**

**Unkrig W. A.**, Der Regen, der den Lotosblütenmund der Frommen voll erschließt. — **Linné S.**, Dental Decoration in Ancient Mexico. — **Hirschberg Walter**, Urgeschichtliche Regenkultplätze? — **von Sicard Harald**, Zur Frage der Ambar. — **Lundman Bertil**, Einige Grundzüge der jetzigen Anthropologie Afrikas. — **Phillipps W. J.**, Maori „Bird Calls“ or „Whistles“. — **Linné S.**, Radiocarbon Dates. Dating Specimens by Means of the Carbon ( $C^{14}$ ) Method.

**Etudes Guinéennes (Conakry). 1950.**

5. **Mengrelis Th.**, Contes de la Forêt. — 6. **Houis M.**, Contes Baga (Dialecte du Koba). — **de Lestrang M.**, Les Sarankolé de Badyar, technique de teinturiers.

**Folk-Lore (London). 61. 1950.**

3. **Eisler Robert**, The Passion of the Flax. — **Kingsbury J. B.**, The Last Witch of England. — 4. **Davidson Hilda R. Ellis**, The Hill of the Dragon. — **Daiken Leslie H.**, Children's Games: A Bibliography.

**Folklore Studies (Peking). 9. 1950.**

**Eiichiro Ishida**, The Kappa Legend. A Comparative Ethnological Study on the Japanese Water-Spirit Kappa and Its Habit of Trying to Lure Horses into the Water. — **Heissig Walther**, A Contribution to the Knowledge of Eastmongolian Folkpoetry. — **Noboru Niida**, The Industrial and Commercial Guilds of Peking and Religion and Fellow-countrymanship as Elements of their Coherence. — **Eder Matthias**, Gedanken zur Methode der chinesischen Volkskundeforschung.

**Forschungen und Fortschritte (Berlin). 26. 1950.**

11-12. **Schmidt-Ott Friedrich**, Gemeinschaftsordnung. — **Niebling Georg**, Zum Kult des Genius und der Laren. — **Erdmann Kurt**, Griechische und achaemenidische Plastik. — **Schmökel Hartmut**, Zur Vorgeschichte des Alphabets. — 13-14. **Jacobeit Wolfgang**, Zur Altersfrage des Jochs in Mitteleuropa. — **Stechow Eberhard**, Santorin-Katastrophe und „Ägyptische Finsternis“. — **Heberer Gerhard**, Der Fluor-Test und seine Bedeutung für das „Präsapiens“-Problem.

**Hespéris (Paris). 36. 1949. 1-2.**

**Herber J.**, Notes sur les tatouages au Maroc. — **Mauny R.**, Autour d'un texte bien controversé: le „pérille“ de Polybe (146 av. J.-C.). — **Paris P.**, Voile latine? Voile arabe? Voile mystérieuse. — **Jacques-Meunié Dj.**, Greniers collectifs. — **Vajda G.**, Un recueil de textes historiques judéo-marocains. — **Monteil V.**, Notes sur la Toponymie, l'Astronomie et l'Orientation chez les Maures.

**Ibla (Tunis).**

13. 1950. 4. (52.) **Lecuyer E.**, Les Métiers Constantinois à l'Epoque des Beys. — **Louis A. et Charmetant L.**, La cueillette de l'alfa. — **Dornier P.**, Le recours aux Oualis dans les campagnes de la Tunisie du Nord. — **Zerrouki M.**, Le mouton de l'Aïd Kebir. — 14. 1951. 1. (53.) **Demeerseman A.**, „Tunisie Nouvelle“: problèmes social et culturel, perspectives d'avenir rôle des élites. — **Azemni A.**, La famille algérienne devant les problèmes sociaux modernes. — **François S. M.**, Politesse féminine kabyle, aspects religieux, aspects superstitieux, les cadeaux, l'hospitalité. — **Boris G.**, Le chameau chez les Marazig (Sud Tunisien). Notes lexicographiques présentées par J. Quémeneur. — **Ben Hadji Serradj M.**, Pages de folklore tlemcénien: Le retour du printemps. — **M. B. S. et A. L.**, Quelques dictons sur le printemps et les mois de mars et d'avril.

**Journal de la Société des Américanistes (Paris). N. S. 39. 1950.**

Aubert de la Rüe E., Quelques observations sur les Oyampi de l'Oyapock (Guyane Française). — Barlow L. Roberto, Una nueva lámina del mapa Quinatzin. — Bouteiller Marcelle, Don chamanistique et adaptation à la vie chez les Indiens de l'Amérique du Nord. — Dávalos Hurtado E., Datos antropológico-físicos de la región de Icaño de Santiago del Estero. — Empereur J., Evolution démographique des Indiens Alakaluf (mission de L. Robin et J. Empereur 1946-48). — Levi-Strauss Claude, Documents Rama-Rama. — Nimuendajú Curt, Reconhecimento dos rios Içana, Ayari e Uaupés. — Reichel-Dolmatoff Gerardo y Clark Alexander L., Parentesco, parentela y agresión entre los Iroka. — Reichlen Henry, Mutilations dentaires sur des crânes indiens de Tocarij (Bolivie). — Reichlen Henry et Paule, Recherches archéologiques dans les Andes du Haut Utcubamba. — Rivet Paul et Cesáreo de Armellada, Les Indes Motilones.

**Journal de Psychologie (Paris). 43. 1950. 4.**

David M., Ecriture et action. — Paulme D., Fautes sexuelles et „premiers morts“ dans une société africaine (Kissi de la Guinée française).

**Kongo-Overzee (Antwerpen). 16. 1950. 5.**

Stappers L., Bandala-Mumba, vrouwen van gezagdragers bij de Baamilembwe. — Possoz E., Ethnologie et méthode. — van Thiel H., Lingombe-Vertelsel. — de Boeck L. B., De tonologie der naamwoorden te Ebuku. — Hulstaert G., Taaleenmaking in het Mongogebied. — Stappers L., Nsompò, het Aqua lustralis bij de Baamilembwe.

**L'Anthropologie (Paris). 54. 1950. 5-6.**

Bordes François, L'évolution buissonnante des industries en Europe occidentale. Considérations théoriques sur le Paléolithique ancien et moyen. — van Riet Lowe C., L'âge et l'origine des peintures rupestres d'Afrique du Sud. — Faublée Marcelle et Jacques, Pirogues et navigation chez les Vezo du Sud-Ouest de Madagascar.

**La Revue de Géographie Humaine et d'Ethnologie (Paris). 1. 1948-49.**

3. Dresch Jean, Villes congolaises, Etude de Géographie urbaine et sociale. — Lebeuf J.-P. et Masson Detourbet A., Art d'Afrique ? — Pervès Maurice, Parmi les Fang de la Forêt équatoriale : le Jeu de l'Abbia. — Leroi-Gourhan André, Cinéma et Sciences humaines. Le film ethnologique existe-t-il ? — Lefranc Robert, Le film et l'enseignement de la Géographie humaine. — Haudricourt André G., Relations entre gestes habituels, forme des vêtements et manière de porter les charges. — Exemples de la marque géographique des faits religieux. — Meuvret Jean, Problèmes posés : Economie rurale et structure agraire traditionnelles, questions en suspens. — 4. Savornin André, La Géographie de l'Energie Atomique. — Guiart Jean, Les boomerangs d'Australie. — Lelong M.-H., La route du Kola. — Richard-Molard J., Démographie et structure des sociétés négro-peul. Parmi les hommes libres et les „serfs“ du Fouta-Dialon. — Lefevre Raymond, Cacao et Café, cultures „révolutionnaires“. L'évolution des peuples de la Forêt. — Festy Jacques, Maisons de terre et de pierre, toits de joncs et de tuiles dans le Marais Breton (Vendée). — Cayla Alfred, Types de toits et pigeonniers dans l'habitation rurale du Quercy. — Prat Henri, La transhumance des machines agricoles aux Etats-Unis.

**Le Bulletin des Missions (Saint-André-lez-Bruges).**

24. 1950. 3-4. de Meerseman A., Exigences modernes de l'éducation tunisienne. — Vauthier R., La mystique persane. — Le Brun Keris G., Une expérience concluante : le centre pilote de Bangui. — 25. 1951. 1. Grootaers W.-A., Bouddhisme et Christianisme en Chine. — Lebrun-Keris G., Problèmes agricoles en A. E. F. — Yang T., La littérature chinoise et les Missions.

**Le Muséon (Louvain). 63. 1950. 3-4.**

van Lantschoot Arn., Révélations de Macaire et de Marc de Tarmaqā sur le sort de l'âme après la mort. — Vööbus A., The Oldest Extant Traces of the Syriac Peshitta. — Tarchnišvili M., Les récentes découvertes épigraphiques et littéraires en géorgien. — Beeston A. F. L., Notes on Old South Arabian Lexicography. — Philby H. StJ. B., Note on the Last Kings of Saba.

**Les Musées de Genève (Genève). 8. 1951.**

1. O'Reilly Patrick, Deux souvenirs tahitiens du Musée d'Ethnographie. — 2. Rusillon Jean, A propos d'une nouvelle acquisition de notre musée. — 3. Jubilé du Musée d'ethnographie. — Pittard Eugène, Les origines du Musée d'ethnographie. — Pittard Eugène, Le Musée d'ethnographie centre d'humanisme. — Pittard Eugène, Exposition d'argenterie hispano-américaine à l'époque coloniale.

**Lingua (Haarlem, Holland). 2. 1950. 4.**

Grégoire Antoine, La renaissance scientifique de la linguistique enfantine. — Serech Jury, Phonema Errans. — Matthews W. K., Characteristics of Micronesian. — Verburg P. A., The Backgrounds to the Linguistic Conceptions of Bopp.

**Man (London). 51. 1951.**

1-39. The Gold Mask of King Kofi of Ashanti. — Myres John, The Origin of MAN. — Hornblower G. D., The Origin of Pictorial Art. — Mogey J. M. and Thompson G. B., Primitive Transport Vehicles in Ulster. — 40-62. Harrison Tom, Notes on Some Neolithic Implements from Borneo. — Ashton E. H. and Zuckerman S., Some Dimensions of the Milk Teeth of Man and the Living Great Apes. — 63-81. Smith G. H., The Tooth-Sawing Operation among the Raday of French Indo-China. — Daniel Glyn E., The Chronological Framework of Prehistoric Barbarian Europe. — 82-96. Walton James, Corbelled Stone Huts in Southern Africa. — Cranstone B. A. L., Stone Age Man's Use of Power.

**Mélanges de l'Université Saint-Joseph (Beyrouth, Liban). 28. 1949-50.**

Mouterde R., A travers l'Apamène. — Starcky J., Trois inscriptions palmyréniennes. — Fleisch H., Etudes de phonétique arabe.

**Missionalia Hispanica (Madrid). 7. 1950. 21.**

Bayle Constantino, Los Municipios y los indios. — de Lejarza Fidel, Fuentes documentales.

**Mitteilungen der Geographischen Gesellschaft Wien (Wien). 92. 1950.**

4-6. Sölch J., Neue Handbücher zur Gletscher- und Eiszeitkunde. — Fink Julius, Neue Wege in der Bodenkunde. — Stratil-Sauer G., Birdjand, eine ostpersische Stadt. — 7-9. Heinrich Walter, Das Innerste und das Außenwerk der geschichtlichen Religionen. — Scheidl Leopold und Noh Toshio, Die Geographie im heutigen Japan. — Hassinger Hugo, Vincenze Coronelli, ein Kartograph an der Wende des 17. und 18. Jahrhunderts. — Landkammer Helmut, Halbnomaden in Vorarlberg. — Neunteufl Josef, Die geplante Bewässerung Aralo-Kaspiens. — Wilthum Erwin, Die beginnende Verknüpfung der Verkehrsnetze Chinas und der Sowjetunion.

**Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft (Schöneck-Beckenried). 7. 1951. 1.**  
(Nouvelle Revue de science missionnaire.)

Rondelez V., Un Evêché en Asie Centrale au XIV<sup>e</sup> siècle. — Biermann Benno, Chinesische Sprachstudien in Manila. — Quéguiner Maurice, Journées nationales d'Ethnographie et Missions.

**Orientalia (Roma). N. S. 20. 1951.**

1. Lewy H., Studies in Assyro-Babylonian Mathematics and Metrology. On Some Metrological Peculiarities of the Old Akkadian Texts from Nuzi. — Ebeling E., Akkadisch *bakrātu* = Rad einer Bewässerungsmaschine. — van Buren E. Douglas, An Enlargement on a given Theme. — Bossert H. Th., Zu den Bleibriefen aus Assur. — Pohl A., Keilschriftbibliographie. 13 (1. 3. 1949 - 1. 9. 1950). — 2. San Nicolò M., Materialien zur Viehwirtschaft in den neubabylonischen Tempeln. — von Soden W., Zum akkadischen Wörterbuch. — Ebeling E., Ein babylonisches Beispiel schwarzer Magie. — Anstock-Darga Muhibbe, Bibliographie zur kretisch-minoischen Schrift und Sprache. — Pohl A., Keilschriftbibliographie. 13 (1. 3. 1949 - 1. 9. 1950).

**Oriente Moderno (Roma). 31. 1951. 1-3.**

Nallino Maria, I festeggiamenti cairini per l'Università Fuad I, la Società di Geografia e l'Istituto Fuad I del Deserto. — Riggio Achille, Notizie sul cimitero di Sant'Antonio Abate e gli schiavi cristiani in Tunisi nel secolo XVIII.



**Österreichische Zeitschrift für Volkskunde** (Wien). 54. (N. S. 5.) 1951. 1-2.

Schmidt Leopold, Die Wiederkehr des Volksglaubens. — Spiess Karl, Zwei neu aufgedeckte Volto-santo-Kümmernisfresken im Rahmen der Kümmernisfrage. — Baumgartner Gustav H., Vom Brustfleck zum Leibel. Zur Trachtenkunde Niederösterreichs, Wiens und des Burgenlandes. — Richter Erwin, Kopfwehmmotive.

**Paideuma** (Frankfurt am Main). 5. 1950. 1-2.

Grassi Ernesto, Das Drama als Sinnbild der menschlichen Existenz. — Huth Otto, Märchen und Megalithreligion. — Jensen Ad. E., Die mythische Vorstellung vom halben Menschen. — Petri Helmut, Kult-Totemismus in Australien. — Schulz E. H., Zusammensetzung und Aufbau einiger Metallfunde der Afrika-Expedition von Leo Frobenius 1928-30.

**Population** (Paris). 5. 1950.

3. Sauvy Alfred, Besoins et possibilités de l'immigration en France. — Bourgeois-Pichat J., La structure de la population et la sécurité sociale. — Nassif E., L'Egypte est-elle surpeuplée? — Bresard Marcel, Mobilité sociale et dimension de la famille. — 4. Debré Robert, „La famille heureuse“ ou l'optimum familial. — de Lestrangle M., La population de la région de Youkounkoun en Guinée française. — Rogoff Natalie, Les recherches américaines sur la mobilité sociale. — Tabah Léon et Sutter Jean, La mesure de la consanguinité. Perspectives d'application à la démographie.

**Primitive Man** (Washington, D. C.). 23. 1950. 4.

Devereux George, Education and Discipline in Mohave Society. — Tibesar Antonine S., The Salt Trade among the Montaña Indians of the Tarma Area of Eastern Peru.

**Proceedings of the Royal Irish Academy** (Dublin). 53 C. 1950.

1. Hencken Hugh, Lagore Crannog: An Irish Royal Residence of the 7<sup>th</sup> to 10<sup>th</sup> Centuries A. D. — 5. Kilbride-Jones H. E., The Excavation of a Composite Early Iron Age Monument with „Henge“ Features at Lugg, Co. Dublin.

**Przegląd Antropologiczny** (Poznań). 16. 1950. 4.

Loth M. E., Etudes anthropologiques des muscles des nègres vivants d'Uganda. — Strawińska J., Analyse des matériaux anthropologiques provenant de cimetière à Złiwki (VII<sup>e</sup>-IX<sup>e</sup> siècles).

**Revista de Historia de América** (México).

Indice general, Nos. 27 y 28. — 29. 1950. Chuecos Héctor García, Una Insurrección de negros en los días de la Colonia.

**Revista de Indias** (Madrid). 10. 1950. 40.

Friede Juan, Antecedentes histórico-geográficos del descubrimiento de la meseta Chibcha por el licenciado Jiménez de Quesada.

**Revista del Instituto Etnológico Nacional** (Bogotá).

3. 1948. 2. Gutiérrez de Pineda Virginia, Organización Social en la Guajira. — 4. 1949-50. 1a y 2a. Reichel-Dolmatoff Gerardo, Los Kogi, una tribu de la Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia.

**Revista do Arquivo Municipal** (São Paulo). 1950.

132. Barbuy Heraldo, A mobilização do solo e a instabilidade social. — Salgado Cesar, São Paulo e o seu glorioso predestino de civilização. — 134. Mussolini Gioconda, Os „Pasquins“ do litoral norte de São Paulo e suas peculiaridades na ilha de São Sebastião. — Sodré Nelson Werneck, A pequena imprensa na regência e no império. — 135. Lima Bierrenbach, A origem do homem americano e tribos indígenas do Brasil. — de Azevedo Filho Bueno, Lopes de Oliveira. — de Sena Caldas Luís R., As velhas estradas do nordeste século.

**Revue de l'Aucam** (Louvain). 25. 1950-51. 151.

Vietnam: Chronologie du conflit franco-vietnamien. Dans le Vietnam en feu. Fresque vietnamienne à Paris. Philosophie de l'architecture vietnamienne.

**Revue de l'Institut de Sociologie (Bruxelles). 1950.**

1. Reynaud P.-L., Le problème de l'élite ouvrière à la lumière de la psychologie moderne. — Goriely G., De la Relativité du Savoir sociologique. — 4. Gourou P., La géographie humaine du Congo belge. — Friedmann G., Milieu technique et structure sociale.

**Rivista di Etnografia (Napoli). 4. 1950. 3-4.**

Tucci G., I Baria e i Cunama e il problema del loro matriarcato. — Cocchiara G., Il mito come „storia vera“. — de Castro Pires de Lima Fernando, La sirena nel folklore portoghese.

**Rivista di Scienze Preistoriche (Firenze). 4. 1949. 3-4.**

Pesce G., La „Venere“ di Macomer. — Acanfora M. O., Armi di selce eneolitiche con ritocco „in serie“. — Buchner G., Ricerche sui giacimenti e sulle industrie di ossidiana in Italia.

**Saeculum (Freiburg i. Br. - München). 1. 1950.**

2. Stadtmüller Georg, Toynbees Bild der Menschheitsgeschichte. — Meinhold Peter, Der junge Goethe und die Geschichte des Christentums. — Kerényi Karl, Zeus und Hera. Der Kern der Olympischen Götterfamilie. — Hoffmann Helmut, Tibets Eintritt in die Universalgeschichte. — Altheim Franz, Der Hellenismus in Mittelasien. — Hennig Richard, Zur normannischen Erstentdeckung Amerikas. — Franke Herbert, Neuere Gesamtdarstellungen der Geschichte Chinas. — 3. Tischler Fritz, Vorgeschichtliche Völker- und Ideenwanderung. — von Ivánka Endre, Berghirten und Staatenbildung im antiken und mittelalterlichen Balkan. — Quecke Kurt, Der indische Geist und die Geschichte. — Stange Hans O. H., Chinesische und abendländische Philosophie. — Quiring Heinrich, Sintflut, Stufenturm und erstes Gotteshaus. — Beurlen Karl, Die Menschwerdung als paläontologisches Forschungsproblem. — Stroheker Karl Friedrich, Um die Grenze zwischen Antike und abendländischem Mittelalter. — Käubler Rudolf, Zur frühgeschichtlichen Besiedlung Mitteleuropas. — 4. Stadtmüller Georg, Weltgeschichte Europas? — Köhler Oskar, Das Bild der Menschheitsgeschichte bei Karl Jaspers. — Benz Ernst, Kirchengeschichte als Universalgeschichte. — Erdmann Kurt, Die universalgeschichtliche Bedeutung der sasanidischen Kunst. — Wilhelmy Herbert, Die staatliche Neugestaltung der islamischen Welt. Pakistan, Indonesien, Senussi-Staat. — Lommel Andreas, Die soziale und politische Umwälzung in Südostasien. — Hubert Karl, Japan und China — Tochterkultur und Mutterkultur. — Stock Hanns, Ägyptische Religionsgeschichte.

**Schweizer Volkskunde (Basel).**

40. 1950. 4. Wildhaber Robert, Vom Schafmist im Avers. — Sutter Hans, Ein sonderbarer Erntebrauch aus dem Baselbiet im 17. Jahrhundert. — Thürer Paul, Heilspprüche und Zauberformeln aus dem Bündnerland. — 41. 1951. 1-2. Fehr H., Volk und Recht, Volkskunde und Rechtsgeschichte. — Rennefahrt H., Bedeutung der Volkskunde für das schweizerische Rechtsleben. — Liver P., Juristische Theorie und volkstümliche Rechtsanschauung, mit besonderer Berücksichtigung des Viehkaufs. — Herold H., Irrtum über den Sachverhalt. — Meuli K., Hauswüstung in Irland 1848. — Bielander J., Die Pfundeschatzung.

**South Pacific (Sydney). 4.**

1950. 12. Gilson Richard, Some Administrative Problems in the Cook Islands. — Roth G. K., Seventy-five Years of Native Administration. — An African Ruler Undertakes Community Development. — 1951. 13. Spender P. C., Development of the Timber Resources of Papua and New Guinea. — Hayden H., The Moturiki Community Development Project. — Chinese Immigration to Papua and New Guinea.

**Southwestern Journal of Anthropology (Albuquerque, New Mexico). 6. 1950. 4.**

Mintz Sidney W. and Wolf Eric R., An Analysis of Ritual Co-Parenthood (Compadrazgo). — Erasmus Charles John, Patolli Pachisi, and the Limitation of Possibilities. — Greenberg Joseph H., Studies in African Linguistic Classification: VII. Smaller Families; Index of Languages. — Collins June McCormick, The Indian Shaker Church: a Study of Continuity and Change in Religion. — Sauer Jonathan D., Amaranths as Dye Plants among the Pueblo Peoples. — Hooijer Dirk Albert, Fossil Evidence of Austromelanesian Migrations in Malaysia? — Hurt Wesley R. and Howard James L., Two Newly-Recorded Dakota House Types.



**Studia Linguistica** (Lund - Copenhagen). 4. 1950. 1-2.

Dal Ingerid, Phonologie und Sprachwissenschaft. — Hintze Fritz, Zur Frage der monophonematischen Wertung. — Pierson J. L., Structural Analysis of the Unit of Speech. — Menzerath Paul und Meyer-Eppler Werner, Sprachtypologische Untersuchungen. — Polák Václav, La position linguistique des langues caucasiennes.

**Sudan Notes and Records** (Khartoum). 31. 1950.

1. Evans-Pritchard E. E., The Nuer Family. — Zenkovsky S., Zar and Tambura in Omdurman. — Anderson J. N. D., Recent Developments in Shari'a Law in the Sudan. — Barbour K. M., The Wadi Azum. — 2. Lampen G. D., History of Darfur. — Jackson J. K. and Shawki M. K., Shifting Cultivation in the Sudan. — Paul A., Notes on the Beni Amer. — Ogden G. W., Some Notes on the Measurement of Time. — Theobald A. B., The Khalifa 'Abdallahi. — Miskin A. B., Land Registration. — Crawford O. G. S., The Strange Adventure of Zaga Christ.

**Suomen Muinaismuistoyhdistyksen Aikakauskirja** (Helsinki). 50 und 51. 1950.  
(Finska Fornminnesföreningens Tidskrift.)

Petersson Lars, Die kirchliche Holzbaukunst auf der Halbinsel Zaonež'e in Russisch Karelän. Herkunft und Werden.

**The Journal of the Anthropological Society of Nippon**. 61. 1950.  
(Zinruigaku Zasshi [Tokyo]. [japanisch].)

691. Hasebe Kotondo, On a Dog Skull of Stone Age in Japan and its Ancestral Form. — Ogata Tamotsu, The Bacteria in the Neolithic Shellmounds. — Watanabe Naotune, The Preservation of Bony Substances in the Soil of Prehistoric Sites. — Yamauchi Fumi, Anatomical Identification of the Woods Used for Canoes and Oars Excavated from Japan. — 692. Kiyono Kenji and Taku Toyosaki, Stone and Wooden Imitations of Metal Implements found outside Coffins in Ancient Tombs.

**The Journal of the Archaeological Society of Nippon** (Tokyo). (japanisch)  
36. 1950.  
(Kōkōgaku Zasshi.)

2. Komai Kazuchika, Megalithic Monuments in Japan. — Harada Yoshito, Hemp-cloth Curtains Newly Discovered in the Shosoin. — Miki Fumio, Dotaku Excavated at Myozai-Gun, Tokushima-Ken. — 3. Emori M., Okada S. and Shinoto Y., A Report of the Excavation of a Kitchen Midden at Shimo-Ono, Chiba-Ken. — Miyasaka Eiichi, Prehistoric Village-Site at Yosukeone on the Western Slope of the Yatsugatake. — 4. Elisseeff Vadime, La Mongolie dans l'Antiquité. — Kodama Sakuzaemon, Concerning the Burial of the People in Moyoro Kitchen Midden. — Oba Toshio, Concerning Bone and Horn Objects Found in Moyoro Kitchen Midden. — Nakajima Zenji, Chronological Investigation of Neolithic Culture in Simokita Peninsula, Aomori Prefecture. — Ezaka Teruya, A Report on the Neolithic Age Site at Monomidai in Aomori Prefecture. — Miyasaka Eiichi, Prehistoric Village-Site at Yosukeone.

**The Journal of the Bihar Research Society** (Patna). 36. 1950. 1-2.

Banerji Priyatosh, A Note on the Worship of Images in Jainism (C. 200 B. C. - 200 A. D.).

**The Journal of the Polynesian Society** (Wellington, N. Z.). 59. 1950. 2.

Schultz E., Proverbial Expressions of the Samoans. — Fox C. E., Some Notes on Nggela Grammar. — Harrison Tom, Stone Weapon from Borneo. — Handy E. S. Craighill, The Hawaiian Family System. — Phillipps W. J., Incised Designs, Kohi Gorge Shelter, Near Waverley.

**The Journal of the Royal Anthropological Institute** (London). 77. 1947. 2.

Duckworth W. L. H., Some Complexities of Human Structure. — Berndt R. M. and C. H., Discovery of Pottery on North-Eastern Arnhem Land. — Mourant A. E., The Use of Blood-Groups in Anthropology. — Birket-Smith K., Recent Achievements in Eskimo Research. — Cory H., Jando.



**The Muslim World** (Hartford, Conn.). 41. 1951. 1.

Wingate R. O., A Mission of Friendship to the Muslims of Turkestan. — Robson James, Tradition, the Second Foundation of Islam. — Anderson J. N. D., Recent Developments in Shari'a Law. — Rentz George, Note on Dickson's „The Arab of the Desert“.

**The Philippine Journal of Science** (Manila). 78. 1949. 2.

Vanoverbergh Morice, Adverbs and Prepositions in Iloko.

**The South African Archaeological Bulletin** (Cape Town). 5. 1950. 20.

Mason R. J., Two Smithfield Sites in the Transvaal. — Harding J. R., Paintings of Robed Figures in Basutoland. — Vaufrey R., Flake-using and Biface-using Peoples. — Malan F., A Wilton Site at Kai Kai, Bechuanaland Protectorate. — Leakey L. S. B., The Fossil Apes of Lake Victoria.

**Tijdschrift van het Koninklijk Nederlandsch Aardrijkskundig Genootschap** Amsterdam (Leiden).

67. 1950. 5. Lam H. J., Proeve ener plantengeografie van Celebes. — Zonneveld J. I. S., Riviervormen in de kustvlakte van Suriname. — 6. Zaneveld J. S. en Montagne D. G., 'Boompjes-Eiland' een koraaleiland in de Java-Zee. — 68. 1951. 1. Ormeling F. J. en Montagne D. G., Het Geografisch Instituut van de Topografische Dienst te Batavia. — Heyning N., Praehistorische vindplaatsen bij Maros in Z. Celebes. — Kruijer G., Urbanisme in Suriname.

**Travaux de l'Institut Français d'Etudes Andines** (Paris- Lima). 1. 1949.

Márquez Miranda Fernando, Medicina popular en el Noroeste argentino. — Vellard J., Contribution à l'étude des indiens Uru ou Kot'suñs: I. Récits et conversations, II. Anthropologie.

**Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes** (Wien). 51. 1950. 3.

Kraus F. R., Codex Hammu-rabi IV 32-44. — Cahen Claude, Les tribus turques d'Asie Occidentale pendant la période seljukide. — Kreutel Richard F., Ewlijâ Çelebîs Bericht über die türkische Großbotschaft des Jahres 1665 in Wien.

**Yearbook of Physical Anthropology** (New York). 5. 1949.

Shade Charles I., Publications in Physical Anthropology, 1949. — Kaplan Bernice A., New Techniques in Physical Anthropology. — Stern Curt, Origin and Evolution of Man. — Trotter Mildred, The International Anatomical Congress, Oxford, July 24-28, 1950. — Oakley Kenneth P., The Fluorine-Dating Method. — Oakley Kenneth P., New Evidence Regarding Rhodesian (Broken Hill) Man. — Broom Robert and Robinson J. T., Photographs of Some Recently Discovered Specimens of Australopithecinae. — Robinson J. T., Some Observations on the Systematic Position of the Australopithecinae. — Broom Robert, The Ape Man. — Broom Robert and Robinson J. T., Lower End of the Femur of Plesianthropus. — Le Gros Clark Wilfrid, New Palaeontological Evidence Bearing on the Evolution of the Hominoidea. — Barbour George B., Ape or Man? An Incomplete Chapter of Human Ancestry from South Africa. — Straus William L., Jr., Riddle of Man's Ancestry. — Jepsen Glenn L., Selection, „Orthogenesis“, and the Fossil Record. — Mayr Ernst, Speciation and Selection. — Osman Hill W. C., Some Points in the Enteric Anatomy of the Great Apes. — Schultz Adolph H., Ontogenetic Specializations of Man. — Loth Edward, Anthropological Studies of Muscles of Living Negroes of Uganda. — Sanghvi L. D. and Khanolkar V. R., Data Relating to Seven Genetical Characters in Six Endogamous Groups in Bombay. — Reynolds Earle L., The Fat Bone Index as a Sex-Differentiating Character in Man. — Correnti Venerando, On the Correlation Between Weight and Height in Human Growth. Evolution of the Variations through Use of the Auxogram. — Krogman Wilton M., The Physical Growth of the Child, Syllabus.

**Zaire** (Bruxelles - Antwerpen). 5. 1951.

1. Costermans B., Rouwbedrijf en lijkplechtigheid bij de Logo-Avokaya. — d'Arianoff A., Origines des clans hamites au Ruanda. — Denolf P., Linguistische schets van het gebied tussen de Kasai en de Lomami. — 2. Pauwels H., Fiancée et jeune mariée

au Ruanda. — **Costermans B.**, Rouwbedrijf en lijkplechtigheid bij de Logo-Avokaya. — **Comhaire-Sylvain S.**, Le travail des femmes à Lagos, Nigérie. — 3. **Little K. L.**, The Mende Rice Farm and its Cost. — **Comhaire J.**, La situation de l'enseignement en A. O. F. — **Charles V.**, Chronique sociale congolaise. — 4. **Metraux A.**, Droit et coutume en matière successorale dans la paysannerie haïtienne. — **Stappers L.**, De mpunga fetisj. — **Little L. K.**, The Mende Rice Farm and its Cost. — **Wannijn R.**, Objets anciens en métal du Bas-Congo.

### Zeitschrift für Ethnologie (Braunschweig). 76. 1951. 1.

**Schmidt W.**, Zu den Anfängen der Herdentierzucht. — **Podach E. F.**, Zum Abschluß von L. Lévy-Bruhl's Theorie über die Mentalität der Primitiven. — **Niggemeyer H.**, Alune-Sprache, Texte, Wörterverzeichnis und Grammatik einer Sprache West-Cerams. — **Petri H. E.** und **Schulz A. S.**, Felsgravierungen aus Nordwest-Australien. — **Lehmann F. R.**, Die Häuptlings-Erbfolgeordnung der Herero. — **Trimborn H.**, Der deutsche Anteil an der Völkerkunde und Altertumskunde des nördlichen Andenraumes. — **Eckert G.**, Prophetentum und Freiheitsbewegungen im Caucatal. — **Lehmacher G.**, Die irischen Elfen.

### Zeitschrift für Phonetik und allgemeine Sprachwissenschaft (Berlin). 4. 1950. 5-6.

**Mitzka Walther**, Die phonetische Deutung der Mundarttexte des Deutschen Sprachatlas. — **Bussenius Arno**, Zur Problematik der Sprachentstehung. — **Meyer-Eppler W.**, Die Spektralanalyse der Sprache. — **Lehnert Martin**, Zum Problem des Lautwandels.

### Zprávy Anthropologické Společnosti (Brno). 3. 1950. 4.

**Vlček Em.**, The Travertine Endocast of a Neanderthaloid Skull of Gánovce in Slovakia. — **Skopková M. M.**, Nutrition from the Point of View of Social Anthropology.